

HUSZONNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1980/4

1980 SEP 30



# 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, ANCSEL 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

1980/4

## TARTALOM

SZABÓ MÁTÉ: „Societas civilis” és „bürgerliche Gesellschaft” (A polgári társadalom és a politikai állam problémái a politikai gondolkodás történetében) . . . . .	447
PELLE JÁNOS: Rousseau a regény és a filozófia választóján. Julie avagy az Új Héloïse . . . . .	473
HEGYI LÓRÁND: A szubjektív-romantikus műmodell . . . . .	506
KAPOSI MÁRTON: Az intuíció fogalma Croce esztétikájában . . . . .	519
SZABÓ ISTVÁN: Nyelvfilozófia és generatív nyelvelmélet . . . . .	552

## TÁJÉKOZÓDÁS

FUKÁSZ GYÖRGY: Munkahipotézisek a munkaesztétikáról (A munkaesztétika tárgyának alapjai) . . . . .	568
GOMBÁR CSABA: A politikai antropológiáról . . . . .	596

## SZEMLE

BALOGH TIBOR: Az „egyensúly” a pszichológiában . . . . .	606
KOLOZSI BÉLA: Hódi Sándor: A „meghívott” halál . . . . .	614
DARAI LAJOS-MIHÁLY: Marx és Engels az ökológiáról . . . . .	616

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Üri 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.

# „SOCIETAS CIVILIS” ÉS „BÜRGERLICHE GESELLSCHAFT”

(A polgári társadalom és a politikai állam problémái  
a politikai gondolkodás történetében)

S Z A B Ó M Á T É

## I

A társadalom és az állam fogalmainak polgári, illetve politikai jelzőkkel való ellátása arra utal, hogy a tárgyalt problémakör a kapitalizmus és az azt megelőző társadalmi formák politikai intézményesültségének szembeállításán alapul. E jelzők használatának alapja a társadalom és az állam új, először az európai történelemben létrejövő viszonya, amely az egyik oldalon egy uralmi viszonyoktól mentes, „depolitizált” árutermelői magánszféra (*societas civilis sine imperio*), a másik oldalon pedig a „legitim erőszak monopóliumával” rendelkező centralizált-bürokratikus intézményi állam kialakulását jelenti. A kapitalizmus kifejlődése a prekapitalista formák intézményesültségéhez képest a társadalom és állam világtörténelmileg új viszonyát, a polgári társadalom és a politikai állam „elválását” hozta magával<sup>1</sup>.

Az „elválás” kategóriájának tartalmát el kell vonatkoztatni e szónak a köznyelvben meglévő „térbeli” jelentésétől, ami valamilyen korábban egységes dolog éles és határozott elkülönülésére utal. Ez a kategória ugyanis nem a már meglévők és együttlétezők differenciálódását, hanem új minőségek megjelenését jelenti. Míg a prekapitalista formákban a társadalmi és a politikai berendezkedés megegyezik, a „termelés társadalomstruktúrája” jelenti az állami-politikai tagozódást, a polgári társadalomban a politikai intézmények relatív önállósága jön létre. A politika a prekapitalista formák közvetlen meghatározottságához képest „eszményi függetlenségre” tesz szert, megszűnik a polgári társadalom közvetlen funkciójává lenni, a gazdaság és politika relatív autonómiája azonban nem függetlenedést, hanem új típusú kötődéseket, közvetítéseket jelent. A politikai állam és a

<sup>1</sup> Marx: A hegeli jogfilozófia kritikájából. A zsidókérdéshez. *MEM* 1. (A tanulmányban használt rövidítések jegyzéke:

*MEM* = Marx–Engels Művei

*HZ* = Historische Zeitschrift

*MFSZ* = Magyar Filozófiai Szemle

*PVS* = Politische Vierteljahresschrift

*PW* = Politikwissenschaft szerk.: Kress-Seughaas, Frankfurt am Main, 1971.

*TK* = Társadalomtudományi Közlemények

*Nyersfogalmazvány* = A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. *MEM* 46/I–II, Budapest, 1972.)

A probléma hazai interpretációiból: Ágh Attila: Marx történetfelfogása a Német–francia Évkönyvek korszakában. *MFSZ*, 1970/5., Görgényi Ferenc: Az állam történetiségének kérdéséhez. *Filozófiai Közlemények*, 1973/2., Papp Zsolt: *Adalékok az érdekek kategória történeti-szociológiai elemzéséhez*. Kézirat, Bp. 1971. A polgári társadalom kategória külföldi interpretációihoz lásd „A polgári társadalom kategóriája a mai társadalomtudományban” c. könyvismertetésemet, ill. irodalomjegyzékét. *Filozófiai Figyelő*, 1980/1–2.

polgári társadalom függetlensége kezdettől fogva csak viszonylagos volt, a klasszikus kapitalizmus idején sem találhatunk a szó szoros értelmében „depolitizált” árutermelői magánszférát, az intézményekből függetlenedett társadalmat és tiszta „politikát”.<sup>2</sup>

A prekapitalista formációk azon jellegzetessége, miszerint itt a társadalmi és politikai berendezkedés „azonosak”, a kapitalizmus időszakában pedig „elválnak” – az eszmetörténetben a társadalom és állam viszonyának jelölésére szolgáló kategóriák jelentésváltozásaiban, illetve új kategóriák megjelenésében mutatkozik meg. A *societas civilis* és a *bürgerliche Gesellschaft* összetételek magyarrá fordítva egyaránt polgári társadalmat jelentenek, azonban ez egészen mást jelent az antikvitásban és a kapitalizmusban.

A polgári társadalom és a politikai állam szféráinak kialakulása az európai feudalizmusban gyökerező történeti folyamatok eredménye, az új valóság megismerésére szolgáló kategóriák kialakítása, a tradicionális politikaelmélet átalakulása a társadalom és állam modern elméletévé pedig ugyanezen történeti folyamatok hosszú és tekervényes útjait követi; „azok az elvek és elméletek, amelyeket a burzsoázia írói a burzsoáziának a feudalizmussal vívott harca idején felállítottak, nem voltak egyebek, mint a gyakorlati mozgás elméleti kifejezése, és még azt is pontosan nyomon lehet követni, hogy a kifejezés aszerint volt többé vagy kevésbé utópisztikus, dogmatikus, illetve doktriner, hogy a valóságos mozgás kevésbé vagy jobban fejlett fázisához tartozott”.<sup>3</sup> Az eszmetörténeti folyamatok a valóságos mozgást követik, de egyáltalán nem „párhuzamosak” azzal, a szellemi és a társadalmi fejlődés színvonala igen különböző lehet stb. A polgári társadalom és a politikai állam marxi kategóriáit egy az állam és társadalom viszonyának felfogásában végbemenő, az európai politikai gondolkodás egészen átívelő fejlődés előzi meg, amelyben az új tartalmak gyakran régi kategóriák „megszüntetve megőrzött” formáiban jelentkeznek.

A dolgozat a *societas civilis*nek *bürgerliche Gesellschaft*-tá váló átalakulását vizsgálja a Marx előtti politikai gondolkodás történetében Arisztotelészről Hegelig. Súlypontja a felvilágosodás politikai filozófiájára esik, de itt is csak a reprezentatívként felfogott megoldásokkal foglalkozik. A tárgyalni kívánt fejlődés terjedelme elkerülhetlenné tesz bizonyos egyszerűsítéseket, az egyes típusok közötti kölcsönhatások, a keverékjellegű megoldások bemutatásának elhanyagolását, a tipikusként felfogott megoldások előtérbe helyezését.

A dolgozat az Európán kívüli fejlődést szinte teljesen kirekeszti a vizsgálódásból (kivételek a rövid Észak-Amerikával foglalkozó részek), ez az európai fejlődésnek a kapitalizmus szempontjából való meghatározó jelentőségén alapul. Az antikvitással és a feudalizmussal foglalkozó részek funkciója csak az ellenpontozás. A polgári gondolkodással foglalkozó rész egy tipologizálási kísérletet tartalmaz, melynek alapja a nemzeti kapitalizmusok sajátosságainak következtében az intézményes szféráknak a polgárosodásban betöltött eltérő szerepe (Anglia, Észak-Amerika, Franciaország, Németország), ami megmutatkozott az állam és társadalom viszonyára vonatkozó nézetekben is. A polgári politikai rendszerek kialakulása a polgári társadalom nemzetállami megszervezett-

<sup>2</sup> A „gazdasági és politikai szféra, civil társadalom és liberális jogállam elválasztottságának jelentését pontosan kell érteni, hiszen a múlt századi szabad piacgazdaság korszakában sem voltak tökéletesen autonóm helyzetben ezek a társadalmi szférák. (Efféle autonómia feltételezése természetesen a képzelt világába tartozik.)” Somlai Péter: *Hivatalnoki szervezet és intenzív iparosítás*. Bp. 1977, 15. o.

<sup>3</sup> MEM 4, 345. o.

sége következtében az egyes nemzeti polgárosodásokra jellemző módon ment végbe, és messzemenően befolyásolták a társadalom, gazdaság és államszerkezet, a politikai kultúra és értékrend középkorban gyökerező hagyományai. A polgári társadalom és politikai állam jelenségeinek leírására szolgáló kategóriák pedig a polgári gondolkodásban a nemzeti fejlődés típusainak megfelelően bontakoznak ki.

A dolgozat e vonatkozásban polemikus jellegű, a nyugatnémet irodalomban az állam és társadalom kontinentális, illetve angolszász felfogásának különbségeivel kapcsolatban fennálló nézeteltérésekhez és vitákhoz kapcsolódik, azonban a polémia inkább pozitív, a saját nézetek kifejtését jelentő formáját választja, és a vitákra és nézeteltérésekre közvetlenül csak igen röviden utal. A tipológia másik motívuma a Marxhoz való viszony, amennyiben a polgári társadalom és politikai állam kategóriáinak jelentkezését a polgári gondolkodásban mint a marxi kategóriák előtörténetét vizsgálja, kapcsolódva Marxhoz, kinek műveiben fellelhető egy tipologizálási kísérlet a nemzeti kapitalizmusok eltérő fejlődésének, illetve ezek reprezentatív „tudatainak” magyarázatára. Marx – mint erre már többen rámutattak – olyan gondolati szintézist hozott létre, ami egyesítette a vezető európai országok (Anglia, Franciaország, Németország) eltérő társadalomfejlődésük következtében különböző reprezentatív ideológiáit: az angol politikai gazdaságtant, a francia politikaelméletet és a klasszikus német filozófiát, ugyanakkor elmélete alapot nyújt e fejlődések reprezentatív eszméi kialakulásának elemzéséhez. E vizsgálódás elsődleges célja a marxi kategóriák előtörténetének bemutatása a polgári filozófiában, így az egyes nemzeti fejlődéseket ebből a szempontból tárgyalja, az antik és a középkori megoldásokat, és a Hegelt követő fejlődést pedig csak futólag, a kategóriáknak Marxnál és az őt követő társadalomelméletben betöltött szerepét pedig egyáltalában nem érinti.

A polgári politikai gondolkodás megjelenését megelőzően már kialakultak bizonyos, a későbbi fejlődés kiindulópontjául szolgáló gondolati modellek.<sup>4</sup> Ezek azonban csak sokszoros áttételeken keresztül vannak kapcsolatban a modern fogalmakkal. A tradicionális társadalmakban is létezik valamilyen formában a „társadalmi gondolat”, amely a társadalomtudományok előtörténetéhez tartozik. Azonban a mai szaktudományok „elődkeresésének” határt szabnak az eredeti diszciplínák történeti kontextusai, amelyek megsértése az elmélettörténeti munkát könnyen „historizálássá”, mai szemléletünk visszavetítésévé teheti.

A politikai gazdaságtan tudományának elnevezését alkotó mindkét szó görög eredetű, azonban a belőlük kialakított összetétel a görögök számára értelmetlen lett volna, a háztartás (oikosz) igazgatását végző családfő és a városállamot (politeia) irányító államférfi tevékenységeivel egyaránt foglalkozó görög tudomány nem létezett. „A kifejlődött görög városállamban a polisz világa, amely minden szabad polgár számára közös (koine), élesen elválk az oikosz világától, amely minden egyes embernek sajátja” (idia).<sup>5</sup> Az antikvitás nem ismeri a modern kor sajátjaiként megjelenő politika és gazdaság ösztársadalmi rendszereit, az intézményes kötöttségektől „megszabadított” társadalmi munka és a

<sup>4</sup> „Csak Nyugat-Európában található meg a polgár fogalma (civis, citoyen, bourgeois), mert csak Nyugat-Európában létezik város, a szó specifikus értelmében.” „Az állampolgár fogalmának megvannak az elődei az antik és a középkori városokban. Itt a polgár politikai jogok alanya volt, míg Nyugat-Európán kívül ennek csak a nyomai lehetők fel.” Max Weber: *Wirtschaftsgeschichte*. Berlin 1958, 270., 271. o.

<sup>5</sup> J. Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Bp. 1971. 11. o.

„politikai” állam világát, így az ezekre kialakult elkülönített tudományokat sem. A házi igazgatás „ökonómiája”, akárcsak az államvezetés elmélete, a „politika”, a mai szemlélet számára szokatlanul etikai, pedagógiai, orvostudományi, politikai és gazdaságtani elemeket egyesít.<sup>6</sup> Az ókori politika tudománya átfogó, az állami és társadalmi jelenségekkel egyaránt foglalkozó tudomány. A görög gondolkodás nem ismeri a család és az állam közé beékelődő társadalom fogalmát, a társadalmi integráció az állami és a magánháztartás dualizmusán alapszik.<sup>7</sup> Ez a dualizmus – a városállam, azaz a polgári társadalom (*societas civilis*) politikai közössége, amely az egyenlőket, a közös ügyekben részvételre jogosított polgárokat egyesíti, és az oikosz, a „házi társadalom” között, amelyben a családtagok és a rabszolgák a teljesjogú családfő uralma alá vetettek – alkotja a görög gondolkodás differenciálódásának alapját a kor politikájára és ökonómiájára, és eredményezi a polgári társadalom és a házi (természetes) társadalom elválasztását.

Az antik „*societas civilis*” fogalmában a társadalmi és politikai közösség egybeesnek; a közösség állami, a társadalom pedig közvetlenül politikai jellegű.<sup>8</sup> Arisztotelész Politikájának az a gondolata, amely latin fordításában mint „*civitas sive societas civilis sive res publica*” élt tovább az utókorban, és egészen Hegel „bürgerliche Gesellschaft”-jáig szolgált a társadalmi integrációk leírására – a társadalmi és politikai közösség, állam és társadalom identitásának klasszikus formulája lett. A „bürgerliche Gesellschaft”-ot a klasszikus formulán belüli jelentésváltozások készítették elő; a kategória azonban, lassan változó tartalmakkal, de egészen az újkorig megőrizte „nominális” kontinuitását.<sup>9</sup> Már az antikvitás belső fejlődése is a „*societas civilis*” jelentésváltozásának kezdetét jelenti az eredeti egységen belül, a köz (*res publica*) és a magán (*res privata*) szférák differenciálódásának kezdeteit, viszonylagos elválását a kifejlődő római árutermelés és magánjog, a „jogállapot” (Hegel) talaján. Azonban ennek a differenciálódásnak megvannak a belső korlátai, az „antik kapitalizmus” folytatás nélkül kellett maradjon.<sup>10</sup> Az antikvitás, az emberiség „normális gyermekora” letűnése után a germán világ, a feudalizmus egy időre megszüntetni látszott az ókor eredményeit, azonban a magántulajdon fejlődése számára nyitottabb szerkezete következtében belső fejlődése alapot ad az európai kapitalizmus kialakulásához.<sup>11</sup> A középkor közvetítővé válik az európai kapitalizmus és az antikvitás szellemi

<sup>6</sup> Mátyás Antal: *Fejezetek a közgazdasági gondolkodás történetéből*. Bp. 1969, 11, o. O. Brunner: *Neue Wege der Sozialgeschichte*. Göttingen 1956, 33–62. o. Polányi Károly: *Archaikus társadalom és gazdasági szemlélet*. Bp. 1976, 155–157. o.

<sup>7</sup> Tőkei Ferenc: *A társadalmi formák marxista elméletének néhány kérdéséhez*. Bp. 1977, 319–320. o.

<sup>8</sup> „Görögországban a *res publica* a valóságos magánügy, a polgárok valóságos tartalma, a magánember pedig rabszolga; a politikai állam mint politikai állam az igazi egyetlen tartalma életüknek és akarásuknak.” „A görögöknél a polgári társadalom a politikai társadalom *rabszolgája* volt.” *MEM* 1, 234., 278. o.

<sup>9</sup> M. Riedel: *Der Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft” und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt am Main 1969, 14. o.

<sup>10</sup> „A rómaiaknál a magántulajdon és a magánjog kifejlődése nem járt további ipari és kereskedelmi következményekkel, mert egész termelési módjuk ugyanolyan maradt. A modern népeknél, ahol a feudális közösséget az ipar és a kereskedelem felbomlasztotta, a magántulajdon és a magánjog keletkezésével új szakasz kezdődött, amely képes volt a további fejlődésre.” *MEM* 3, 74–75. o.

<sup>11</sup> A feudalizmusban „az egyes ember tulajdona nem a község által közvetítettként jelenik meg, hanem a község és a községi tulajdon jelenik meg közvetítettként, azaz az önálló szubjektumok egymásra vonatkozásaként”. *Nyersfogalmazvány* I, 363. o.

kincsei között, így történik ez a politikai gondolkodás hagyományával is. A kora középkor patrimoniális fejedelemségeinek idején, még ha ismerték is az antik hagyományt, a politikai közösség új formáit semmiképpen sem lehetett a klasszikus államelmélet kategóriáival leírni<sup>12</sup>, a föld urának „magán” és „köz” uralmi jogosítványai szétválaszthatatlan egységgé olvadnak össze, úgy, hogy mind egy egységes, a földhöz tapadó hatalom jellemzőit alkotják.<sup>13</sup>

A kora középkor széttagoltságán belüli egységesedés kezdetei a „második feudális korszak” (M. Bloch) vívmányai; a középkori városfejlődés, árutermelés alapjain alakul át a patrimoniális fejedelemség a rendi monarchiává. A rendek, különösképpen a városi polgárok rendjeinek politikai tudatosodása eleveníti fel az antik jog és politika mintáit, a római jogot és Arisztotelész Politikáját.<sup>14</sup> A recepció persze egy nagyon különböző társadalmi szerkezet alapján áll. Még ha a városok az antikvitásból meg is őrizték kontinuitásukat a „házak sokaságának” értelmében, de társadalmi funkciójuk, a termelési módban betöltött szerepük alapjaiban változott meg; a politikai társadalom már nem a háztartásfőknek a község földjein alapuló közössége, hanem az ország egységét összegyülekezésükkel reprezentáló rendek.<sup>15</sup>

„A (középkor politikai rendjeinek – Sz. M.) egész létezése politikai volt, létezésük az állam létezése volt. A rendjük volt az államuk. A birodalomhoz való viszony csak tranzakciós viszony volt e különböző államok és a nemzetiség (középkori értelemben vett „natio” – Sz. M.) között, hiszen a politikai állam a polgári társadalomtól megkülönböztetve nem volt más, mint a nemzetiség képviselője.”<sup>16</sup> A szuverén „politikai társadalom”, a societas civilis tartalma a népesség szűk rétegét, a „status politicus” tagjainak összességét jelentette, a „societas” megjelenési formái nem egyebek, mint a rendi-korporatív szervezkedés formái (universitas, communitas), rendileg szervezett organizmusok; a társadalom mint személyi kör fogalma a XIII–XIV. századtól azonosul az „állam” absztrakt fogalmával (societas civilis seu res publica).<sup>17</sup> Az antik politika tudománya krisztianizálódott,

<sup>12</sup> „Az egyedül tökéletes ‚Gesellschaft’ gyanánt felfogott, Szent Ágoston-i alapozású univerzális societas fidelium és az egészen szűk, lokális jellegű ‚Gemeinschaft’-ok közt a középkor nagyobbik felében nem alakulhatott ki világos koncepció a ‚társadalom’ mint felsőbb autoritástól független, immanens és szuverén emberi közösség kategóriájáról. Ami ugyanis a korai feudális és hűbéri korszakban a kettő közé esett, az részben pusztán alattvalói kötelék (populus subditus) volt, részben a személyes hűség (fidelitas) szálán nyilvántartott különböző irányú függő viszonyok bonyolult szövevénye. Mindezek diametris ellentétét képezték a társadalmasodás bármiféle kohéziójának. . . teoretikus értelemben is ismeretlen volt a szuverén emberi társulás, a populus antik struktúrája és koncepciója.” „A ‚politikai lojalitás’ kategóriája ebben a struktúrában azonosult a barbár kíséretviszony és a keresztény hit elemeiből összefonódott s a hűbérviszonyban eticizálódott és ideologikus jellegű öltött hűség-fogalommal (fides-fidelitas), amely az individuum politikai viszonyait a fidelis subditus minősége köré kristályosította ki. Maga a király személye, illetve a regnum iránti alattvalói hűség alapján véve nem egyéb, mint e modell transzponálása az ‚állam’ fogalmát helyettesítő magánjogi viszonylatokra.” Szűcs Jenő: *Nemzet és történelem*. Bp. 1974, 212–213. o.

<sup>13</sup> Tőkei, i. m. 321–322. o.

<sup>14</sup> Szűcs, i. m. 213–214. o. Bónis György: *A jogtudó értelmiség kialakulása a középkori Nyugat-és Kelet-Európában*. Bp. 1974., Tóth Tamás: *A polgári érdekek érvényesítésének korai formái a francia városokban*. MFSZ, 1976/2–3.

<sup>15</sup> Wiener György: *Városfogalmak és társadalmi formációk II. Világosság*, 1979/2., Földes László: *Tradicionális gazdálkodás. Világosság*, 1973/12.

<sup>16</sup> MEM 1, 278. o.

<sup>17</sup> Szűcs, i. m. 123, 212–213. o.

a skolasztikus kategóriákban elvesztette az „oikosz” és a „politeia” dualizmusát, de a *societas civilis* jelentésváltozáson átesett kategóriájában is megmarad a társadalmi és a politikai berendezkedés egységes jelentése. „A polgári társadalom rendjei a középkorban mint *ilyen* rendek egyúttal törvényhozó rendek voltak, mert *nem* voltak magánrendek, illetve mert a magánrendek politikai rendek voltak.”<sup>18</sup>

## II

A *societas civilis* kategóriájában a dominium és a *societas* elemeinek szétválasztása a kibontakozó polgári politikai gondolkodás műve, a politika tradicionális felfogása differenciálódik az „államreazon” illetve az immanensen felfogott „gazdaság” tanává, a polgári társadalom és a politikai állam tudományává.<sup>19</sup> A vezető európai országok (Anglia, Franciaország, Németország) polgári politikai gondolkodásának kialakulásában és fejlődésében tükröződtek a nemzeti kapitalizmusok kialakulásának sajátosságai; ez mutatkozott meg a *societas civilis* kategóriájának eltérő interpretációiban is, a *societas civilis*nek civil society-vé, *société civile*-lé és *bürgerliche Gesellschaft*-tá való átalakulásában. A forradalmi jelentőségű szekularizált polgári politikai gondolkodásnak voltak közös vonásai is, a XVII–XVIII. századi természetjogi felvilágosodás a társadalom törvényszerűségeit a tudomány racionalitása alapján kívánja megkonstruálni, azonban nem differenciál a természeti és társadalmi szférák között, ennek alapja a felvilágosodás természetfogalmának ontológiai kétértelműsége.<sup>20</sup> A felvilágosodás természetjoga egyszerre lesz a középkorral szemben a racionalitás, a racionalitás és természetesség pedig a „burzsoázia eszményített birodalmának” hordozójává. „Az ember mint a polgári társadalom tagja, a *nem-politikai* ember, szükségképpen mint a *természetes* ember jelenik meg.”<sup>21</sup> A *societas civilis* kategóriájának polgári értelmezésében is megmutatkozik a felvilágosodás kettős természetesség fogalma; az „okkutató” politikai tudomány megoldásai a természeti állapot fikcióin alapulnak; „amit a természettől levezetettként foglaltak össze, a természetbe vetített szubjektív értéktartalmak”. (H. Kelsen) a természetes állapot attribútumai írják körül a középkori társadalom „ordo”-jából kibontakozó, a „polgári társadalom” néven

<sup>18</sup> MEM 1, 278–279. o.

<sup>19</sup> J. Habermas: *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main 1972, 48–88. o.

<sup>20</sup> „A természetet egyrészt a Galilei és Newton óta végbement nagy természettudományos fejlődés értelmében tiszta objektivitásában, anyagiságában, önállóságában, törvényszerűségében fogják fel, ami megingathatatlanul szilárd ontológiai alapot ad a világszemléletnek és radikálisan eltávolít belőle minden a természetbe belevitt, végső soron antropomorf teleológiai koncepciót, és annak ellenére, hogy a természetkép még lényegében mechanikus elvekre épül fel, a gondolkodás számára megbízható ontológiai alapot vív ki. Másrészt ebből a természetkoncepcióból közvetlenül a társadalmi életnek semmilyen ontológiája sem vezethető le. Mivel a felvilágosodás, oly nagy példaképekre támaszkodva, mint Hobbes és Spinoza, mégis mindenáron meg akarta teremteni a természet és a társadalom egységes ontológiáját, a természetfogalom Galilei és Newton spontánul tiszta ontológiájából váratlanul értékfogalommmá változik át. Ezeknek az egymást kizáró módszertanoknak öntudatlan- egyidejű használata. . . a legmélyebb diszcrepanciákra vezetett a felvilágosodás világnézetében, mindenekelőtt arra, hogy a természet materialista szemlélete szükségképpen és öntudatlanul idealista társadalom és történetiszemléletbe csapott át.” Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. I, Bp. 1976, 187. o.

<sup>21</sup> MEM 1, 370. o.

összefoglalt árutermelői magánszférát.<sup>22</sup> A polgári társadalom „természettörténetével”, a felvilágosodás filozófiájával szemben az öntörvényű társadalmiság kidolgozása alkotja a *societas civilis* bürgerliche Gesellschaft-tá való átalakulásának egyik aspektusát, ami az angol–francia szemléleti materializmustól a tevékeny oldalt kidolgozó német idealizmus felé vezet. A társadalmi gondolkodás fejlődése a burzsoázia kialakította új társadalmi integráció, a nemzet keretei között megy végbe, ami alapot ad a társadalmi és a gondolati fejlődés egyfajta tipologizálására.<sup>23</sup>

Az egyes nemzeti fejlődések sajátosságainak kérdése eltérő interpretációkra adott alkalmat az állam és társadalom modern viszonyával foglalkozó szerzőknek. A nézetkülönbségekre elsősorban az angolszász (Anglia,USA) és a kontinentális (Franciaország, Németország) fejlődések értelmezései vezettek. A második világháború után kibontakozó nyugatnémet politológia egyes képviselői abban látják a kontinentális és az angolszász gondolkodás eltérést az állam és társadalom viszonyának megítélésében, hogy Angliában nem jött létre egy depolitizált „polgári társadalom” és egy tisztán „politikai” állam szembeállítás, mivel a demokratikus hagyományok, öngazgatási rendszer stb. következtében az állam tartósan ellen tudott állni a bürokratizálódásnak, ami lehetővé tette az arisztotelészi „*societas civilis*” fogalma értelmében a társadalmi-politikai berendezkedés egységének megőrzését. Ezzel szemben a kontinensen, ahol a centralizált-bürokratikus abszolutista állam „összegyűjtötte” a társadalom „politikai szellemét”, a depolitizált társadalom fogalma szembekerült a tőle függetlenedett államhatalommal, s ez az ellentét rögződött meg a polgári társadalom és a politikai állam kategóriáiban.

<sup>22</sup> Így ír a természeti állapot fikciói és a születőben lévő polgári társadalom összefüggéseiről Marx: „Az egyes és egyedülálló vadász és halász, akivel Smith és Ricardo kezdi, a XVIII. századi robinzoniádok fantáziátlan képzelődései közé tartozik, amelyek semmiképpen sem csupán túlfinomultság elleni visszahatást és tévesen értelmezett természeti élethez való visszatérítéssel fejeznek ki, ahogy a művelődéstörténészek képzelik. Éppoly kevéssé, mint ahogy Rousseau *Contrat social*-ja – amely a természettől független szubjektumokat szerződés révén hozza viszonyba és kapcsolatba – sem nyugszik ilyen naturalizmuson. Ez a kis és nagy robinzoniádok látszata, mégpedig csak az esztétikai látszata. Voltaképpen előlegezése ez a XVI. század óta kialakuló és a XVIII. században már óriási léptekkel megérelődése felé haladó „polgári társadalomnak”. A szabad konkurrencia e társadalmában az egyes ember úgy jelenik meg, mint aki el van oldozva a természeti kötelekektől stb., amelyek őt későbbi történelmi korszakokban egy meghatározott, körülhatárolt emberi tömörülés tartozékává teszik. A XVIII. század profétái előtt, akikre Smith és Ricardo még teljes mértékben támaszkodnak, a XVIII. századnak ez az egyéne – aki egyrészt a feudális társadalmi formák felbomlásának, másrészt a XVI. század óta újonnan kifejlődött termelőerőknek a terméke – eszményként lebeg, amelynek létezésé múltbeli létezés, nem történelmi eredményként, hanem történelmi kiindulópontként. Ugyanis a természetszerű egyénként – az emberi természetről alkotott elképzelésükhöz hozzámérten – nem történelmileg keletkezőként, hanem a természettől tételezettként. Ez a csatlakozás eddig sajátja volt minden új korszaknak.” *Nyersfogalmazvány I*, 11. o.

<sup>23</sup> A nemzeti kapitalizmusok eltérő fejlődéséhez: Claudia von Braunmühl: *Kapitalakkumulacion in Weltmarkzusammenhang. Zum methodischen Ansatz des bürgerlichen Nationalstaats. Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 1.*, Frankfurt am Main 1974., illetve ugyanez a szerző: *Die nationalstaatliche Organisiertheit der bürgerlichen Gesellschaft. Gesellschaft*, 8–9. Frankfurt am Main 1976. E. Hobsbawm: *A forradalmak kora*. Bp. 1964., L. Kofler: *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Halle 1948., B. Moore: *Die Soziale Ursprünge der Diktatur und Demokratie*. Frankfurt am Main 1974., A. Soboul: *Du féodalisme au capitalisme. La Révolution française et la problématique des voies de passage. La Pensée* 196. 1977/12., *The Transition from Feudalism to Capitalism*. London 1954.

Ezért, véleményük szerint, a demokratikus politikai tudomány nem tarthatja fenn az állam és társadalom ilyen kategóriális szembeállítását, ezt a „politikai közösség” kategóriájában kell feloldania. Ebben az elképzelésben nem nehéz felismerni a Németországban hiányzó polgári demokratikus kultúra importjára, és az antidemokratikus német politikai hagyományok kritikájára irányuló, alapjában pozitív törekvést. Ez a szemlélet azonban a történeti fejlődések különössége alapján ignorálja a polgári társadalom és politikai állam minden tőkés társadalomra jellemző, a prekapitalista formákkal szembeni különbségét. Az esztétorténeti fejlődés vonatkozásában pedig elkerüli a figyelmét a már a természetjogi elméletekben jelentkező látens polgári társadalom-kép, és így a fejlődés valódi történeti sajátosságai helyett egy kultúrkritikai akcentussal ellátott eredeti egység (community-so-ciety) állapotát feltételezi.<sup>24</sup>

Angliában a vallási köntösben folyó polgárháború és forradalmak után a nemesség és a polgárság kompromisszumán alapulva a forradalom előtti és a forradalom utáni intézmények kontinuitása a jellemző. Itt a „korábbi érdek, amelynek sajátlagos érintkezési formáját már kiszorította egy későbbi érdekhez tartozó forma, az egyénnel szemben önállósult látszólagos közösségben (állam, jog) még sokáig egy hagyományos hatalomnak birtokában marad.”<sup>25</sup> A jogrend és az államszervezet sajátos tradicionalizmusának megőrzése mellett az angol kapitalizmus a feudalizmusból való „kontinuitásszerű” kialakulása a „peaceful change” (A. Smith – békés változás) talaján történik. Anglia polgári fejlődése a vallási köntösben folyó polgárháború után, az uralmi viszonyok „spontán” átalakulása révén zajlik, a politikai kultúra, államszervezet és értékrend a földjáradékból élő nemesség hatalmi presztízisének bázisai, a „moneyed” és a „landed interest” konfliktusai a „spontánul” kibontakozó parlamentáris berendezkedésen belül oldódnak meg.<sup>26</sup>

Az angol polgárság ideológiája nem a francia típusú politikai forradalom, hanem egy a gazdasági növekedés és gyarapodás révén fokozatosan politikailag is uralkodóvá váló polgári társadalom elmélete. Az angol és a francia politikai gondolkodás eltérése az állam és a társadalom viszonyának megítélésében azon alapult, hogy míg Angliában a „peaceful change” kontinuitásán alapuló fejlődés egy a klasszikus polgári gazdaságtan alapjául szolgáló polgári társadalom-modell kidolgozásának kedvezett, a „franciaországi változások” „politikussabb” jellege, amely már az abszolutizmus korszakában radikálisan hozta felszínre a bourgeois és a citoyen elválásának tényét, egy a polgári nemzet klasszikus koncepciójában kicsúcsosodó politikai citoyen-közösségiség elméleti megalapozását segítette elő. A francia és a német fejlődésnek – hatalmas különbségekkel – közös törekvésük az árutertermelő individuumoknak az államban konstituálódó „illuzórikus” közössége

<sup>24</sup> O. Brunner, i. m. 15–26. o. W. Euchner: *Demokratiethoretische Aspekte der politischen Ideengeschichte*. PW 38–69. Habermas: *Naturrecht und Revolution. Theorie und Praxis*. Jelzett kiad. W. Hennis: *Legitimät. Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. PVS, 1976. Sonderheft. G. Leibholz: *Staat und Gesellschaft in England*. G. Leibholz: *Strukturprobleme der modernen Demokratie*. Frankfurt am Main 1974. H. Medick: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Göttingen 1973., G. A. Ritter: *Nation und Gesellschaft in England*. HZ.198. Ebben a vitában is megmutatkozott az angolszász és a német társadalomelmélet a második világháború alatti és utáni kapcsolatainak hatása a mai nyugatnémet társadalomtudományra. E kérdéshez: Papp Zsolt: *A filozófiától a szociológiáig? Szociológia, 1978/1.*

<sup>25</sup> MEM 3, 68. o.

<sup>26</sup> MEM 21, 287. 20, 597–603. o.

elméleti megalapozása. Ez a törekvés megvan Angliában is, de egészen más hangsúllyal. A társadalomtól (society) elválasztott állam (government) csak néhány funkcióira korlátozódik, és működése érintetlenül hagyja az áruterelésben működő bourgeois-t, nem igyekszik azt egy citoyen közösség részévé változtatni a társadalmi normák bensővé tétele révén, hanem a legitim erőszak (coercion) monopóliuma alapján az áruterelés külső feltételeinek biztosítására szolgál. A társadalom és állam felfogása persze erőteljesen eltér az egyes gondolkodóknál, amelyet csak a XIX. századi liberalizmus elődkeresése uniformizál az éjjeliőr-állam fikciójában.<sup>27</sup>

Az angol fejlődés kidolgozta polgári társadalommodell a középkori hierarchiából eloldott egyéniségre épített, a társadalomszemlélet alapja a „possesive individualism” (tulajdonosi individualizmus) értékrendje, amelyben a „burzsoázia teoretikusai . . . a burzsoázia tulajdonát elméletileg is azonosítják az egyéniséggel”.<sup>28</sup> Ennek az angol polgári társadalom-modell alapját alkotó individualista antropológiának elemei a következők:

- az emberi humanitás a másoktól való függetlenségben van;
- a függéstől való szabadság minden másokkal való kapcsolat hiánya, kivéve, amelyekbe az individuuum magától lép be;
- az individuuum saját személyének és tulajdonságainak birtokosa, amelyekhez semmire sincs szüksége a társadalomtól;
- a személy munkaképessége elidegeníthető;
- az emberi társadalom a piaci kapcsolatok összességét jelenti;
- mivel a mások akaratától való szabadság – ami az embert emberré teszi – mindig individuális szabadság, ez csak annyiban korlátozható szabályokkal és kötelezettségekkel, amennyiben ugyanazt a szabadságot biztosítják mindenki számára;
- a polgári társadalom az individuuumok személyének, jogainak és gazdasági tevékenységüknek biztosítására jött létre.

Ez a modell, amelyet Macpherson a XVII–XVIII. századi angol politikai gondolkodás eszméiből konstruált, igen széles skálán mozgó megoldásokban testesült meg.<sup>29</sup>

Az angol materializmus első alakja, aki végiggondolja a bourgeois és a citoyen szétválását, Hobbes. Nála a citoyen csak az államalapításnál jelenik meg, a burzsoázia számára alkalmas politikai keretek megteremtésénél. Az áruforgalom feltételeit biztosító államhatalom és az árutulajdonosok magánautonómiája között nincsen közvetítés. A polgári társadalom egyénét kielégíti a tulajdon élvezete, amelyet a racionális jogszolgáltatás biztosít.<sup>30</sup>

Az angol fejlődés másik nagy alakja Locke. W. Euchner szellemes megállapítása szerint, míg Hobbes elmélete a polgári társadalom „zivataros” (Schlechtwetter), addig Locke politikai filozófiája e társadalom „napos” (Schönwetter) ideológiája. Hobbes elmélete a polgári társadalom politikailag cselekvőképtelen állapota, a „szükségállapot” elmélete, amikor a polgári érdekek érvényesülésének védelmét szükséges rosszként az autokratikus államhatalom látja el, míg Locke a „normálállapotot”, a polgári társadalom öngazgatását

<sup>27</sup> K. G. Ballesterm: Zur politische Theorie des klassischen englischen Liberalismus. PVS. 1976/2.

<sup>28</sup> MEM 3, 213. o.

<sup>29</sup> C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possesive Individualism*. Oxford 1962.

<sup>30</sup> Habermas, i. m. 62–80. o. Euchner, i. m. 49–52. o. Heller Ágnes: A polgári társadalom racionalista utópiája. *Leviatan*. Bp. 1970, 611–649. o.

képviseli. A két elmélet az árutermelés és az államhatalom viszonyának különböző fokozatát képviseli, Hobbes a restaurált királyság, Locke a dicsőséges forradalom korszakában alkot, ennek függvényében eltérően értékeli a polgári társadalom cselekvőképességét. Az állam azonban mindkét esetben a polgári társadalom cselekvéseinek eredménye; „a polgári társadalom anarchiája a modern közállapot alapja, ahogy a közállapot viszont ennek az anarchiának a biztosítéka. Amennyire ellenkezőek egymással, annyira feltételezik egymást kölcsönösen.”<sup>31</sup> A polgári társadalomról kialakított kép légyege mindkettőjüknél a természeti állapotról és az emberi természetről vallott nézeteikben rejlik.

Hobbesnál az ember társas volta, szemben az antik és középkori mintákkal (*appetitus socialis*, *zoon politikon*), nem tartozik az ember lényegéhez; ugyanakkor az egyenlőség és szabadság már a természeti állapotban is megilletik. Hobbes művét Hegel az immanencia felé tett jelentős lépésnek tartotta, „az államhatalom természetét olyan elvekre igyekezett visszavezetni, amelyek mibennünk rejlenek”.<sup>32</sup> Hobbesnál kezdetét veszi a második természetesség, a társadalmiság önálló voltának felismerési folyamata. „A természet szónak kettős értelme van, egyrészt jelenti azt, hogy az ember természete; szellemisége, ésszerűsége a másik állapot, azonban természeti állapota az, hogy az ember a természetisége szerint viselkedik. Így vágyakozásai, hajlamai stb. szerint viselkedik; az ésszerű abban van, hogy az ember úrrá lesz a természetin.”<sup>33</sup> A *Leviatán* 17. fejezete az államelmélet tárgyalásának kezdete a „természetes” állati és a „mesterséges” emberi társadalmak megkülönböztetését tartalmazza, és a természetjogi hagyománnyal szemben nem a „természetes” társadalom reprodukálását, hanem az emberi társadalmak „mesterséges” törvényeinek megfelelő berendezkedést ábrázolja. Hobbes eredményei azonban a felvilágosodás kettős természetfogalmán belül maradnak, a társadalmi cselekvés elmélete hiányában, a társadalmi objektivációkat, normákat, intézményeket a „természetes” hajlamokból vezeti le.<sup>34</sup>

Hobbes radikálisan szakított a természetjogi konstrukciókkal, ugyanakkor Locke visszatérése ehhez a megoldáshoz nem jelentett tradicionalizmust, hiszen a természetjogi követelményei a polgári társadalom szféráját írják körül; „Locke megoldása ugyan ‚ideológikusabb’, hamisabb, mint Hobbes realizmusa, tartalmilag mégis (vagy épp ezért) jobban megfelel a polgárság érdekeinek”.<sup>35</sup> Locke-nál a természetes ember már eleve társadalmisultán jelenik meg, a tulajdon és a család már a természeti állapotban létezett. Filozófiája „a saját munkát nyilvánítja az eredeti tulajdoni jogcímmek, . . . a saját munka eredményének tulajdonát pedig a polgári társadalom alapvető előfeltételének. A saját munka által való elsajátítás törvényét előfeltételezve . . . magától táruul fel a forgalomban a polgári szabadságnak és egyenlőségnek e törvényre alapozott birodalma.”<sup>36</sup>

Locke-nál a munka a természetjogi konstrukció részeként jelenik meg. Felfogása kiindulópontja a munkaértékelméletet és a polgári társadalom törvényeit természeti törvényként kidolgozó klasszikus politikai gazdaságtannak, azonban nála a munka a természeti

<sup>31</sup> MEM 2, 116. o.

<sup>32</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. II. Bp. 1977, 315. o.

<sup>33</sup> Uo. 316. o.

<sup>34</sup> M. Riedel: *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*. Berlin 1970, 30–32. o., Habermas, i. m. 28–74. o.

<sup>35</sup> Sajó András: A keresztény államtól a *Leviatánig*. *Világosság*, 1977/8–9.

<sup>36</sup> *Nyersfogalmazvány* II, 369. o.

követelményeknek való megfelelést jelenti, s ezzel elvész sajátos antropogenetikai értéke.<sup>37</sup> A természeti állapotban mindenki maga birtokolja saját „végrehajtó hatalmát” tulajdona védelmére, a természeti állapot nem politikaelőtti, csupán öngazgató jogállapot. Az ekkor meglévő szabadság mindent társadalmi berendezkedés tökéletességének mércéje, ugyanakkor a természeti állapotot fel kell váltania a „civilizált” állapot jobban funkcionáló intézményeinek, az államhatalomnak és jogrendnek, melyeknek feladata a természeti állapotban élvezett szabadságok tökéletesebb biztosítása, és funkcionálásuk közben rászorulnak a polgári társadalom tagjainak konszenzusára.<sup>38</sup>

Locke számára az ember csak annyiban a polgári társadalom tagja, amennyiben magántulajdonnal rendelkezik, ennek következménye a „labouring poor” kiszorulása a társadalomból, ami egyébként jellemző a XVII–XVIII. század politikai gondolkodására, az egalitárius eszmék csak később, a francia forradalom hatására jelentkeznek.<sup>39</sup>

A dolgok eleve meglévő természetes rendjéből nő ki a tulajdon és forgalom védelmére szolgáló állam képe, „az állam a polgári társadalom mellett és rajta kívülálló különös létezéssé vált, de nem más, mint annak a szervezetnek formája, amelyet a burzsoák tulajdonuk és érdekeik kölcsönös biztosítására mind kifelé, mind befelé szükségszerűen maguknak adnak”.<sup>40</sup> Az állam Locke-nál a polgári társadalom „természeti” állapotát kiküszöbölő „civilizációt” jelenti, tevékenységi területe korlátozott, a polgári társadalom tagjai saját érdekükben követik a „természet” törvényeit, a politika tevékenysége csak a természetes érdek hatásmechanizmusát helyesbítheti. Locke elismerte az állam önálló, a polgári társadalomtól független szerepkörét, azonban a polgári társadalom érdekeit eléggé közvetlenül írta át a politikumba, s így botcsinálta elődjévé vált az éjjeliőr-állam későbbi híveinek.<sup>41</sup>

Míg a természeti állapot képe Hobbesnál csupán gondolati konstrukció, addig Locke-nál kettős jelentést kap. Egyrészt gondolati modell a polgári társadalom számára, ahol kifejlődnek a társadalmi berendezkedés alapelvei, másrészt egy kezdetlegestől a civilizált állapot felé haladó történeti fejlődés kiindulópontja, amelynek maradványai Amerikában még fellelhetők.<sup>42</sup> Ez utóbbi felfogást mint történetfilozófiai alapvetést fejleszti tovább a „skót felvilágosodás” iskolája (A. Smith, J. Millar, Ferguson). A természeti állapotot itt már egyértelműen szembeállítják a civilizálttal, az állam pedig csak a primitív társadalmak „civil society”-vé történő átalakulásával jön létre.<sup>43</sup> A polgári társadalom elméleti modellje fokozatosan szabadul meg „természeti” burkától, és válik a társadalmiság öntörvényű területévé, a skót iskola képviselői már a szakosodó társadalomtudományok előfutárai (néprajz, közgazdaságtan), A. Smith pedig a munkaértékelmélet kidolgozásában való részvételével a marxi társadalomelmélet közvetlen elődei közé tartozik.

<sup>37</sup> Marx: Értéktöbblet-elméletek I. *MEM* 26/I, Bp. 1976. 331. o., Riedel, i. m. 46–47. o., P. Salvucci: *Adam Smith politikai filozófiája*. Bp. 1976, 120–121. o.

<sup>38</sup> Medick, i. m. 64–70. o.

<sup>39</sup> W. Euchner: Repräsentation, Eigentum und Herrschaft. *PVS*, 1975/4., Ch. Hill: *Az angol forradalom évszázada*. Bp. 1968, 146., 244. o.

<sup>40</sup> *MEM* 3, 74. o.

<sup>41</sup> Medick, i. m. 131–133. o.

<sup>42</sup> Medick, i. m. 64–97., 116–134. o., Heller, i. m. 629–630. o.

<sup>43</sup> W. Eichhorn: „Bürgerliche Gesellschaft”. *Philosophisches Wörterbuch* I, Leipzig 1971, 234. o., Fr. Bülow: „Gesellschaft” *Wörterbuch der Soziologie* I, Frankfurt am Main 1973, 287. o.

A skót iskola jelentős előrelépést jelentett a polgári társadalom szférájának vizsgálatában, mégsem maradt ment a tőkés termelés historizálásától. Bár A. Smith nem lépett a fiziokraták nyomdokába, akik a természetes erőforrásokat helyezték előtérbe, mégis „minden terméknek és tevékenységnek csereértékké való feloldása előfeltételezi egyrészt a személyi (történelmi) függőségi viszony feloldódását a termelésben, másrészt a termelők mindenoldalú függőségét. . . amit Smith igazi XVIII. századi módon a történelemelőtti időkbe helyez; ami szerinte megelőzi a történelmet, az éppenséggel terméke ennek.”<sup>44</sup> Smithnél a primitív társadalmak különböző fokozatain keresztül – melyeknek megkülönböztetése az anyagi termelés módján alapszik (vadász, pásztor) – a „civil society” létrejöttével megváltozik a társadalom intézményes szférája is. A kezdetben csupán társadalmi alárendelést (subordination) felváltja a politikai uralom (civil government) formája. Smith nagy súlyt helyezett a gazdaság fejlődésének történelemformáló erejére, de távol állt tőle az intézményektől függetlenített gazdasági fejlődés elképzelése.

A skót iskola gondolkodói előtt nem maradt rejtve a polgári társadalom kifejlődésének ambivalens jellege, ami egyrészt a civilizáció és gazdagság magas fokát, másrészt a „labouring poor” nyomorát és züllését hozza magával. Azonban a felismert ellentmondások ellenére is igenlik ezt a fejlődést, bízva negatív következményei meghaladásának lehetőségében, Smith szerint a polgári társadalom egyéneinek egyenlő esélyeit a politika beavatkozása biztosíthatja. Többen is felhívták a figyelmet arra, hogy a smithi gazdaságelmélet az „invisible hand” (láthatatlan kéz, amely az individuumok által nem is tétélezett célok felé viszi őket) jelenségének ellenére sem jelentett „prestabilizált” harmóniát, amely teljes mértékben nélkülözheti a politika rendező funkcióit.<sup>45</sup> Smith távolról sem volt az a könnyed optimista, akinek a későbbi liberalizmus őt beállította. Társadalomelméletét Newton módjára az objektív természettörvények alapjaira kívánta állítani, azonban megvolt nála a természetjogi konstrukció is, amely a társadalmi berendezkedések fejlettségének mércéit szolgáltatva, ennek alapján gyakorolta merkantilizmus-kritikáját, melynek éle elsősorban az államhatalomnak a gazdaságilag erősebbek különös érdekei által történő monopolizálása ellen irányult (government of shopkeepers). Az államnak a „pártatlan bíró” szerepét kell betölteni, de ha a „commercial society” körülményei között a kereslet-kínálat mechanizmusa által veszélyeztetett gyengébb érdek védelmére van szükség, a szociális kérdések megoldására jogosult az állami beavatkozás.<sup>46</sup>

A társadalom és állam viszonyának a XVII–XVIII. századi angol gondolkodóknál kialakult szemlélete a XIX. századi liberalizmus elődkereső buzgalomával ellentétben nem nyújtja az éjjeliőr-állam később is csak erőltetetten kialakított képét.<sup>47</sup> Hobbes, Locke, Smith egyaránt a polgári társadalom ellentmondásosságából fejtik ki az állam mint önálló, intézményes konfliktusmegoldó mechanizmus szerepét. „A közösségi és illuzórikus közösségi érdekekkel állandóan valóban szembeforduló különérdekek gyakorlati harca is szükségessé teszi, hogy az illuzórikus ‚általános’ érdek mint állam gyakorlatilag közbelépjen és megfékezze őket.”<sup>48</sup> Az államban intézményesített erőszak biztosítja az érdekek szabad

<sup>44</sup> *Nyersfogalmazvány* I. 73. o.

<sup>45</sup> Polányi, i. m. 214. o., Salvucci, i. m. 19., 21–29., 127–128. o., Medick, i. m. 238. o.

<sup>46</sup> Medick, i. m. 261., 289., 298., o., Salvucci, i. m. 14–15., o., Ballesterm, i. m.

<sup>47</sup> Hobsbawm, i. m. 253–254. o.

<sup>48</sup> *MEM* 3, 34. o.

figyelembevételén alapuló, depolitizált társadalmi szférát, amely az állam működését „szerződéses” konszenzusával legitimálja. Ez azonban egyáltalán nem jelenti az állam és a politikai intézményesülés „eszközként” történő felfogását a társadalom felől, ami az angolszász fejlődés második vonulatának, az észak-amerikai gyarmatok politikai gondolkodásának sajátossága.

A gyarmatokon, ahol a „polgári társadalom nem a feudalizmus alapzatán fejlődött ki, hanem önmagától kezdődött, és a társadalom nem egy évszázados mozgalom túlélő eredményeként jelenik meg, hanem egy új mozgalom kiindulópontjaként, az állam, minden korábbi nemzeti alakulattól eltérően, eleve alá volt rendelve a polgári társadalomnak”. „A modern állam legkiteljesedettebb példája Észak-Amerika.” E fejlődés álláspontjáról „a polgári társadalom Angliában nem tisztán, nem fogalmának megfelelően, nem önmagával adekvátan létezik”, itt „gátolták és csorbították a feudális időszak hagyományozott korlátai”. Az itt kialakuló elméletekben „a hagyományos, nem magának a polgári társadalomnak az öléből sarjadó befolyásoknak a természetes viszonyokra való zavaró behatása... végső soron az államnak a polgári társadalomra gyakorolt befolyására, túlkapásaira, beavatkozásaira redukálódik.” „A polgári viszonyok önmagukban tekintve, azaz az állami befolyások elvonása után, valóban mindig a polgári gazdaság harmonikus törvényeit fogják igazolni.”<sup>49</sup> Locke és Smith elméletének újjvilágbeli adaptációjában a természeti és a társadalmi állapot megkülönböztetése helyére a társadalom és az állam megkülönböztetése lép. A kormányzat „egy nemzeti társulás, amely a társadalom elvei szerint működik”, a kormányzat „out of society” (kívül van a társadalmon), „csak egy kis részét alkotja a civilizált életnek” (T. Paine).<sup>50</sup>

A társadalom, az árutermelő gazdaság rendszere természetes harmóniában létezik, ha szabad a kormányzat beavatkozásaitól. Az állam a legjobb alkotmány mellett is csak szükséges rossz. „A társadalmat szükségleteink, az államot pedig gyengeségünk hozza létre” (T. Paine). Ha a társadalom meg tudná magát szervezni, nem volna szükség az államra. A gazdasági növekedés spontánul hozza magával a civilizáció és erények növekedését, és a társadalom javulásával párhuzamosan az állami funkciók csökkenését.<sup>51</sup> A klasszikusok ilyen interpretációja, amely csak két lehetőséget enged meg: „société libre, gouvernement simple” vagy „société contrainte, gouvernement compliqué” (Bastiat), (szabad társadalom, egyszerű kormányzat illetve korlátozott társadalom, bonyolult kormányzat)<sup>52</sup>, az európai liberalizmus historizáló illúziója. Mint Marx megjegyzi „a harmonies économiques utolsó menedéke az állam, amit eredetileg e harmóniák egyetlen békebontójának neveztek”.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> *Nyersfogalmazvány* I, 2–3. o.

<sup>50</sup> S. J. Wolin: *Politics and Vision*. London 1960, 130., 313. o.

<sup>51</sup> Habermas: *Naturrecht und Revolution*. Uo. jelzett kiad.

<sup>52</sup> Wolin, i. m. 291. o.

<sup>53</sup> *Nyersfogalmazvány* I, 4. o. Az USA politikai gondolkodásában is már korán megjelenik az állami gazdaságpolitika követelése, a smithi gazdaságmélet kritikájával együtt. (Cl. von Braunmühl, i. m. 311. o.)

Az angol fejlődéstől eltérő problémákat vetett fel a francia polgárosodás; Angliában a felemelkedő burzsoázia és a polgárosodó nemesség kopromisszuma megmutatkozott az angol államszervezet és jogrend sajátos tradicionalizmusában, a „peaceful change” útján fejlődő angol burzsoázia elutasítja azt a radikális politikai ideológiát, amelyet a francia felvilágosodás alakít ki. Franciaországban a forradalom teljesen szakított a múlt hagyományával, ideológiájával, az eddigi polgári fejlődésekkel szemben politikai „A nagy francia forradalom a burzsoázia harmadik felkelése volt, de az első, mely teljesen ledobta magáról a vallási köpenyt, és melyet leplezetlenül politikai vonalakon vívtak meg.”<sup>54</sup>

A polgárosodás eltérő volta nyomot hagyott a „societas civilis”-nek „civil society”-vé, illetve „société civile”-lé történő átalakulásában is. Míg a XVII. századi „vallási” polgárháborúk után „forradalom nélkül”, a „peaceful change” útján fejlődő angol burzsoázia a societas civilis tradicionális kategóriájából a civil society, a politikai gazdaságtan „homo oeconomicus”-át teremti meg, a francia fejlődés a feudális abszolutizmus kritikájával és a polgári társadalom utópiáival egy „homo politicus”-okból álló citoyen közösség, a klasszikus polgári nemzetkoncepcióhoz vezető société civile megalapozását készíti elő.<sup>55</sup>

Diderot Enciklopédiája szerint, „société qui embrasse tous les hommes” (társadalom, mely minden embert magában foglal), a société civile nem más mint corps politique, azaz a polgári társadalom egy az egész népeiséget magában foglaló politikai közösség. A société mellett álló hivatkozások „cité, citoyen, état, nation, peuple” címszavaira, jelzik azt a logikát, amellyel a polgári társadalom újból politikai közösséggé válik, az abszolutizmus szemléletében a peuple azonos jelentéktelenségre ítélt társadalmából a francia forradalom deklarálja a citoyenek közösségét jelentő modern nationt. Ezek a jelentésváltozások jelentkeznek a harmadik rend gyűlésének 1789. júniusi vitájában; itt Mirabeau azt javasolja, hogy nevezzék magukat „représentants de peuple français”-nak, de a többség tiltakozott az abszolutizmusban lejáratott peuple ellen, s így jött létre az „assemblée nationale” terminus. „A francia forradalom első ízben deklarálta azt a felvilágosodás eszmevilágában, Voltaire és Rousseau írásaiban érlelődő koncepciót, hogy a nation egyfajta corps politique, azaz a történeti keretek közt összefüggő állampolgároknak a nemzetgyűlésben képviselt újszerű politikai társulása, a szuverenitás birtokosa, a „nemzeti állam” elvi forrása.”<sup>56</sup>

Egyszerűsítés az angol és a francia fejlődés különbségét a homo oeconomicus és a homo politicus címszamaival jelölni, a reprezentatív kormányzat elméleti előkészítése az angol fejlődés szerves része (Locke), és Franciaországban is megjelenik a polgári társadalom liberális felfogása (Condorcet, Turgot). Azonban az államnak a magántulajdon és az árucserre védelméből történő angolszász levezetései nem mutatják a „politika elvének” azt a kidolgozottsági fokát, amelyet a francia fejlődésben elér. Az angolszász gondolkodásban a politika az állam előtt meglévő természetes rend törvényein alapul, a politikáló közvélemény feladata az állami aktusoknak a természetes rend előírásaival történő egybevetése, és konszenzusuk ennek eredményétől függő biztosítása az államhatalom számára. A

<sup>54</sup> MEM 21, 597–603. o.

<sup>55</sup> B. Groethuysen: *Philosophie la Révolution française*. Paris 1956, 189–199. o., Habermas, i. m.

<sup>56</sup> Szűcs, i. m. 219. o.

„volonté de tous” (a mindenki akarata), a polgári társadalom „atomisztikája” itt nem transzformálódik a politika elvét jelentő „volonté générale”-lá (közakarat).

Rousseau-nál középponti kérdés volt a bourgeois és a citoyen elválása, és ennek a politikum közvetítésével történő felszámolása. A civilizáció fejlődése a természetes embert, aki a természeti állapotban – ez Rousseau-nál pusztán elméleti konstrukció – semmi mást nem tett, mint megvalósította „emberi természetét”, kettészakítja homme-ra és citoyen-re. A nevelés kezdetén el kell döntenie, hogy a természetit vagy a társadalmi nyomják-e el az emberben, embert vagy állampolgárt kívánnak nevelni, a kettő ugyanis összeegyeztethetetlen. Aki természetes érzelmeit meg kívánja őrizni a polgári társadalomban, lehetetlenre vállalkozik, sem polgár, sem ember nem lesz igazán. A polgári társadalomban, amely minden pozíciót előre meghatároz, az egyéneknek kell a társadalomban meglévő elvárásokhoz idomulniuk, nem válhatnak olyan abszolút egésszé, ami csak az önmagához hasonlókhöz viszonyuló természetes ember sajátja; itt minden ember egy közös nevezőhöz, a társadalomhoz való viszonytól válik függővé.<sup>57</sup> Rousseau társadalomkritikája, amely később a jakobinizmus elméleti alapját adja, maga is polgári, de kispolgári talajon áll. Esménye a független individuális kisárutermelők társadalma, ahol senki sem szorul a bérmunkára, hanem magát és családját mindenki el tudja tartani.<sup>58</sup>

Erről az álláspontról adja az abszolutizmus és a modern államiság kritikáját. A modern városi polgárt (bourgeois) tévesen azonosítják a honpolgárral (citoyen), a franciák helytelenül hiszik magukat citoyeneknek, a szabad politikai közösségek tagjait nevezhetjük csak így, ezért nem alkalmazható ez a francia király alattvalóira. A haza és a honpolgár kifejezéseket ki kellene törölni a modern nyelvekből, hogy ne vezethessenek ilyen félreértésekre.<sup>59</sup> Az állampolgár kifejezés csak az ókor városállamainak, illetve az újkori városköztársaságok tagjainak lehet az elnevezése, Rousseau szerint valódi politikai közösség csak viszonylag kis terjedelemben jöhet létre, állandó harcban a partikuláris érdekek kibontakozása ellen, a tulajdon és az erkölcsök szigorú szabályozásával.<sup>60</sup> A politikai közösséget Rousseau „bornírt”, korlátozott terjedelmet reprodukáló módon képzei el. Ez a politikai közösség képes a homme és citoyen újraegyesítésének végrehajtására, „a társadalom valamennyi tagja minden jogával együtt beleolvad az egész közösségbe”. „A társulásnak ez a ténye a szerződő magánszemélyek helyébe egy erkölcsi össz-személyiséget hoz létre, ez annyi tagból áll, ahány szavazata van a testületnek, mely ezzel a ténnyel nyeri el egységét, közös én-jét, életét és akaratát.”<sup>61</sup> A bourgeois megszűnt, és megmarad az egymással kibékült homme és citoyen, egy minden ízében politikai társadalom, amelyben az autonóm magánszféra, az államtól emancipált polgári társadalom számára semmi hely sincs.<sup>62</sup> A természetes rend begyreállítása Rousseau alapvető törekvése, azonban ezt nem vezeti el angol mintára közvetlenül a polgári társadalom spontán érdekmechanizmusából, hanem a politikai élet közvetítésével kívánja létrehozni. A ter-

<sup>57</sup> Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Bp. 1965. I. könyv.

<sup>58</sup> N. Poulantzas: *Politische Macht und gesellschaftliche Klassen*. Frankfurt am Main 1975, 176–177. o.

<sup>59</sup> Rousseau: *A társadalmi szerződés*. Bp. 1958. 100–102. o.

<sup>60</sup> Ludassy Mária: *Az ész államáig és tovább*. Bp. 1979. 64–84. o.

<sup>61</sup> Rousseau, i. m. 100., 101–102. o.

<sup>62</sup> Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Jelzett kiad. 143. o.

mészertes rend autonóm érvényesülése helyett itt a „politika elve az akarat” (Marx) szerepe lép előtérbe.

Rousseau kortársai, a fiziokraták, bár a modern közgazdaságban úttörői közé tartoznak, de nem ismerték fel a társadalmiságnak a munkatevékenységen alapuló önálló jellegét, belül maradtak a felvilágosodás kettős természetfogalmán; „azt tartották, hogy mind a természetnek, mind a társadalomnak van egy a gondviselés által létrehozott rendje, a természetes rend (ordre naturel). Mechanikai mozgásra vezetve vissza mind a természeti, mind a társadalmi folyamatokat, a gazdasági törvények náluk beletorkollanak a világmindenség egyetemes törvényeibe. Innen is az irányzat elnevezése: fiziokrácia.”<sup>63</sup>

A gazdaság törvényei megismerhetőek, érvényesülésüket a politika elősegítheti, de a polgári társadalom öntörvényű terület. Számukra nem jelent problémát a citoyennek az abszolútizmusban történő felszámolása, a természetes rend védője a monarcha, azonban a természetes rend törvényeibe való bepillantást a „publique éclairée” (felvilágosodott közvélemény) közvetíti; a gazdaság ideális rendjét az emberi értelemmel, a felvilágosult magánemberek közvéleményének kell felismernie és az abszolútista államnak megvalósítania, az uralkodó és a közvélemény kölcsönhatásából keletkező elvek alapján. Az ordre naturel a politika közvetítésrendszerén keresztül válhat csak az ordre positif-fé, a természetjogot a törvényhozásnak kell pozitív joggá emelni. A természeti és társadalmi szférák differenciálatlansága ellenére, felismerik a politikai tevékenység autonóm szerepét a spontán érdekméchanizmus érvényesülése mellett.<sup>64</sup>

Jellemző, hogy A. Smith, aki a fiziokraták tanítását továbbfejlesztve a munkaértékelmélet megalapozásával – bár ellentmondásosan, az embernek a természettől fogva meglévő, cserére való hajlamából vezeti le a munkamegosztást, de az ennek következményeként létrejövő társadalomban meglátja a természettől való éles elkülönülést<sup>65</sup> – előrelépett a „második természet” önálló voltának felismerése felé, maga is elfogadott bizonyos mérvű állami beavatkozást. De a gazdasági életet szerinte „az ember saját helyzetének megjavítására irányuló törekvése”, az érdekek spontán játéka kormányozza, az uralkodó vagy a tőkések kollektív bölcsessége nem kell, hogy öröködjék a gazdasági élet természetes rendje felett.<sup>66</sup> A kapitalizmus eltérő fejlettségén túl megmutatkozik ebben a nemzeti kapitalizmusok eltérő fejlődése is, a társadalom és az állam viszonyának eltérő felfogásában az angol és a francia fejlődések között rejlő különbség.

Míg Angliában az elméletben az állam el van különítve a társadalomtól (the government out of society), Franciaországban egy a társadalomra alapozó államról és államilag szabályozott társadalomról van szó (corps social-société politique).<sup>67</sup> „A fiziokraták filozófiája nem annyira a gazdasági életre, mint inkább az államra és a társadalomra mint egészre vonatkozott”. „Az az egység, amelyre az ordre naturelben működő önszabályozás vonatkozott, nem a gazdasági rendszer volt, hanem az emberi társadalom mint egész.”<sup>68</sup> „Az állam és a társadalom berendezkedése a politikai álláspontokról tekintve nem két

<sup>63</sup> Mátyás, i. m. 22. o., vö. Polányi, i. m. 210–211. o.

<sup>64</sup> Habermas, i. m. 140–141. o.

<sup>65</sup> Mátyás, i. m. 31. o.

<sup>66</sup> Uo. 33. o.

<sup>67</sup> Habermas: Naturrecht und Revolution. Uo. Jelzett kiad.

<sup>68</sup> Polányi, i. m. 211., 212. o.

különböző dolog.”<sup>69</sup> Az eltérő álláspontok a polgárosodás eltérő voltának következményei. Míg Angliában változatlanak tűnő intézményes keretek (állam, jog) biztosítják a tőkés termelés létrejövését és fejlődését, Franciaországban az intézményes szférát egy csapásra, forradalmi módon alakítják át. Ehhez kapcsolódik a természetjog és a filozófia eltérő szerepe is. Míg a francia forradalom törvényhozásának az a feladata, hogy a természetjogot pozitív joggá emeljék, és a „filozófusok igazságát deklarálják” (Sieyès), addig Angliában a vallási köntösben lezajló polgárháború után, a „peaceful change” kontinuitásszerű fejlődésével, a jogrend és államszervezet tradicionalizmusa mellett, a természetjognak pozitív joggá emelése nélkül biztosított a gazdaság „természetes” rendjének érvényesülése.<sup>70</sup>

#### IV

Az egymástól lényegesen különböző angol-francia fejlődés közös vonásokat mutat az eltérő német fejlődéssel szemben. „A franciák és az angolok legalább megmaradnak a politikai illúziónál, amely még a legközelebb áll a valósághoz, a németek viszont a ’tisztaszellem’ tartományában mozognak”, mégis bár a „franciák és angolok, először írtak történelmi műveket a polgári társadalomról”,<sup>71</sup> csak a polgári társadalom „természet-történetét” írják meg, a „tevékeny oldalt”, a munkatevékenység centrális szerepén alapuló „második természet”, a természettől elvált önálló társadalmiság elméletét a német idealizmus hozza létre.

Itt következik csak be radikális szakítás a felvilágosodás kettős természetfogalmával. A felvilágosodás természetjogi szemlélete „az ember veleszületett, automatikusan birtokolt, minden egyénben eleve meglévő történetfeletti, belső lényegével operált”. . . „amely lehetővé tette ugyan” antropológiai demokratizmusával „valamennyi ember szabadságának és egyenlőségének deklarálását, de nem futhatott ki valóságos társadalomszemléletre”. „A klasszikus német filozófia – elvont öntudattá transzponálva a magánembert – átváltott a történetfilozófia vágányára, az ember lényegét történetiségében ragadta meg, de egyben objektivációi felülkerekedését fogalmazta meg vele szemben, amelyek elszabadultak, s ’saját’ történetük önálló futása inkarnációjának tekintették az embert.”<sup>72</sup>

A német fejlődésnek az a paradoxona, miszerint az „elkészt” polgári fejlődés bizonyos szempontból adekvátabb, magasabb szintű elmélet kidolgozását teszi lehetővé, végigvonul a *societas civilis* átalakulásának utolsó, a *bürgerliche Gesellschaft* létrehozását eredményező szakaszán. Az angol-francia felvilágosodás államelméleteinek „szerződéses” konstrukciói – bár a polgári társadalomról kialakított képük előfeltételezi a tradicionális, a társadalmi berendezkedés és politikai berendezkedés azonosságát jelentő állapot felbomlását, az árutermelők magánautonómiáját, és az erőszak monopóliumával rendelkező politikai államot – mégsem tudták igazán kategoriális különbséggé emelni az állam és

<sup>69</sup> MEM 1, 400. o.

<sup>70</sup> MEM 20, 600–601. o., Habermas, i. m., Groethuysen, i. m., Ludassy Mária: *Megvalósítjuk a filozófia ígéreteit*. Bp. 1972., A természetes erények és a mesterséges igazság. MFSZ 1976/3, 419–421. o.

<sup>71</sup> MEM 3, 42., 29. o.

<sup>72</sup> Ágh Attila: *A materialista történetfelfogás születése*. Bp. 1974, 141–142. o.

társadalom elválasztását. A felvilágosodás „néma”, természeti általánosságként felfogott „emberi természete” alapján az állam az egyesek megegyezésének függvényévé vált. Az antropológia individuális „demokratizmusa” alapján lehetetlen volt megfogalmazni az állam mint objektiváció valóságos specifikumát, az egyének akaratától való függetlenségét, „általánosságát”, az államiság modern formáját, a társadalomtól való elválást.<sup>73</sup>

Hegel liberalizmus és polgári demokrácia kritikája, elméletének politikailag konzervatív jellege, tudományosan éppen ellenkező eredményre vezetett, társadalomfelfogásának az angol-francia felvilágosodás fölötti fölényét éppen az teszi lehetővé, hogy kevésbé demokratikus alapokon nyugszik. „A történelemben olykor előfordulhatnak ilyen paradoxonok. Ebben az esetben a paradoxont mindenekelőtt az szüli, hogy az összeütközés tisztán ideológiai területen zajlik, és hogy a demokrácia, a németországi demokratikus forradalom mellett vagy ellen való állásfoglalás viszonylata politikailag nem lehetett időszerű”<sup>74</sup>, írja Lukács György Hegelnek Fichtéhez való viszonyáról, akinek filozófiája ugyancsak a felvilágosodás radikális antropológiáján alapult. Lukács ebben a művében kimutatja, hogy a hegeli filozófia nagy eredményei, a munka szerepének felismerése és a polgári társadalom elmélete, részben a fiatal Hegel demokratikus politikai nézeteinek feladásával (az antikvitás végleges letűnésének, megvalósíthatatlanságának felismerése, és a modern polgári társadalom igénye) függnek össze. Hegel filozófiája, a bürgerliche Gesellschaft elmélete azonban csak a Marx előtti német polgári gondolkodás fejlődésének lezárása, és magában hordozza ennek ellentmondásait. A „német mizériával” való teljes szakítás már egy új értékrend – az „emberi emancipáció” – alapjáról történik.

A német fejlődés jellemzője az angol-franciával szemben az „elkésettség”. A középkorban gyökerező történeti folyamatok következtében nem alakul ki egységes nemzet-állam, és az egyes partikuláris államterületeken belül hajtják végre a feudális abszolutista állam, a centralizált bürokratikus intézményi állam (rationales Anstalt) létrehozását. A német polgárosodás a törpe abszolutizmusok keretein belül kispolgári jelleget ölt, és az állami bürokrácia közvetítette egységes „alattvalói” tudat révén idomul a feudális állapotokhoz. A francia forradalom hatására kibontakozó „felülről való forradalom” (Hardenberg) a felvilágosult abszolutizmus révén nyit államilag ellenőrzött és engedélyezett utat a

<sup>73</sup> A klasszikus német filozófia, jelesen Hegel felfogásának az angol–francia felvilágosodás állam- és társadalomszemléletével szembeni újdonságát jól mutatják a következő sorok: „Szabadság és egyenlőség azok az egyszerű kategóriák, amelyekben gyakran összefoglalták azt, ami állítólag alpmeghatározása, végső célja és eredménye az alkotmánynak.” „Ami mindenekelőtt az egyenlőséget illeti, az az ismert tétel: minden ember természettől fogva egyenlő, azt a félreértést tartalmazza, hogy a természetet összetévesztik a fogalommal; azt kell mondani, hogy ellenkezőleg, természettől fogva az emberek csak egyenlőtlenek.” „Hogy pedig ez az egyenlőség létezik . . . ez oly kevésbé természettől fogva van, hogy inkább csak terméke és eredménye a szellem e legmélyebb elve tudatának és e tudat általánosságának és kialakulásának.” „Semmi sem vált ismertebbé, mint az a felfogás, hogy mindenkinek korlátoznia kell a maga szabadságát a többiek szabadságára való tekintettel – hogy az állam e kölcsönös korlátozás állapota, a törvények pedig korlátozások. Az ilyen felfogásokban a szabadságot csak esetleges tetszésnek és önkénynek tartják.” Hegel: A szellem filozófiája. *Enciklopédia* III, Bp. 1968, 539§. „Ha az államot összetévesztik a polgári társadalommal, s rendeltetését a tulajdon és a személyes szabadság biztonságában és védelmében látják, akkor az egyes embereknek mint olyanoknak az érdeke a végső cél, amely egyesíti őket, ebből pedig éppúgy következik, hogy az ember tetszésétől függ, tagja-e az államnak.” Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Bp. 1971. 258 §.

<sup>74</sup> Lukács György: *A fiatal Hegel*. Bp. 1976. 299. o.

polgárosodáshoz. A 48-as forradalom bukása után a német egyesítést a porosz állam hajtja végre, és az új államkeretek közt végbemenő intenzív iparosítás a modern bürokráciát a porosz bürokrácia hagyományaira építi.<sup>75</sup> „Az abszolút monarchia korszakában – amely itt legelnyomorodottabb, félig patriarchális formájában jelentkezett – az a különös szféra, amelyre a munka megosztása révén a közügyek igazgatása hárult, abnormis függetlenségre tett szert, amelyet a modern bürokráciában még tovább vittek.”<sup>76</sup>

A polgárosodás ilyen keretek közt pusztán „gazdasági” jelleget kapott, „a polgárt munkára teremtették, nem uralkodásra, az államférfi feladata pedig az uralkodás” (H. Baumgarten). „A német Arisztotelész, aki Politikáját a mi állapotainkból akaróna meríteni, műve élére ezt írta: „Az ember társas, de teljességgel apolitikus állat. A polgárságnak ezt az apolitikus jellegét a német nyelv is tükrözi, a „Bürger” fogalmán belül nem válik szét a bourgeois és a citoyen jelentése, a politikai hatalom és a polgárok közötti viszonyt az „Untertan” (alattvaló) kifejezés jelöli, az „állampolgár” szót a hivatalos nyelvben először csak az 1848-ban kiadott „Die Grundrechte des deutschen Volkes”-ban tűnik fel először.<sup>78</sup>

A német liberalizmusban a polgárság politikai mozgalmán is megmutatkozik az elkésetttség: „Kiemelték már, hogy a német fejlődés különbsége az angolszásztól a XIX. században azzal jellemezhető, hogy itt a demokratikus gondolatnak a liberalizmussal szemben kellett érvényesülnie. . . A 48-as forradalom kudarca után a német liberálisok mindjobban a félig-meddig abszolutisztikus, a feudálisok vezető szerepére épülő államhatalom védelme alá helyezkedtek, tevékenységük egyre inkább a tisztán gazdasági tevékenységre korlátozódott. A nemzeti liberalizmus és a konzervativizmus közötti különbséget a 'gazdálkodó' polgárság és a 'politizáló' nemesség közötti munkamegosztás jellemzi.”<sup>79</sup> A német liberalizmus szembekerülve a negyedik rend emancipációjával, a munkásosztály önálló politikai jelentkezésével, a munkásmozgalom ellen a repressziót és szociálpolitikát egyaránt biztosító állam védőszárnyai alá menekül.<sup>80</sup>

A német fejlődés elkésetttsége következtében a XVIII. században a tőkés termelés csak igen szerény mértékben jelentkezhetett. A gazdaság és társadalom tradicionális szerkezete változtathatatlanak tűnt. A societas civilis klasszikus kategóriája szívósan fennmarad a politikai gondolkodásban. „Az emberi társadalom . . . polgári, vagy házi társadalom (bürgerliche oder häuslich) . . . a polgári társadalom nem jelent mást, mint a házi társadalmak egyesülését.” (Ch. Thomasius 1725) „Az állam 'családok egyesülése' amely . . . örökletelesen és tulajdonként egy legfelsőbb családhoz, a dinasztíának nevezett családhoz tartozik.”<sup>81</sup> A családok egyesüléseként megjelenő államiság esetén még nem lehetett szó

<sup>75</sup> MEM 4, 38–58. o.. MEM 21, 335–387. o. Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Bp. 1974, 24–70., Poulantzas, i. m. 178–181. o., W. Conze: *Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands*. HZ, 1958/1., B. Moore, i. m. 487., 502–509., 528–535. o.

<sup>76</sup> MEM 3, 180. o.

<sup>77</sup> MEM 1, 341. o.

<sup>78</sup> MEM 3, 186. o., Kulcsár Kálmán: *A szociológiai gondolkodás fejlődése*. Bp. 1971. 110. o., Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* II, Jelzett kiad., 257. o.

<sup>79</sup> R. Ebbinghausen: *Die Parteidemokratie und die Parteisoziologie*. Berlin, 1969, 22–23. o.

<sup>80</sup> H. Grebing: *Liberalismus, Konservativismus, Marxismus*. PW 70–74. o.

<sup>81</sup> MEM 1, 341. o.

valódi, az árutermelői magánszféraként értelmezett polgári társadalomról, amelyben „A polgári társadalom kiragadja az egyént ebből a kötelékből (család – Sz. M.), tagjait elidegeníti egymástól, s elismeri őket önálló személynek”: „a polgári társadalomban a család alárendelt valami, és csak az alapot veti meg, hatása már nem olyan átfogó”.<sup>82</sup>

Az abszolutizmus a „házi társadalom” szabályozásával, minden személyre mint az árucsere alanyára a magánjogi kodifikációk révén kiterjesztett jogalanyisággal jelenti a „házi társadalom” bomlásának kezdetét, a család feloldódását a polgári társadalomban; „A polgári társadalom kisebb, a természet vagy a törvény, avagy mindkettő által összekapcsolt társadalmakból és rendekből áll össze.” (Allgemeine Landrecht). Az „alattvaló” egységes fogalma kezdi felbomlasztani egy az abszolút hatalom előtt egységes polgári társadalom tagjává, általában vett államtaggá a különböző hierarchikus viszonylatokban, rendekben, családokban „szétforgácsolt” népességet; „vannak olyan alattvalók, amelyek nem polgárok, például a szolgák és az idegenek, míg mások egyben polgárok is. Azonban vannak olyan polgárok, amelyek nem alattvalók, például a monarcha.” (Scheidemantel 1782.)<sup>83</sup> A család azonban Németországban továbbra is a tradicionalizmus bástyája marad a társadalomban és a gondolkodásban egyaránt; „a család . . . a későbbiekben, amikor a megszorodott szükségletek új társadalmi viszonyokat és az emberek megszorodott száma új szükségleteket teremt, alárendeltté válik (kivéve Németországban)”.<sup>84</sup>

A polgári gondolkodás a német elmaradottság közepette való megszületésén rajta hagyta bélyegét a polgárosodás sajátos útja. Az állam szerepének kitüntetett volta következtében „az önmagáért-valóságot magasztaló nagy német koncepciók mindig készen álltak az állam istenítésére”. (T. W. Adorno) Az állam központi szerepének következtében a liberálisok, egyes szocialisták (pl. Lassalle) és konzervatívok egyaránt az államtól várják az ipari forradalom felvetette szociális problémák megoldását. Az angol ipari és a francia politikai forradalmaknak a németek csupán szellemi kortársai, az ezek felvetette konfliktusok és problémák sok esetben találó és jogosult kritikája azonban a német fejlődés eszményítéséhez, az „antibürgerliche Bürgerlichkeit” (polgárelenes polgáriasság) megjelenéséhez, a polgári demokrácia és kapitalizmus romantikus kritikájához vezetett. A nemzeti fejlődés német útja, a nemzeti tudat „kultúrnemzetként” történő számontartása és a felülről való egyesítés is a nemzetállam abszolutizálása, az állami lét fetiszizálása felé hatnak.<sup>85</sup>

Az állam és társadalom viszonyának felfogásában ez úgy jelentkezett, hogy az állam a társadalom fölé rendelt, autonóm szférává, az igazság és erkölcs székhelyévé válik, a „család és . . . társadalom úgy jelennek meg, mint a sötét természeti alap, amelyből az állam világossága meggyullad”<sup>86</sup>, a polgári élet alacsonyabbrendű materiális szféra, amely

<sup>82</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Jelzett kiad., 238. §.

<sup>83</sup> Riedel: *Der Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft” und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs*. Uo. Jelzett kiad.

<sup>84</sup> MEM 3, 30. o.

<sup>85</sup> A német gondolkodás „szűkebb értelemben vett közösségek értékeit ruházta egyes intézményekre és azok állami rendszerére”, „egy hatalmas szervezet tündökölt itt az „elsődleges csoportok” közösségi értékeivel”. Somlai, i. m. 33. o.

<sup>86</sup> MEM 1, 205. o.

fölött az állam dominál. A német gondolkodásban megjelenik a „Gemeinschaft” módjára elképzelt társadalmi integrációknak a „Gesellschaft”-tal való szembeállítás, és az eredeti egységet képviselő közösségek előnyben részesítése a dezintegráló polgári társadalommal szemben.<sup>87</sup> A különböző formában megkonstruált „Gemeinschaft”-ok biztosítják a „nép és állam”, „nép és közösség” szerves egységét, és egészen a fasizmusig továbbélő hagyományok alapjaivá lesznek.<sup>88</sup>

Ami közös bennük, az, hogy a társadalmi integráció és a politikai intézmények közötti organikus, és szétválaszthatatlan kapcsolatot konstruálva, kiiktatják a politikum, a citoyen-tudat közvetítő szerepét. A közösségnek itt egy politikumtól és társadalmiságtól megszabadított elmélete jön létre, ami a felborult klasszikus polgári értékrendből kitesékeli magát a nép közösségében feloldott polgári társadalmat is. Az eredeti egység létrehozására való törekvés a restauráció és ellenforradalom politikai gondolkodásában lesz végleg uralkodóvá, de elemei megtalálhatók a német felvilágosodás és racionalizmus talaján álló Hegel gondolkodásában is, aki bár „tudja a polgári társadalom és politikai állam elválasztottságát, de azt akarja, hogy az államon belül ennek egysége fejeződjék ki”; „a mélyebb mozzanat Hegelnél abban van, hogy a polgári társadalom és a politikai állam elválasztottságát ellentmondásosnak érzi. A hamis mozzanat, hogy beéri a feloldás látszatával és azt magának a dolognak tünteti fel.”<sup>89</sup>

A bürgerliche Gesellschaft koncepciója tehát a civil society és a société civile kategóriáitól igencsak eltérő tartalmak hordozója. Alapproblémája egy az államban integrálódó, „politikus” közösség elméletének kidolgozása. Az egyes megoldások azonban itt is széles skálán mozognak, a német felvilágosodás filozófiája ugyan megkísérli a bürgerliche Gesellschaft francia és angol minták alapján történő megkonstruálását (Kant, Humboldt, Fichte), de igazi továbblépést csak a hegeli filozófia jelent. A polgári társadalom képe Kantnál és Fichténél benne foglaltatik a morál és történetfilozófia előfeltevés- és kategória-rendszerében. „A klasszikus német filozófia idealista természetének szükségszerű velejárója, hogy nem a morális problémákat eredeztették a társadalmi élet gazdasági struktúrájából, hanem épp ellenkezőleg, a gondolkodás alapját és kiindulópontját a társadalmi fejlődésnek az emberek morális érzületeiben és tetteiben való tükröződése alkotta. Csak innen haladtak aztán tovább a polgári társadalomhoz, mint ezeknek az érzületeknek és cselekvéseknek anyagához és működési területéhez. Annak ellenére, hogy eltorzították és idealista módon a visszájára fordították a valóságos helyzetet, a morál módszertana mégis világosan tükrözi, hogy az egyes filozófusok hogyan képelték el a polgári társadalom struktúráját.”<sup>90</sup> Azonban a társadalomfilozófiának ilyen megalapozása nem teszi lehetővé a polgári társadalom öntörvényű területként történő tárgyalását.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> Brunner, i. m. 227., o., Berber: *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*. München 1973, 385–391. o.

<sup>88</sup> H. Marcuse: *Kultur und Gesellschaft* I. Frankfurt am Main 1973, 17–56. o.

<sup>89</sup> MEM 1. 279., 281. o.

<sup>90</sup> Lukács: *A fiatal Hegel*. Jelzett kiad., 171. o.

<sup>91</sup> „Fichte... a társadalomban is, akárcsak a természetben, csupán a morális ember, a 'homo noumenon' valamilyen elvont működési területét látta, olyan területet, amely a morállal szemben megmarad egyfajta elvont negativitásban, s amely így mereven és kizáró módon szembenáll a morális

Megmutatkozik ez a polgári társadalom explicit, a morál előfeltételezés-rendszerén túl is kifejtett fogalmában; a polgári társadalom a „nyilvános törvények által az Enyémét és a Tiédet biztosító társadalom”, „egy ilyen társadalomnak (societas civilis), azaz az államnak, a törvényhozásra egyesült tagjait nevezzük állampolgároknak (cives)”, az állam „egy embercsoport egyesülése jogi törvények alatt”. (Metaphysik der Sitten 1797.) Kantnál megmutatkozik a kapcsolódás a francia és az angol gondolkodókhöz, a polgári társadalomnak a tulajdon biztosításával történő megalapozása, ugyanakkor a Rousseau-féle társadalmi szerződés, a társadalmat a politika által megszervezni kívánó gondolata. Azonban ezek a kérdésfeltevések az „erkölcsök metafizikáján” belül jelentkezve, a politikát a morál szemszögéből tárgyalva, nem adnak új minőséget a polgári társadalomnak az angol-francia felvilágosodásban kialakult képéhez, dacára annak, hogy a kanti államfogalom kiindulópontja lett a német liberalizmus jogállam-konceptiójának.<sup>92</sup>

Bár a polgári társadalom és az állam kanti definíciói a societas civilis klasszikus kategóriájának felhasználásával a tradicionális egység felé mutatnak, és nem teszik lehetővé állam és társadalom elválasztását, a kanti morálfilozófia előfeltevéis-rendszerében mégis benne foglaltatik egy az államtól elválasztott, autonóm árutermelői magánszféra, az ellentétekkel terhes polgári társadalom képe.<sup>93</sup> A polgári társadalom és a vilámpolgári állapot kialakításának tudatos ágensei az uralkodók és filozófusok, a „felvilágosodás”, a transzcendens köztársaság megteremtése csak a felvilágosult abszolútizmus paternális gyámkodása mellett mehet végbe.<sup>94</sup> Kant Rousseauhoz való viszonyáról írja Hegel, jól szemléltetve ezzel a német és a francia filozófiának a polgárosodásban betöltött eltérő szerepét, hogy míg Rousseau ugyanazt az elvet az „akarat mozzanata szerint”, „gyakorlatilag, a valósághoz fordulva” fogta fel, addig Kant „inkább elméleti mozzanata szerint”, melynek „végső eredménye a felvilágosodás”. Franciaországban „A szabadság fanatizmusa a nép kezében rémissé vált. Németországban ugyanez az elv foglalta le magának a tudat érdeklődését, de elméleti módon képezték ki. Nekünk mindenféle zajlik a fejünkben és a

---

ember aktivitásával, ezért természetesen eszébe sem jut megvizsgálni e terület sajátos öntörvényűségét.” „Kantnak. . . ugyan volt némi elképzelése a polgári társadalomról. Amikor azonban a történetfilozófiára alkalmazza ezeket az ismereteket, akkor csupán tökéletesen elvont szembeállításokhoz jut el.” Az angol és francia gondolkodók (Rousseau, Smith, Mandeville) problémafelvetései nála „csak elvontabbakká váltak, anélkül, hogy bármiféle filozófiai tartalomra tettek volna szert”. Uo. 328. o. Lukács Györgynek ez a túl sommás véleménye a klasszikus német filozófia Hegel előtti alakjai, konkrétan Kant és Fichte társadalomszemléletéről mindenképpen pontosításra szorul, ugyanis mindkettőjük megítélése szempontjából nagyon fontosak állam- és társadalomszemléletük eltérő megfogalmazásai életművük egyes periódusaiban. Így például, míg a fiatal Fichte egy individualista, „atomisztikus” államszemlélethez közelálló megoldás híve, az idős Fichte Schelling és Hegel „személyfeletti” államfelfogásához kerül közel. Ugyanígy Kant bizonyos műveiben a polgári társadalom ellentéteit feloldja a jogállam fogalmában, más műveiben viszont megjelenik nála a társadalom problematikájának realistább megközelítése is. Lukácsnak abban mégis igaza van, hogy e gondolkodók nem jutottak el az államtól megkülönböztetett, öntörvényű polgári társadalom felfedezéséhez, ami Hegel érdeme. Vö. Áv. Unruh, Dogmen historische Untersuchungen über den Gegensatz von Staat und Gesellschaft vor Hegel, Lipcse 1928, 96–100. o.

<sup>92</sup> Péteri Zoltán: Új törekvések a jogállam-eszme körül. *Jogtudományi Közöny*, 1973/6.

<sup>93</sup> Papp Zsolt: Történelemfilozófia-megoldás a rendszer margóján? *Világosság*, 1972/5. Melléklet: Kétszáz éves a kanti kritizmus.

<sup>94</sup> Euchner: Demokratietheoretische Aspekte der politischen Ideegeschichte. Uo. 58–60. o.

fejünkön, amellett a német fej inkább egészen nyugodtan hordja hálósipkáját, és önmagán belül dolgozik.”<sup>95</sup>

A kanti és fichtei morálfilozófia hegeli bírálata a polgári társadalom új felfogásának alapjáról történt. Hegel és Kant különbsége a polgári társadalom francia forradalom előtti és forradalom utáni elképzelésének különbsége. Míg Kant a polgári társadalomban keletkező konfliktusokat elsősorban morális konfliktusokként ábrázolja, Hegel már a polgári társadalom, a forradalom által létrejött új szociális létezés problémáit a társadalom valóságos ellentmondásaiként elemezte. Kantnál „a polgári társadalom ‚eszméje’ semmiféle ellentmondást nem tartalmaz, azok az ellentmondások pedig, amelyek a valóságban kiütkeznek, részint abból keletkeznek, hogy a társadalmi intézményekben még nem valósították meg a polgári társadalmat, részint pedig az emberi tökéletlenségből, abból, hogy a polgári társadalom egyes tagjai még túlzottan átadják magukat az érzékiségnek”. „Ily módon a valóságos polgári társadalom minden ellentéte és ellentmondása az érzéki embernek és az erkölcsi embernek, a homo phaenomenonnak és a homo noumenonnak az ellentétére redukálódik. Ha tehát az emberek tökéletesen alávetnék életüket az erkölcsi törvénynek, akkor a társadalomban nem volna semmiféle konfliktus vagy ellentmondás.”<sup>96</sup>

Hegeltől távol áll a moralitás Sollen-jének ilyen abszolutizálása, a hegeli objektív idealizmus rendszere, a munkatevékenység központi szerepére alapozva, az emberi tevékenységből keletkező társadalmi objektivációk kölcsönhatásában, a polgári társadalom alapzatán állva tárgyalja a morális problémákat. „A jogviszonyok és államformák nem önmagukban érthetők meg, hanem éppenséggel azokban az anyagi életviszonyokban gyökereznek, amelyeknek összességét Hegel, a XVIII. századi angolok és franciák példájára a polgári társadalom néven foglalta össze.”<sup>97</sup> A polgári társadalom „differencia, amely a család és az állam közé lép”, a modern világhoz tartozik. (Jogfilozófia.) Hegel közvetlenül kapcsolódott a klasszikus angol politikai gazdaságtanhoz, nevezetesen a smíthi gazdaságtanhoz, melynek tételei jelentős mértékben befolyásolták a munkáról és a polgári társadalomról kialakított képét.<sup>98</sup>

Hegel filozófiai fejlődésében a polgári társadalom szükségszerű voltának felismerését az antikvitás reneszánszáról való lemondása kíséri, az együttjár a modern demokrácia lehetőségének tagadásával. „A modern államokban az egyes ember csak magában mint olyan szabad, és csak polgári szabadságot élvez – egy bourgeois nem pedig egy citoyen szabadságának értelmében, aminek számára nincs két szavunk. Polgári szabadság ebben a jelentésben épp az általánosnak a nélkülözése, az elszigetelés elve, de szükségszerű mozzanat, amelyet a régi államok nem ismertek.”<sup>99</sup> Hegel ugyan belátja az antik politikai közösség felelevenítésének lehetetlenségét, de őrizkedik attól, hogy magában a polgári társadalom „különösségében” lássa a fejlődés csúcát, ezt az állam általánosságának kell korlátoznia. A polgári társadalom magára hagyva a kereslet-kínálat és a szegénység-

<sup>95</sup> Hegel: *Előadások a filozófia történetéről* III. 392. o.

<sup>96</sup> Lukács Kant-képéhez lásd 91. jegyzetet.

<sup>97</sup> *MEM* 13. 6. o.

<sup>98</sup> Lukács, i. m. Salvucci, i. m. 112–140. o.

<sup>99</sup> Hegel, i. m. II. 257. o., Vö. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Jelzett kiad., Hegel: *Esz­tétika* Bp. 1974, 204–205. o.

gazdagság konfliktusait, a tulajdon nélküli csőcselék (Pöbel) megjelenését hozza magával, és az állam általánosságának kell beavatkoznia a különösség eme kicsapongásai ellen.

A polgári társadalom „dezintegráló” különös érdekével szemben a politikai intézményesülésben jelenik meg a mintegy „szisztematizáló” általános érdek. Hegel az állam és a polgári társadalom közötti közvetítésrendszer különböző fokozatait hozza létre (korporációk, bürokrácia, rendek), amelyek a polgári társadalomban létező bourgeoist az államban lakozó általánosság részesévé teszik, anélkül, hogy felszabadítanák citoyen-tudatát. A hegeli jogfilozófia marxi kritikája kiemeli a polgári társadalom és állam közvetítésrendszerének a német valósággal „kibékült” jellegét (a feudális rendek, a bürokrácia szerepe, a monarcha „természetessége” stb.), azonban ezek a hegeli filozófia elvében és nem Hegel szubjektív politikai érzületében rejlenek.<sup>100</sup>

A polgár mint bourgeois a szükségletek álláspontján van<sup>101</sup>, ezt az állapotot azonban nem a citoyen államtagok egyesülése haladja meg az állami vagy társadalmi szerződés révén; „az állam természete nem alapszik szerződés viszonyán”, „a szerződési viszony, valamint a magántulajdon viszonyainak általában belekeverése az egyénnek az államhoz való viszonyába, a legnagyobb zavarokat idézte elő az államjogban és a valóságban”, „a magántulajdon viszonyait olyan szférába vitték át, amely egészen más, magasabb természetű”.<sup>102</sup> Hegelnek a felvilágosodás filozófiáján gyakorolt kritikája, a munka mint centrális társadalmi tevékenység felismerésének álláspontjáról és a modern társadalom ellentmondásosságának alapján, lehetővé teszi a polgári társadalom „természettörténetének” lezárását. „Van egy felfogás az ember úgynevezett természeti állapotáról, amelyben az embernek csak úgynevezett természeti szükségletei vannak, s kielégítésükre csupán olyan eszközöket használ, amelyeket egy esetleges természet közvetlenül nyújt neki, a szükségletek tekintetében pedig szabadságban él. Ez a felfogás még nincs tekintettel azon felszabadulás mozzanatára, amely a munkában rejlik.”<sup>103</sup>

Hegel bürgerliche Gesellschaft-ja a munka és társadalmiság, a „második természet” az elsőtől való ontológiai elválasztása, és a polgári társadalom ellentmondásosságának felismerése alapján közvetlen elődje lesz a polgári társadalom és politikai állam, az állam és társadalom modern viszonya marxi elméletének. A felvilágosodás kettős természetfogalmától való elszakadás azonban a polgári demokrácia bírálatával, a deutscher Sonderweg dicsőítésével párosul. De ezt az ellentmondást már nem a polgári filozófia oldja meg. Ami a polgári társadalom és a politikai állam problémájának Hegel utáni továbbélését illeti, meg kell különböztetni egyfelől a polgári társadalom és politikai állam kategóriáinak, és másfelől a kategóriák tükrözte problematikának, a társadalom és állam modern viszonya kérdésének továbbélését. Ugyanis e kategóriák a hegeli jelentésükben sehol sem éltek tovább, azonban az általuk felvetett problematika a liberalizmus válságával összefüggésben születő polgári politikai szociológia és politológia központi kérdésévé vált. De ezt a folyamatot, illetve e problematikának a modern társadalomtudományok kategóriarendszerében

<sup>100</sup> Papp Zsolt, i. m., Riedel: Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Jelzett kiad., Lukács György: Adalékok az ifjú Marx filozófiái fejlődéséhez. Utam Marxhoz II. Bp. 1971. Ágh Attila, i. m. 100–125. o.

<sup>101</sup> Hegel: A jogfilozófia alapvonalai. Jelzett kiad., 190. §.

<sup>102</sup> Uo. 75. §.

<sup>103</sup> Uo. 194. §.

betöltött szerepét és jelentőségét bonyolultsága következtében itt még jelzésszerűen sem kísérlelhetem meg tárgyalni.

Ami e kategóriáknak a Hegelt követő német polgári politikai gondolkodásban való továbbélését illeti, arra jellemző, hogy itt egyes gondolkodóknál fennmaradnak ugyan a hegeli kategóriák, de a Hegel által felvetett valós problematika elvész, ellaposodik. Hegel filozófiája a német politikai gondolkodásban már eleve idegen test volt, és tradicionalizmus, melynek motívumai Hegel gondolkodásában is jelen vannak, ha egyáltalában megsérült, hamarosan regenerálódik. Hegel jogfilozófiája a felvilágosodás filozófiájának kritikája (és eredményeinek fenntartása) mellett több helyen polemizál a német restauráció államelméletével, így például Hallerral, akinek „Restoration der Staatswissenschaft”-ja a polgári társadalom elméletét az antikvitás hagyományainak helytelen felelevenítésének minősíti, az individuális természetjog és az „úgynevezett” polgári társadalom szembeállítását pedig a személyes függésen alapuló „természetes” társadalommal a helytelen ökorértelmezésből származó félreértésnek tartja. A polgári társadalom képét Hegel e társadalom megvetése ellenére is fenntartja a tradicionalizmus törekvéseivel szemben, amelyek azonban feltartóztathatatlanul törnek előre a politikában és a politikai filozófiában egyaránt.

IV. Frigyes Vilmos trónralépésével lezárult a porosz felvilágosult abszolutizmus korszaka, amely még elviselhette Hegelt hivatalos filozófusnak. Az új politika új filozófiát igényel; „a Stein-féle reformok, a szabadságharcok, a Humboldt – Hardenberg-féle alkotmánytervezetek Poroszországra a romantikus királyság, az irracionális filozófia és a keresztény állameszme Poroszországa következett. Berlin Hegel és a hegelianusok városából Schelling és Stahl „kinyilatkoztatás-filozófiájának” városa lett.” (E. Kaufmann) Stahl a racionalizmus egész hagyományát tagadta, Hegelt is beleértve; ő kezdte meg az „Ész trónfosztását” az államelméletben. A polgári társadalmat a „natürliche Volksgemeinschaft” (természetes népközösség) váltja fel, az állam a nép tudatában gyökerezik, a társadalom és állam Hegel kidolgozta közvetítésrendszere eltűnik a romantikus azonosság-filozófiában.<sup>104</sup>

A porosz liberalizmus sem maradt mentes a német politikai gondolkodás tradicionalizmusától, az állam fogalma a nemzettel és a társadalommal szemben posztulált értékfogalommal lesz, a társadalom alkotórészeit az államra való vonatkozásokban kell felfogni. „Az állam lelkében egy misztérium lakozik”, írja Treitschke „Gesellschaftswissenschaft” c. írásában, amelyben az önállósult társadalomtudomány létét tagadja.<sup>105</sup>

Ezzel szemben L. von Stein a francia politikai gondolkodás és történettudomány eredményei (osztályharc) és a comtei szociológia adaptálásával kísérte meg továbbfejleszteni a hegeli filozófiát önálló társadalomtudománnyá. Az állam és társadalom antagonizmusa, a társadalom, illetve az osztályok harca az államhatalomért a steini szociológia alapelve. A társadalom „az emberi élet organikus egysége, amelyet a javak elosztása határoz meg, a munka organizmus szabályoz és a szükségletek rendszere hoz mozgásba”. A definícióban megmutatkozik, hogy a hegeli filozófia itt ötvöződik a kor pozitivistá-

<sup>104</sup>H. Marcuse: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1969, 113–129. o., H. Marcuse: *Vernunft und Revolution*. Darmstadt 1972. 315–327. o.

<sup>105</sup>O. Westphal: *Welt und Staatsauffassung des deutschen Liberalismus*. München 1919. 255–264., 291–303. o.

biologisztikus szociológiájával (Comte, Mill), és így a dialektikus módszer már nem hoz igazi eredményt. A hegeli filozófia, elveszítve a társadalmat dialektikus totalitásként, az emberi gyakorlat eredményeként felfogó szemléletét, egy „társadalmi etika” és „társadalmi harmónia” elveit megalapozó pozitivistikus szemlélet része lesz, ahol a társadalom törvényei mint „objektív természeti szükségszerűségek” jelennek meg, kikerülhetetlennek állítva be a proletariátus harcainak kudarcát.<sup>106</sup>

A hegeli filozófiával, a bürgerliche Gesellschaft koncepciójának kidolgozásával véget ér a societas civilis tradicionális kategóriájának felbomlási folyamata és a polgári társadalom elméletének „polgári” korszaka, a polgári társadalomelmélet pedig megszűnik a „polgári társadalom” elmélete lenni. A hegeli kategóriák továbbfejlesztése Maxnál már egy új értékrend, az „emberi emancipáció” álláspontjáról történik, ahol a polgári társadalom már nem azonos „a” társadalommal.

#### SUMMARY

Máté Szabó: „*Societas civilis*” and „*bürgerliche Gesellschaft*” (*The Problems of the Bourgeois Society and the Political State in the History of Political Ideas*)

The study analyses the transformation of the category of societas civilis to bürgerliche Gesellschaft in the history of European political thought before Marx. The author emphasizes the role of the political philosophy of the Enlightenment is this process. The function of those parts of the study, which are in connection with the political thought of the antiquity and of feudalism, is to show the differences between the political thought of the precapitalist and the capitalist

ages in the interpretation of societas civilis. The author arranges the interpretations of the Enlightenment in a typology (England, French, Germany), which is based on the different approaches of the problems of the civil society, and the state. The typology has an „ideal-typical” character, it neglects the „mixed” interpretations, and the mutual effects, which are very important in the history of political thought. The aim of the typology is to show the relations between the different approaches to the problems of civil society, and the political state in the political thought, and the role of the institutional spheres (state, law, ideology) in the transformation from feudalism to capitalism.

<sup>106</sup> H. Marcuse, i. m. 327–339. o..

# ROUSSEAU A REGÉNY ÉS A FILOZÓFIA VÁLASZÚTJÁN

Julie avagy az Új Héloïse

PELLE JÁNOS

## A REGÉNY FOGADTATÁSA ÉS UTÓÉLETE

Rousseau művét 1761 januárjában kezdték árusítani a párizsi könyvkereskedők, de tudjuk, hogy a kéziratot már egy évvel előbb ismerte a szalonok közvéleménye. Az *Új Héloïse* Megjelenése fordulópontot jelentett az irodalomtörténetben, egyszerre volt diadal és tragédia a szerző számára, állapítja meg Anna Attridge<sup>1</sup> a mű fogadtatásáról írott tanulmányában.

A regény sikere diadal volt, hiszen egyetlen író sem akadt addig, akinek könyve ilyen népszerű lett volna Franciországbán: 1760 és 1800 között 60 kiadás látott napvilágot, s egy egész polgáremzedék fordult újra a regény műfaja felé, s keresett magának erkölcsi ideált Rousseau hősei között. A szerző számára azonban ez a siker egyúttal tragédiát is jelentett, mert tetetözte a szakítást hajdani elvarátaival, a filozófusokkal, egyértelművé tette, hogy Rousseau más ideológiai és művészeti eszmények hívéül szegődött mint a józan ész – azaz a közelgő szabad versenyes kapitalizmus – diadalmát hirdető enciklopédisták.

A regény hatását a korabeli olvasóközönségre legjobban a szerzőnek írt levelekből mérhetjük le: egy Mme de Créqui nevű csodálója valósággal messianisztikus rajongással fordult Rousseau felé, egy másik levelező pedig az *Új Héloïse* megjelenése után a „szenvédő emberiség ügyvédjének” nevezte. Polgárasszonyok buzdították Saint-Preux-t, vegye feleségül Julie megözvegyült barátnőjét, s egy bizonyos M\*\*\* marquise a Mercure de France-ben közölte levelét, melyben megköszönte Rousseau-nak, hogy művével rendbe hozta a házasságát. A női olvasók példaképnek tekintették a két unokatestvér, Julie és Claire barátságát, s a regényt – a szerző későbbi szándékának megfelelően – a polgári házasság és az erkölcs bibliájaként olvasták. „Voltak olyan érzékeny lelkek, akik nem merték még egyszer kézbe venni; olyan hatást gyakorolt rájuk, amikor először olvasták” – írta egy korabeli szerző.<sup>2</sup>

Persze a polgári közönség reagálása nem volt egységes: a párizsi boltokban tolongtak a könyvért, de a genfi bigottok felháborodtak. Tudjuk, Rousseau szülővárosában megjelenése után betiltották a regényt, de mert a párizsi parlament nem követte a genfi magisztrátus példáját, törölték a határozatot, majd egy év múlva az *Emillel* együtt újra elítélték az *Új Héloïse*-t.

<sup>1</sup> *Studies on Voltaire and the XVIII<sup>th</sup> Century*, ed. by Theodore Bestermann, Volume CXX., The Voltaire Foundation, Thorpe Mandeville House, Banbury, Oxfordshire 1974., Anna Attridge: *The Reception of La Nouvelle Héloïse*.

<sup>2</sup> Gudin de la Brenellerie: *Aux manes de Louis XV*. Lausanne 1777, 186. o.

Az arisztokrata olvasók Rousseau minden műve közül ezt tartották a legtöbbre: a *Vallomásokban* Rousseau maga említi meg, hogy Talmont hercegné képtelen volt letenni a regényt, s Polignac márkiné arra akarta rávenni őt, mutassa meg neki Julie arcképét. A versailles-i arisztokraták, akiket a forradalom előtti évtizedekben többnyire meghódított a polgári ízlés, nagy tisztelettel adóztak az *Új Héloïse* írójának: egy Londonban megjelent újság, a *Correspondance secrète* leírja, hogy a királyi udvar, Mária-Antoinette vezetésével 1780 júniusában elzarándokolt Ermenonville-be, s „több mint egy órát időzött a szigeten, a nyárfák árnyékában”.<sup>3</sup> (Más lapra tartozik, hogy Mária-Antoinette kedvenc olvasmánya mégiscsak a *Veszedelemes viszonyok* volt, melyet az egykori források szerint címlap nélküli kötésben olvasgatott.)

Az irodalmárok reagálása jóval kedvezőtlenebb volt a közönségénél. Az egyetlen biztató kritika Charles Duclos-tól érkezett, aki dicsérte a regény „egyaránt becsületes, s egymástól mégis különböző hőseit”, s azt írta Rousseau-nak, hogy szeretné, ha a műve legalább hűsz kötetből állna. Duclos kedvező véleményét 1760 decemberében az Akadémián is kifejtette, de álláspontjával egyedül maradt. A filozófusok ítéletét Diderot alapozta meg, aki még születése közben beleolvasott a regénybe, s a *Vallomások* szerint kifogásolta, hogy „üres az egész, vagyis tele van kongó szavakkal”.<sup>4</sup> A felvilágosodott szalonokban Diderot véleménye terjedt el, hogy „minden levélnek ugyanolyan a stílusa, s a szereplők helyett mindig a szerző beszél”.

Duclos-n kívül egyedül D’Alembert látta meg a regény értékeit, aki 1761 februárjában még lelkes levelet írt Rousseau-nak, melyben csak az előszót kifogásolja, mely „elvette a kedvét a könyvtől”. D’Alembert kritikájában objektivitásra törekedett, ezért volt képes szétválasztani Rousseau filozófiai nézeteinek bírálatát a regény esztétikai jelentőségének megítélésétől.

A többi enciklopédista viszont Rousseau iránti ellenszenvét is belekeverte a mű bírálatába; így tett például Grimm, aki a *Correspondance littéraire*-ben a szerző embergyűlöletében próbálja megtalálni a regény kulcsát. Grimm szerint egyébként a jellemek nem reálisak, következetlenek és durvák, a cselekmény nem meggyőző, s a szerző eszmefuttatásai unalmasak és feleslegesek. Jellemző tény, hogy Grimm erkölcsi okból kifogásolja Julie és Saint-Preux viszonyát, ami az ő részéről egyértelműen képmutatásra és rosszindulatra vall. Saint-Preux látogatása a beteg Julie-nél, a „szerelmi fertőzés” jelenete volt az egyetlen, ami tetszett Grimmnek, s melyet méltónak tartott arra, hogy akár „a zseniális Richardson is bevegye egy regényébe”. Grimm másutt, a *Conversations sur les romans* című művében meglehetősen őszintén nyilatkozott az *Új Héloïse*-ről: „Kár szót vesztegetni a negédes Julie-re és tudálékos nevelőjére; tudják jól, hogy nem szenvedhetem őket.”<sup>5</sup>

A rosszindulatú személyeskedések terén Voltaire merészkedett a legmesszebbre *Letters à M. de Voltaire sur la Nouvelle Héloïse ou Aloïsa de Jean-Jacques Rousseau, citoyen de Genève* című röpiratában, melyet Ximenes márkí álnéven jelentetett meg. Az első levélben a regény stílusát próbálja nevetségessé tenni, s elsősorban a regény szentimentális fordula-

<sup>3</sup> Correspondance secrète, politique et littéraire, ou mémoires pour servir, à l’histoire des Cours, des Sociétés et de la Littérature en France, depuis la mort de Louis XV, chez John Adamson, Londres, 18. kötet. – Idézi Pierre-Paul Plan: *Jean-Jacques Rousseau, racoté par les gazettes de son temps*. Mercure de France, Párizs 1912.

<sup>4</sup> J.-J. Rousseau: *Vallomások*. Magyar Helikon, Budapest 1962, 450. o.

<sup>5</sup> Grimm: *Mémoires historiques littéraires et anecdotes*. I, Londres 1814, 183. o.

taít bírálja. A ferney-i pátriárka kiragadja például az első rész 18. leveléből Saint-Preux-nek azt a mondatát, hogy „minden lépés, mellyel távolabb kerültem Öntől, elválasztotta a testemet a lelkemtől”, s hosszasan gúnyolódik a szerző stílusán. Voltaire egyébként Grimmhez hasonlóan túlzottan pikánsnak, megbotránkoztatónak tartotta a regényt, s „erkölcsi okokból” kifogásolta Wolmar levelét, mellyel Clarensba hívja meg felesége egykori szeretőjét.

Jellemző tény, hogy Voltaire további kritikái leveleivel – összesen négy jelent meg – már Grimm sem értett egyet, attól tartva, hogy személyeskedő hangjuk Rousseau mellé állítja majd a közvéleményt. „Ximenes márki” ugyanis a Saint-Preux-t egyértelműen Rousseau-val azonosítja, csak „holmi svájci lakájként” emlegeti, s többek között célzást tesz arra, hogy regénybeli betegsége összefüggésben állhat „bujaságával”.

Voltaire később, 1766-ban *Lettre au docteur Pansophe* című röpiratában is hasonló hangnemben, de rövidebben foglalkozik a regénnyel, s ezúttal Julie halálának jelenetét bírálva, vallástalansággal (!) vádolja Rousseau-t. 1771-ből származik Voltaire-nek a regényre vonatkozó epigrammája, mely tömören összefoglalja, hogyan vélekedett az *Új Héloïse* hőseiről. A versike, melyet Saint-Preux szájába ad, így hangzik:

„Julie, kinek szüzessége velem lett oda,  
Magzatot szült, s tőle bölcsebb, mint valaha.”

Voltaire-hez csatlakozott a regény bírálatában Bordes, lyoni akadémikus, Rousseau régi ellenfele, La Harpe, a nagy tekintélyű irodalomtörténész, és Marmontel, Mme de Pompadour kedvenc írója, aki az alábbiakat jelentette ki a regényről: „Saint-Preux azon megrontó inasok egyike, akikkel szemben a törvény nem ismer kegyelmet”, s „ez a regény éppen attól erkölcstelen, mert úgy tűnik, mintha tisztességes volna”.<sup>6</sup>

Az *Új Héloïse* ellen számos névtelen röpirat jelent meg: *Prédiction tirée d'un vieux manuscrit* – ez Bordes műve; *La Nouvelle Héloïse au tombeau*, 1761, Cologne; *Les amours suisses du Pont-aux-Choux*, 1762, Genève; *Lettres de M. L\*\* a M. D\*\*\*\**, 1762, Genève; *Le Préservatif*, 1765, Berne. A felsorolt bírálatok és röpiratok Voltaire-t követve támadják Saint-Preux züllöttségét, illetve a cselekmény bizonyos részleteinek valószínűtlenségét, de ma már csak irodalomtörténeti érdekességek.

E botrányszagú írásoknál jóval nagyobb vitát provokált a kortársak és a későbbi irodalomtörténészek között az a kérdés, hogy Richardson *Clarissa Harlow* című regénye milyen hatással volt Rousseau *Új Héloïse*-ára. A két regény összehasonlításának gondolata már 1761 decemberében felmerült; ekkor jelent meg ugyanis a *Journal étranger* című folyóiratban egy angolból fordított cikk, melyet először a *Critical Review* közölt. A *Parallele entre la Clarisse de Richardson et la Nouvelle Héloïse de M. Rousseau* szerzője párhuzamot vont a két hősnő között, s az előbbit erényesebbnek, az utóbbi erkölcsi tanítását viszont hatékonyabbnak tartotta. A cikk végső következtetése, hogy „Rousseau végtelenül mélyebb, elevenebb, leleményesebb és elegánsabb; Richardson viszont természetesebb, érdekesebb, változatosabb és drámaibb”.

A *Journal étranger* következő, 1762 januári száma közölte Diderot-tól Richardson dicséretét (*Éloge de Richardson*), melyben ugyan szó sem esik az *Új Héloïse*-ről, de

<sup>6</sup> Idézi Anna Attridge, i. m.

nyilvánvaló, hogy Diderot Rousseau-val szemben magasztalja fel az angol regényíró. (Érdeemes megjegyezni, hogy D'Alembert-hez írt levelében Rousseau maga is lelkesedett Richardsonért.)

A filozófusok véleménye a regényről sok szempontból befolyásolta az utókor ítéletét. A későbbi korok irodalomtörténészei, amikor életrajzi hasonlóságokat próbáltak felderíteni Rousseau és Saint-Preux között, Voltaire feltételezését próbálták igazolni, az *Új Héloïse* „üresjáratának” bírálatát pedig Diderot-tól vették át. Rousseau és Richardson regényeinek összehasonlítását a *Journal étranger* vetette fel, de a filozófusoknak köszönhető, hogy Julie-t még az 1770-es évek végén, népszerűsége tetőpontján is Clarissa „egyenes leszármazottjának” tekintették a kritikusok.

Rousseau „minden műve szolgál valami érdekességgel; Héloïse című regénye azonban, mely több szempontból az érzelmek és az okoskodás remekműve, jóval elmarad modelljétől, Richardson Clarissájától. Julie jóval kevésbé érdekes, mint angol mintaképe, aki gyakran természetesebb nála; Julie précieuse, aki öltözködés közben hal meg; mondhatni, halálát a szerző rendezte meg” – írja a *Correspondance secrète* 1777 március 23-i száma.<sup>7</sup>

A forradalmat megelőző évtizedekben gyakorolták Rousseau művei a legmélyebb hatást a francia polgári közvéleményre. Ebben az időszakban elhallgattak a bíráló hangok, s az irodalmárok egy része valósággal bálványozta az *Új Héloïse* íróját. Mme Roland, a Gironde párt későbbi vezéralakja huszonegy éves korában fedezte fel a regényt, melyet minden évben újra elolvasott. Az asszony, aki később a vérpadon a szabadság nevében elkövetett bűnököt kárhoztatta, a következőképpen foglalta össze, miért rajongott – a forradalom előtti polgármemzedékekkel együtt – az *Új Héloïse*-ért:

„1. Jean-Jacques jobbá tett engem. Megszerettette velem asszonyi kötelességeimet. Megmutatta a cselédekkel való boldogulás útját.

2. Jean-Jacques megszerettette az emberiséget, melynek jótevője.

3. Jean-Jacques szenvedett az eszméiért, egyszerű és szegény életet élt.”<sup>8</sup>

Hasonló vonzalmat árult el a végnapjait élő libertinus-parazita arisztokrácia is Rousseau regénye iránt: „Ily módon felkészülve, szobalányom is mindent a helyére rak, én pedig átfutok egy fejezetet a *Szófából*, Héloïse-nak egy levelét, La Fontaine két meséjét, hogy belélegezzem a hangokat, melyeken majd szólni akarok. . .”<sup>9</sup> – írja Laclós libertinus hőse, a szentimentális szerepére készülő Mme de Merteuil.

A feltétlen csodálatot, mely Sébastien Mercier és Bernardin de Saint-Pierre írásaiban is tükröződik, jól érzékelteti egy bizonyos La Houssaye nevű szerző melodramája, melyet 1787 június 2-án mutattak be Párizsban, Rousseau tiszteletére. A darabban Plutó trónja előtt, az eliziumi mezőn feltűnik Julie és Saint-Preux árnya is, akik mirtusszal és rózsacsokorral róják le tiszteletüket Rousseau előtt, ahol végül az Igazság allegorikus alakja szolgáltat igazságot az üldözött filozófusnak.

Tudjuk, a későbbiekben csökkent az *Új Héloïse* népszerűsége, s a jakobinus diktatúra bukása után a közönség inkább Wertherért rajongott, Napóleon is Goethe művét vitte magával hadjárataira, nem Rousseau-ét.

<sup>7</sup> Idézi Pierre-Paul Plan, i. m. 129. o.

<sup>8</sup> Idézi Jean-Louis Lecerclé: Rousseau et ses publics. *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre*. Commémoration et Colloque de Paris (16–20 octobre 1962). Libraire C. Klincksieck.

<sup>9</sup> Choderlos de Laclós: *Veszedelemes viszonyok*. Kriterion, Bukarest 1973, 10. levél, 37. o.

A romantikus és pozitivista irodalomtörténészek nem tudtak mit kezdeni az *Új Héloïse*-zal, s értékelésükben abból a tényből indultak ki, hogy a regény elveszítette egykori rajongóit, s a XIX. századi olvasók szemében elviselhetetlenül érzelmesnek és okoskodónak tűnt. Saint-Beuve értetlenül állt Rousseau regénye előtt, melyről kortársa, Saint-Marc Girardin, a Collège de France politikai tanára kinyilatkoztatta, hogy „egykor az *Új Héloïse* szerzett nevet Rousseau-nak, most viszont már Rousseau hírneve tartja fenn művét”<sup>10</sup>

Nem bántak sokkal kegyesebben a regénnyel az 1912-es Rousseau évforduló irodalomtörténészei sem: Jules Lemaitre akadémikus például művében ízekre szedi a regényt, kifogásolja a szereplők jellemét, anélkül, hogy kísérletet tenne a XVIII. század szellemi légkörének megértésére.

Az 1920-as években, Paul Van Tieghem preromantika-elmélete fordította a figyelmet az *Új Héloïse* tanulmányozása felé,<sup>11</sup> bár a neves irodalomtörténész inkább történelmietlen elméletét igazolandó emelte ki a regény egyes részleteit. Van Tieghem művei újabb ösztönzést adtak a „preromantikus” *Új Héloïse* korabeli művészi és ideológiai forrásának kutatására. De az irodalomtörténészek már Van Tieghem előtt is nagy buzgalommal igyekeztek kimutatni, hogy Rousseau hősnőjét Richardson Clarissájáról mintázta.

Joseph Texte művében<sup>12</sup> egyenesen azt állította, hogy az *Új Héloïse* a *Clarissa* egyszerű másolata, s állításainak igazolására a két mű cselekményének bizonyos hasonlóságát használta fel. Kétségtelen tény, hogy Julie-t is, Clarissát is akarattal ellenére akarják férjhez adni, s egyikük sem veszíti el az eszméletét haldoklás közben, hogy alkalmat adjanak a szerzőknek mondanivalójuk kifejtésére; továbbá mindkettő hosszú levelet hagy hátra, s barátnőik, Claire és Miss Howe is hasonlítanak egymásra. (Ugyanilyen alapon persze ki lehetne emelni a két mű cselekményének különbségét is: Clarissa végül megszökök gyűlöletes családja köréből, majd ellenáll csábítójának, aki csak kábítószer segítségével tudja megerőszkolni.)

A hasonló motívumok alapján mégsem lehet azt állítani, hogy Rousseau lemásolta volna Richardstont: sőt, C. F. Green egyenesen tagadja,<sup>13</sup> hogy bármilyen konkrét hasonlóság állna fenn a két regény között. Rousseau és Richardson között a szellemi és művészi rokonság ugyanis sokkal közvetettebb és bonyolultabb, mint ahogy ezt Joseph Texte állítja, s a kor közös polgári eszményeiből és a művészek puritán mentalitásából ered.

William Mead tanulmányában<sup>14</sup> felhívja a figyelmet arra, hogy Rousseau műve a levélregény technikáját tekintve jóval fölötte áll Richardsonénak. Az angol nyomdász és regényíró csak utolsó művével, a *Sir Charles Grandissonnal* jutott el oda, hogy leveleinek az eredetiség látszatát kölcsönözze, s az *Új Héloïse* világképe jelentékenyen eltér a

<sup>10</sup> Saint-Marc Girardin: *Jean-Jacques Rousseau*. Charpentier et C. éd., Párizs 1875.

<sup>11</sup> Paul van Tieghem: *Le Preromantisme, études d'histoire littéraire européenne*. Párizs 1924–30., *La Nouvelle Héloïse de Jean-Jacques Rousseau*. Párizs 1929.

<sup>12</sup> Joseph Texte: *Jean-Jacques Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire au XVIII. siècle*. Párizs 1895. – Hasonló szellemben foglalkoztak Rousseau regényével világszerte, még Magyarországon is; lásd Laczer István *A Clarissa hatása az Új Héloïse-ra* (Budapest 1916) c. dolgozatát.

<sup>13</sup> C. F. Green: *Minuet – A Critical Survey of French and English Literature. Ideas in the XVIII<sup>th</sup> Century*. New York 1935.

<sup>14</sup> William Mead: *Jean-Jacques Rousseau ou le romancier enchainé*. Princeton University, New Jersey & Presses universitaires de France, 1966.

Clarissától. Richardson leveleiben halmozza a mindennapi élet eseményeit, ily módon akarja a valóság látszatát kelteni, s elhatárolja magát a „művészkedéstől”. Rousseau viszont a lelke mélyén mégiscsak művészként viszonyult Julie és Saint-Preux történetéhez, melynek hőse és szemlélője volt egy személyben. Richardsonnak ezzel szemben esze ágában sem volt azonosulni Lovelace-szel, Clarissa csábítójával: ő maradéktalanul azonosult a puritán erkölccsel, s valóban csak az „erkölcsi haszon” kedvéért írta meg művét, ami az esztétikum rovására ment.

William Mead lényegében C. F. Green álláspontját osztja, s tagadja, hogy Rousseau Clarissáról mintázta volna Julie-t. El kell azonban ismernie, hogy egyetlen korabeli francia regényt sem lehet az *Új Héloïse*-hoz hasonlítani, s ennyiben mégis engedményt tesz Joseph Texte-nek, hiszen az első, nagyhatású francia szentimentális regény keletkezését végső soron mégsem tudja levezetni a korabeli francia epika autonóm fejlődéséből.

Az *Új Héloïse* francia irodalmi előzményének felderítésére csak a legutóbbi időben vállalkozott a neves amerikai irodalomtörténész, Otis Fellows,<sup>15</sup> aki többé-kevésbé elfeledett moralizáló levélregényekben találja meg a regény születésének kulcsát. Felhívja a figyelmet arra, hogy az első lélekelemző levélregény, *A portugál apáca levelei* – melyet egyébként Rousseau is nagyra becsült –, valamint Marivaux és Prévost regényei formai és tartalmi szempontból mintaképpül szolgáltak a Julie-hez. Rousseau regényének közvetlen francia előzményét Otis Fellows Mme de Graffigny (*Lettres d'une Pérouvienne*, 1747), Mme Riccoboni (*Lettres de Fanny Butlerd à Milord Charles Alfred Caitombridge*, 1757) műveiben látja, holott az előbbiről maga is bevallja, hogy Montesquieu Perzsa leveleinek halvány másolata, az utóbbi pedig – mint ez a címéből is kitudnik – Richardsont szeretné utánozni.

Otis Fellows szerint Rousseau-nak elsőnek sikerült egyesíteni a libertinus levélregény technikai vívmányait és erotizmusát Mme de Graffigny, Mme Riccoboni és más korabeli szerzők emelkedett moralizálásával; ebben, s nem Richardson utánzásában rejlik a regény sikerének titka.

Otis Fellows az *Új Héloïse* genezisének képletét próbálta megfogalmazni, s nagy erudiációt és ismeretanyagot felhasználva alkotta meg tételét Joseph Texte, illetve Rousseau kortársainak burkoltan megfogalmazott plágium-vádjával szemben. A nemrégiben elhunyt kiváló amerikai irodalomtörténész álláspontjával lényegében egyet kell érteni, bár nézünk szerint kiegészítésre szorul.

Rousseau regényének alapvető újszerűségét ugyanis nem lehet kizárólag a korabeli francia epikai hagyományok alkotó továbbfejlesztésével magyarázni, bár ez a megközelítés jóval eredményesebbnek mutatkozik, mint Richardson kimutathatatlan hatásának vizsgálata. Nem szabad ugyanis megfélemedezni az ideológiai, filozófiai szféráról, mely alapján befolyásolta és átalakította a regény művészi formavilágát. Az *Új Héloïse*-ban ugyanis nemcsak az egyes levelekbe szőtt disszertációk tükrözik Rousseau politikai, vallási, esztétikai nézeteit, hanem a mű egész felépítése, a szereplők egyénisége is. Ez a művészi formaelvként jelentkező ideológiai elem teszi Rousseau regényét a francia irodalomban lényegében folytatás nélkül álló intellektuális epika úttörőjévé, s rokonítja a

<sup>15</sup> Otis Fellows: *Naissance et mort du roman épistolaire français. Dix-huitième siècle*, 1972 – revue annuelle publiée par la Société française d'Étude du XVIII<sup>e</sup> siècle, avec le concours du CNRS. Éditions Garnier Frères, Párizs.

korabeli német irodalommal, elsősorban Goethe regényeivel. Saint-Preux alakja Wilhelm Meisteréhez, s a clarensi utópikus közösség a szellem megtestesülését jelentő „toronybeli társasághoz” áll közel; s az, hogy a Rousseau által megkezdett út sem a francia, sem az angol irodalomban nem talált folytatásra, a némettől eltérő társadalmi fejlődéssel magyarázható.

Ahhoz, hogy magyarozatát adjuk az *Új Héloïse* újszerűségének, elsősorban a mű struktúrájából, művészi megformáltságából kell kiindulnia, mely elválaszthatatlan a filozófus Rousseau életművétől. A regény ideológiai szintézisének lényegét kibontva érdemes csak szemügyre venni a kor művészi és etikai irányzatainak, a rokokónak, a felvilágosodott-didaktikus stílusnak és a kispolgári érzelmességnek a jelentkezését a regényben. Ezek az önmagukban mennyiségi változást hozó irányzatok ugyanis egy sajátos ideológiai szűrőn „dúsultak fel” s alakultak át új minőséggé, melyet szentimentalizmusnak nevezett el a XIX. századi irodalomtörténet. Rousseau szentimentális regénye azonban az irányzatok közül is egyedi helyet foglal el, nem hasonlítható sem Richardson, sem Goldsmith műveire, helyét talán a *Werther* és a *Wilhelm Meister tanulóévei* között kell meghatározni; márpedig Goethe utóbbi művében a szentimentalizmus már csak egyes mellékszereplők formájában van jelen.

Rousseau műve megteremtette, s részben meg is haladta a francia szentimentális regényt – ezt az ellentmondásos folyamatot az előzmények és külső hatások vizsgálata helyett a regény belső felépítésének elemzésével kíséreljük meg bemutatni.

#### A REGÉNY FILOZÓFIAI RENDSZERE

Az *Új Héloïse* filozófiai tartalmát sokáig üres és tartalmatlan fecsegésnek tartották az irodalomtörténészek, s századunk harmincas éveiben C. F. Green még „elbűvölő csődnek” nevezte a regényt, mely „információhalmazt tartalmaz egy különleges személyiségről”.<sup>16</sup> Csak a második világháború után kezdték elemezni a regényt Rousseau filozófiai gondolatának szintéziséként,<sup>17</sup> s ez a szempont a mű értékelésének reneszánszát eredményezte.

Rousseau regényének tartalma két, eltérő szintet alkot a regény struktúrájában. Az *Új Héloïse* immanens filozófiai rendszerét meg kell különböztetnünk az egyes szereplők extenzív igényű „disszertációtól”.

Rousseau szereplőivel mondatja el pedagógiai, esztétikai, zenei nézeteit, melyek legfőbb közvetve tartoznak a regény filozófiai rendszeréhez. Ezek az eszme-futtatások, noha felismerhetők bennük Rousseau más műveiben részletesebben kifejtett nézetei, mégsem nevezhetők öncélúnak. Amikor pl. Saint-Preux kifejti véleményét az olasz zene felsőbbrendűségéről a francia zenével szemben (I. rész, 48. levél), nemcsak a *Levél a francia zenéről* című Rousseau-mű híres tételeit ismétli meg szenvedélyes hangon, hanem lelkesen újságolja, hogy felfedezte azt a nyelvet, mely egyedül képes arra, hogy kifejezze szerelme gazdagságát, – hívja fel a figyelmet Jean-Louis Lecercle.<sup>18</sup> Közvetve vagy közvetlenül

<sup>16</sup> C. F. Green, i. m.

<sup>17</sup> M. B. Ellis: *Julie or La Nouvelle Héloïse, a synthesis of Rousseau's thought*. University of Toronto Press 1949.

<sup>18</sup> Jean-Louis Lecercle: *Rousseau entre la philosophie et le roman. Roman et lumières az XVIII<sup>e</sup> siècle*. Éditions Sociales, Párizs 1970, 277. o.

kapcsolódnak a regény filozófiai rendszeréhez a többi Rousseau-mű tételei is: a tudományokról és a művészetekről, illetve az emberek közötti egyenlőtlenség okairól írt Értekezések, a Levél D'Alembertnek a színházról, vagy az Emil gondolati tesztek enciklopédikus gazdagságúvá a könyvet, mely extenzív értelemben is összefoglalja a filozófus eszmévilágát.

Az *Új Héloïse* etikai mondanivalójának lényegét azonban a regény filozófiai rendszere alkotja. Ezt a rendszert hegeli terminológiával Heller Ágnes a következőképpen foglalja össze: „A filozófiai szerkezet a hegeli szellem fenomenológiája felé mutat. A mű két, szigorúan elhatárolt részre oszlik. Az első tartalmazza a valóság képét, a világ meghódítását a *szubjektív szellem* szempontjából, a második egyrészt a gondolatok, eszmék valóságos talaját, realizációját a valóságban, másrészt az *objektív szellem* birodalmát.”<sup>19</sup>

De a hegeli analógia mellett párhuzamot lehet találni Rousseau filozófiai műveivel, elsősorban az Értekezésekkel is. Saint-Preux-nek ugyanis, amikor az olvasó megismeri, nincsen rangja, társadalmi helyzete, sőt még neve sem. Kizárólag érzései vannak, ugyanúgy, mint Rousseau valamennyi „természetes emberének”, akiknek a szájalom a legfontosabb érzésük, s „ebből az egyetlen tulajdonságból következik minden társadalmi érényük, melyeket el akarnak vitatni az emberektől. Valójában mi egyéb a nagylelkűség, a kegyelem, a humanizmus, ha nem a gyengék, a bűnösök, s az egész emberi faj iránt általában érzett szájalom? A jóindulat és barátság, ha jól szemügyre vesszük, nem egyéb állandó szájalomnál, melyet egy különös tárgyra irányítunk: mert ha azt kívánjuk, hogy valaki ne szenvedjen, nem azonos-e azzal, hogy azt kívánjuk, hogy boldog legyen?” – írja le Rousseau ezt az érzelmi alapot, melyre a szentimentális hős személyisége épül.<sup>20</sup>

Saint-Preux valójában Rousseau filozófiai műveinek magányos „természetes embere” aki a „semmitől jött”, majd Julie képében megismeri a legkomplexebb érzelmet, a szerelmet is. Julie nevelője tehát rokona mindazoknak a teremtményeknek, akiket Rousseau filozófiai műveiben életre keltett; csakhogy, eltérően névtelen rokonaitól, túlnőtt az elméleti hipotézisek absztrakción.

A XVIII. században egyébként tömérdek „természetes embert” alkottak a filozófusok, közöttük Diderot és Voltaire is. Rousseau képzeletbeli lényei nem fiziológiai kísérletek és deista spekulációk alanyául szolgáltak, hanem az érzelmi erkölcsant és nyelvelméletet bizonyították, s így alkalmasabbak voltak arra, hogy teremtsék „belülről élje át”, s egyéniséggel ruházza fel őket. „A képzeletbeli lény szétfeszíti a kereteket, ahová a logika zárta. Közvetlen kapcsolatban lévén Jean-Jacques aggodalmaival és szenvedéseivel, visszatükröz valamit az emberi lélekből, reményeiből. És ez az, ami Rousseau természetes emberét megkülönbözteti a többi természetes embertől; ugyanis lelke van” – írja Bernard Groethuysen.<sup>21</sup>

Saint-Preux, a „természetes ember” egyéniségének lényegét elsősorban a szerelem alkotja. Ez a határtalan érzelem talál visszhangot és formát Julie személyében. Ezzel a szubjektív szellem belép az objektivitás világába, megkezdődik formálódása, összeütközése a valósággal. A nevelő szellemi lényére jellemző, hogy a szerelem minden fizikai

<sup>19</sup> Heller Ágnes: Rousseau és az Új Héloïse. *Portrévázlatok az etika történetéből*. Gondolat, Budapest 1976, 124. o.

<sup>20</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. III, Gallimard, Pléiade, 1964, 155. o.

<sup>21</sup> Bernard Groethuysen: *Jean-Jacques Rousseau*. Gallimard, 1949, 19. o.

megnyilvánulását Julie kezdeményezi, majd ő közvetíti a társadalmi valóság mindkettőjüket megnyomorító reakcióit is. A „természetes embert” már a szerelem kezdetén különböző hatások érik, s Rousseau nem mulasztja el tanulmányozni, milyen érzelmeket váltanak ki belőle.

Érdeemes felidézni az első csók jelenetét, ahol Rousseau tudományos pontossággal írja le Saint-Preux érzéseit, s cáfolja meg Descartes, Locke, Lamettrie szenzualista érveit: „A lugashoz közeledve titkos felindulással vettem észre titkos jelzéseiteket, egyforma mosolyotokat és azt, hogy orcáid színei új erővel ragyognak fel. Belépve meglepetéssel vettem észre unokatestvéred közeledését, s azt, hogy bájosan könyörgő arckifejezéssel csókot kér tőlem. Anélkül, hogy bármit is megértettem volna a titokból, megöleltem bájos barát-nődet; de bármennyire szeretetre méltó, bármilyen csábos volt, sohasem ismertem föl jobban azt, hogy a testi érzék semmi a szív szavához képest. De eljött a pillanat, amikor megéreztem . . . a kezem remeg . . . édes remegés fog el . . . a te rózsá ajkad . . . Julie ajka . . . felkínálkozik, az enyémhez simul, s testemet az ő karjai szorítják! Nem, a villámcsapás sem oly éles és gyors, mint az a tűz, mely ebben a pillanatban gyújtott fel!”<sup>2 2</sup>

Az érzelmek és az érzékek szembeállítására végigvonul a regényen, s a későbbiekben is központi témakörét alkotja a mű filozófiai felépítésének. Rousseau a materialista és libertinus filozófusokkal szemben egyértelműen az érzelmek felsőbbrendűségét vallja, bár azt nem tagadja, hogy kiélezett helyzetekben az érényes érzelmek csak nehéz küzdelem árán kerekedhetnek felül az érzékeken. Rousseau ezt a személyes tapasztalatra épülő tételét is megjeleníti. Saint-Preux jótékony célú utazása Fanchon Regard vőlegényének ügyében hasonló „határhelyzet”, mint amilyennel a második Értekezésben is találkozhatunk. A „természetes embernek” választania kell a Julievel való újabb szerelmi együttlét és egy jótékony cselekedet, az érzékek és a szánalom ösztönzése között.

Saint-Preux vivódik, de végül a jótékonykodást választja: „Megkaptam a levelét, s azonnal indulok: ez minden válaszom. Ó! kegyetlen! szívem jobban eltávolodott, mint feltételezi, ettől a gyűlöletes erkölcstől, melyet megvetek! De parancsolt, s engedelmeskedni kell. Haljak bár bele százszor, de Julie-nek becsülnie kell engem.”<sup>2 3</sup> Igaz, a filozófiai tanulság levonását ezúttal megnehezíti a művészi koncepció, hiszen Saint-Preux választása távolról sem önkéntes, s ha megtagadná, hogy kiszabadítsa a szolgálólány zsoldosnak szegődött vőlegényét, Julie egyszer s mindenkorra megvetné alantasságáért.

Eddig Saint-Preux-t mint „természetes embert” ismertük meg, akinek lényét a passzív érzelmek alkotják. Nem feledkezhetünk el azonban arról, hogy a nevelő individuális, s már-már kozmikus méretű érzelmein túl általános vonásokat is hordoz, s megtestesíti Rousseau képzeletének másik kedves teremtményét, a „társadalmi embert” is. Saint-Preux maga is filozófus – bár műveiről semmit sem tudunk meg a regényből –, s egyéni passzivitás mellett aktívan bírálja az elidegenedett civilizációt, a feudális-burzsoá előítéletekre épülő Vevey-i társadalmat. A nevelő puritán nézetei a művészetekről megegyeznek Fabricius, az érényes római hős kifakadásával az első Értekezésben: „Istenek! mondta volna nektek, mivé lettek a zsupfedelek és a falusi otthonok, ahol annak idején a mértékletesség és az érény tanyázott? Minő gyászos ragyogás követte a római egyszerűséget? Mi

<sup>2 2</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Gallimard, Pléiade, 1961, I. rész, 14. levél, 64. o.

<sup>2 3</sup> Uo. I. rész, 42. levél, 121. o.

ez az idegen nyelv? Mik ezek a nőies erkölcsök? Mit jelentenek ezek a szobrok, képek, épületek? Esztelenek, mit tettetek? ”<sup>24</sup>

Saint-Preux társadalmi lénye, mely csak Párizsban bontakozik ki teljesen, a könyörtelen bírálatra, az antik-puritán szellemű tagadásra épül. A nevelő személyiségén tehát két képzeletbeli lény osztozik, s amikor a „természetes ember” válságba kerül, a „társadalmi ember” hallatja a szavát. Nem véletlen, hogy azt a levelet, melyben Julie beszámol arról, hogy a Vevey-i társadalom nem tűri meg többé szerelmesét, s az apja kijelölte már számára Wolmart, jövődő férjét, válaszként nem egy siránkozó, szentimentális levél követi, hanem a valais-i beszámoló.

Valais-ban a „társadalmi ember” keresi a „zsüpfedeleket és falusi otthonokat”, s találja meg azt a romtalan, puritán erkölcsű népet, melyet szembeállíthat a Vevey-i társadalommal; ez a plebejus-citoyen nézőpont egyúttal a regény filozófiai rendszerének új dimenzióját jelenti. Valais-ban Saint-Preux nem Emil, a „természetes ember”, hanem Fabricius szemével figyeli a természetet, s kutatja az Alpok hegyei között az ember társadalmi boldogságának titkát. Valais-ban az emberek nyíltak, barátságosak, nem ismerik a pénzt; „az ítélőképes korú gyermekek egyenlőek az apjukkal; a cselédek egy asztalnál foglalnak helyet gazdáikkal; ugyanaz a szabadság honol a házakban és a köztársaságban, s a család az állam képmása”.<sup>25</sup>

Saint-Preux–Fabricius Valais-ban talál rá a kedvére való népre, mely nem rabja sem a rendi, sem a polgári előítéleteknek. Mégis, bár felmerül benne, hogy itt kellene élnie Julie-vel, elutasítja a gondolatot, mert ez visszatérést jelentene az emberiség fejlődésének egy olyan szintjére, melyet ők, mint egy fejlettebb, s egyben romlottabb társadalom gyermekei már sohasem tudnának megszokni. „Azt mondom tehát, hogy egy nép erkölcsi, akár egy ember becsülete: kincs, amelyet őrizni kell, de amelyet nem lehet visszaszerezni, ha már elveszett”<sup>26</sup> – foglalja össze véleményét Rousseau a *Narcisse* előszavában.

A „természetes ember” és a „társadalmi ember” ellentéte okozza a regény első felében Saint-Preux érzelmi hullámvásását, s ez ad magyarázatot Heller Ágnes paradoxnak tűnő megállapítására, t. i. hogy a nevelő „érzelmi világán többnyire a fájdalom uralkodik, világképe ugyanakkor optimista”.<sup>27</sup>

Valais Vevey tagadása, de egyben állítás is: a jólelkű hegyilakók nem ismerik az önzést (*l'amour-propre*), mely a regény és a korabeli filozófia kulcskategóriája. A nehezen megközelíthető falvakban élő parasztok, akik – Marx szavaival élve – még nem szakadtak le a közösség köldökzsinórjáról, meghallják a „természet szavát”. Ezt a hangot, a lelkiismeret parancsát követi Saint-Preux is, d'Étange báró viszont a társadalmi valóság képviselőjeként éppen önzése miatt képtelen arra, hogy hallgasson a lelkiismeretére.

A „természetes ember” szembe áll az elidegenedett társadalommal, ezért le kell ráznia a közvélemény igáját, s vissza kell térnie a magányba, mely éltető eleme. Mindez szükségessé teszi, hogy visszafejlessze önzését, s Saint-Preux-höz hasonlóan ne legyen vagyona,

<sup>24</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. III, Jelzett kiad., 14. o.

<sup>25</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., I. rész, 23. levél, 81. o.

<sup>26</sup> J. – J. Rousseau: Előszó a Nárcissushoz. *A francia felvilágosodás morálfilozófiája*. Gondolat, Budapest 1975, 83. o.

<sup>27</sup> Heller Ágnes, i. m. 127. o.

állása, hírneve. A közvélemény megvetése ugyanakkor a tiszta erkölcs elvont normáinak szigorú tiszteletben tartását jelenti – ez a jellemvonás viszont már a „társadalmi emberre”, a jövő citoyenjére utal. „Kétfajta becsületet ismerek: az egyik a közvéleményből táplálkozik, a másik viszont önmagunk becsüléséből. Az első hiú előítéletekből áll, melyek ingatagabbak, mint a viharos tenger hullámai; a másik viszont az erkölcs örök igazságaira épül. A világi becsület előnyös lehet a vagyonra; de nem hatol be a lélekbe, s egyáltalán nem hat az igazi boldogságra. Az igazi becsület ezzel szemben a boldogság lényege, mert csak azokban található meg, akikben ez az érzés állandó elégedettséget kelt, ami egyedül tehet boldoggá egy gondolkodó lényt”<sup>28</sup> – foglalja össze Saint-Preux Rousseau erkölcsstanának lényegét.

E kétfajta becsületfogalmat Saint-Preux és milord Edouard párbaj-jelenete illusztrálja, ahol Julie avatkozik közbe, s következetlen nevelője fejére olvassa a saját tanítását. A „természeti ember” leckét kap a „társadalmi embertől”, akit ebben az esetben Julie képvisel. A továbbiakban a szentimentális-természeti hős újabb és újabb vereségeket szenved: lemond a párbajról, el kell hagynia Veveyt, majd nem is levelezhet többé szerelmesével, s végül bele kell törődnie abba, hogy lemondjon Julie-ről.

Saint-Preux elutazása után Julie befolyása alá kerül, aki milord Edouardot használva föl eszközül, a távolból irányítja a nevelő sorsát. D'Étange báró leánya még nevelőjénél is következetesebben képviseli azt az antik-puritán alapokra épülő citoyen erkölcsöt, melynek nevében Rousseau megvetette a művészeket, a bankárokat és a filozófusokat. Julie „eligazító levelében” ugyanaz a hang ismerhető fel, melyet az imént még Saint-Preux-től hallottunk. „Hagyd hát beszélni a gonoszokat, akik megmutatják vagyonukat és elrejtik szívüket, és légy biztos abban, hogy ha egyetlen boldog lény akad a földön, az egy jóra való ember lesz. Az égtől boldog hajlamot kaptál mindenre, ami jó és becsületos: ne hallgass, csak a vágyaidra, ne kövesd, csak természetes hajlandóságodat; álmodozz a szerelmünkről: ha ezek a tiszta és gyönyörűséges pillanatok eszedbe jutnak, nem lehet, hogy ne szeresd többé azt, aki oly edessé tette őket, hogy az erkölcsi szép bája elhalványuljon lelkedben, s hogy valaha hozzád méltatlan eszközökkel akard elnyerni a te Julie-det.”<sup>29</sup>

David Riesmann szociológiai terminusával élve Julie a „belülről vezéreltség” elvét köti szerelme lelkére, s a Savoyai káplán hitvallásában leírt „isteni ösztönre”, a lelkismeretre bízva Saint-Preux-t. Figyelemre méltó Julie-nek az a törekvése is, hogy egy erősebb érzéki benyomás – jelen esetben a szerelmi együttlét – élményéhez kösse az erkölcsi jó fogalmát, melyhez hasonló módszerekkel él Emil nevelője is.

Saint-Preux „útrabocsátása” után beleveti magát a párizsi életbe. A nagyvárosban a nevelő lépten-nyomon találkozik a Rousseau más műveiben – elsősorban az első Értekezésben – bírált és leleplezett elidegenedéssel, mely átláthatatlan fátyollal takarja el a gyanútlan vidéki kispolgár elől a valóságos emberi, társadalmi viszonyokat. Igaz, Párizsban már nem uralkodnak d'Étange báró feudális előítéletei, viszont gátlástalanul tombol a bourgeois individualizmus. A „társadalmi ember” felemeli szavát az uralomra jutott önzés ellen, de esszéi nem találnak visszhangra. Saint-Preux Párizsban már nem fenyegeti a hagyományokat, a megszokott társadalmi rendet. „Felforgató gondolatait” integrálja a szalon-civilizáció, mint ahogy más, hozzá hasonló kispolgár is elmondhatja mindazt, ami

<sup>28</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., I. rész, 24. levél, 84. o.

<sup>29</sup> Uo. II. rész, 11. levél, 225. o.

az eszébe jut, anélkül, hogy odafigyelnének rá. A vélemények pluralizmusa relatívvá teszi az igazságot, így azután „amikor az ember beszél, inkább a ruhája, mintsem ő maga mondja el az érzéseit; s olyan gyakran változtatja a véleményét, ahogy az állapota megváltozik. Adjunk rá egy hosszú parókát, egyenruhát és érdemkeresztet, s hallhatjuk, amint ugyanazzal a hévvel prédikál a törvényekről, despotizmusról és inkvizícióról. Külön észjárása van a talárosoknak, a nagytőkéseknek és a katonáknak. Mindegyikük bebizonyítja, hogy a másik kettőnek nincs igaza, s levonja mindhármójuk számára a következtetést. Így azután senki sem mondja azt, amit gondol, hanem azt, amit a másik hallani akar; s az igazság látszólagos buzgalma csak a bennük lakozó érdek leplezésére szolgál.”<sup>30</sup>

Saint-Preux párizsi levelei sok szempontból hasonlítanak Montesquieu Perzsa leveleihez, hívja fel a figyelmet Jean-Louis Lecercle,<sup>31</sup> mégis, vagy egy lényeges különbség: míg Üzbég és Rica kívülről lépnek a „világ széles sivatagába” s mulatnak a társadalmi intézmények, szokások és a korabeli valóság, azaz a jelenség és a lényeg ellentmondásain, addig a Saint-Preux-t eltöltő „titkos borzalom” őszinteségéhez nem férhet kétség. (Montesquieu-höz hasonló álláspontot vallott Voltaire és a többi, vagyona révén integrálódott polgári családból származó felvilágosító; ők egyszerű furcsaságot, kellemetlen kötelességet láttak a társadalmi érintkezés elidegenedett formáiban, melyek Rousseau számára a munkamegosztás és a racionális önzés szimbólumai voltak.)

A párizsi nép Valais hegyilakóinak torzképe, az ideálok cáfolata. Saint-Preux tézisének – ti. hogy az ember eredendően jó – bizonyítékát az Alpok hegyei között találta meg, most viszont saját tapasztalatai alapján kell rádöbbennie arra, hogy az antitézist is igazolja a gyakorlat. Párizs azonban nemcsak a „természetes ember” eszményét tagadja, hanem sajátos módon megkérdőjelezi Vevey rendi előítéletekre és kispolgári érzelmességgel palástolt önzésre épülő világát is. Az elidegenedett, racionális érdekeket és a képmutató formákat igazoló libertinus filozófia nihilista módon bírálja d’Étange báró zsarnokságát: szociológiai nyelven szólva a szerepfelborításra készülő nevelőnek a játékos inkognitót, a házaságtörést sugallja. Ez a megoldás – melyet Saint-Preux javasol, s Julie egy pillanatra el is fogad –, bár alkalmas lenne d’Étange báró, Wolmar és a Vevey-i közvélemény kijátszására, megfosztaná érzelmeiktől a szerelmeseket, s ellentétes lenne a „belülről vezéreltség” elvéve. Saint-Preux egyébként csak párizsi élményeinek hatása alatt tartja elképzelhetőnek a szentimentális konfliktus libertinus megoldását, mert a felvilágosodott szalonokban megtanulja, „hogyan lehet védeni a hazug ügyet, a filozófia erejével megrendíteni az erkölcs elvét, finom szóvirágokkal kiszínezni a szenvedélyeket és előítéleteket, s téves, de a napi divatot követő maximákkal támogatni őket”.<sup>32</sup>

Párizsban az emberek önzők, „kívülről vezéreltek”. Életüket betölti a látszat, magatartásuk lényege a konformitás, s ekkép életük azonossá válik a szereppel, melyet eljátszának. Saint-Preux-nek ebből a környezetből vissza kell vonulnia, hogy a látszat helyett a valóságot vegye birtokba – mindezt azonban csak a természetben, azaz önmagában találhatja meg. A szentimentális hős, a „természeti ember” sorozatos csalódásai elől a magányban keres menedéket, de ezt a magányt kitölti az álmodozás. „Az ember eszméje összeolvad egy ideális világ víziójával, melyet képzeletbeli lények népesítenek be” – írja

<sup>30</sup> Uo. II. rész, 14. levél, 233–234. o.

<sup>31</sup> Jean-Louis Lecercle: *Rousseau et l’art du roman*. Párizs 1969.

<sup>32</sup> J.-J. Rousseau: i. m. II. rész, 14. levél, 233. o.

Bernard Groethuysen.<sup>33</sup> A magányos „természeti ember” így képzeletben visszaváltozik „társadalmi emberré”, aki álmain föllekesülve újra összeütközésbe került a társadalmi valósággal, s ezzel kezdetét veszi az a keserves körforgás, mely annyira jellemzi Rousseau egyéni sorsát. A regényben ez a személyes élmény az általánosítás szintjére emelkedik: a regényhősök, az írói képzelet egyedi teremtményei szüntelenül egy általános elvre hivatkoznak, de mégsem válnak goethei–lukácsi értelemben vett allegorikus figurákká, mert hitellessé teszi őket a szerző személyes, egyéni tapasztalata.

A „természetes ember” és a „társadalmi ember” lappangó konfliktusa a mű harmadik részében éleződik ki először, amikor Saint-Preux értesül arról, hogy Julie feleségül ment Wolmarhoz. A kétségbeesett szerelmes öngyilkos akar lenni, mint később Werther, Jacopo Ortis és annyi más szentimentális polgárhős, aki az életét egyetlen, kozmikus érzésre alapozta. De a „világba vetett” Saint-Preux, amikor felismeri, hogy az életét betöltő érzelem irreálissá vált, s a halálra gondol, már nem „természetes ember” többé. „Kérdezem, melyik élet válik hamarabb elviselhetetlenné, a civilizált vagy a természetes? Alig látunk embert magunk körül, aki ne panaszkodnék a sorsára; sőt, többen el is dobják maguktól az életet, ha módjukban áll; az isteni és emberi törvények együttesen is alig bírnak úrrá lenni e felforduláson. Kérdezem, hallottak-e valaha olyasmit, hogy egy szabadságban élő vadember panaszkodott az életre és öngyilkosságot követett el? Ne legyünk hát ilyen gőgösek, amikor arról ítélünk, hogy melyik oldalon van az igazi nyomorúság” – olvashatjuk a második Értekezésben.<sup>34</sup>

Az öngyilkosság a „természetes ember” lázadása, Heller Ágnes szavaival élve a szentimentális hős végső, reprezentatív tette, a szabadság aktusa. Az öngyilkosság azonban egyúttal a gátat nem ismerő individualizmus megnyilvánulása, s az önzés (*amour-propre*) nevében szegül szembe a természetes önszeretettel (*amour de soi*). „Isten nem azért adott hivatást az embernek, hogy örök nyugalomban maradjon, mozdulatlanul; de szabadságot adott neki, hogy jót tegyen, lelkiismeretet, hogy akarja, s gondolkodást, hogy választhassa azt. Egyetlen bírát alkotott cselekedeteire, s a szívébe írta: 'Tedd azt, ami üdvös neked, s nem káros senkinek'. Ha én azt érzem, hogy jó lenne meghalni, ellenállok a parancsának, mely arra kötelez, hogy éljek; mert bár kívánatosná tette számomra a halált, megtöltötte, hogy keressem azt” – írja Saint-Preux.<sup>35</sup>

A nevelő tehát a „negatív erények” nevében tartózkodik az öngyilkosságtól, melyekre az Emilben is hivatkozik Rousseau: „A legfennköltebb erények a negatív erények, s egyúttal a legnehezebbek is, mert fitogtatás nélkül valók, és nélkülözik azt az emberi szívnek oly édes gyönyört, hogy valakit úgy bocsátunk el, hogy meg van velünk elégedve. Ó, mennyi jót tesz szükségszerűen embertársaival, ha ugyan akad ilyen csak egy is, aki sohasem tesz rosszat nekik! Micsoda rettenthetetlen lélekre, micsoda erőteljes jellemre van szüksége! Ne vitatkozzunk erről az életelvről, hanem igyekezzünk gyakorolni, akkor majd érezni fogjuk, mily nagy és keserves dolog megvalósítani.”<sup>36</sup> Ez a „negatív erkölcs” azonban nem ad tudatos programot a jócselekedetekre, s sugallhatna Saint-Preux-nek pietista visszavonulást, tehetetlen halálvárást is.

<sup>33</sup> Bernard Groethuysen, i. m. 33. o.

<sup>34</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. III, Jelzett kiad., 152. o.

<sup>35</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., III. rész, 21. levél, 283. o.

<sup>36</sup> J.-J. Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Ford. Gyóry János, Tankönyvkiadó, Budapest 1957, 96. o.

Ezért helyezi milord Edouard válaszában a hangsúlyt a nevelőben lakozó plebejus hazafiságra, s idézi fel a Csokonai által is emlegetett „ember s polgár”, azaz a „társadalmi ember” kötelességeit. Mert bár Saint-Preux a regény folyamán hontalan, de érzelmei továbbra is a hazájához fűzik, s perspektivikusan adott számára a lehetőség, hogy idővel aktív citoyenként lépjen a közélet színpadára. (Saint-Preux-nek, bár menekülnie kellett hazájából, mégis több reménye van arra, hogy idővel politikai szerepet vállalhat, mint Werthernek, akin egyszerűen keresztül néznek a német városka nemesei.)

A nevelő előtt ráadásul milord Edouard jóvoltából nyitva áll az emberiség szolgálata, Anson admirális expedíciója, mely konkrét célt biztosít számára a szerelmi csalódás után. Saint-Preux-ben milord Edouard ajánlata győzelemhez segítette a „társadalmi embert”, aki bár lemondott az adekvát cselekvésről, az azonnali forradalomról, hasznosítani tudta, s egyben megőrizte a szentimentális hős társadalomformáló energiáit.

Saint-Preux, amikor visszatér Clarensbe, filozófiai író, felfedező, aki csak lényének legmélyén őrzi érzelmeit, a „természetes ember” elpusztíthatatlan örökségét. Clarensban a nevelő folytatja felfedező útját, s e kis utópikus közösségben próbálja megtalálni az adott társadalmi viszonyok között azonnal megvalósítható boldogság titkát. Szerepe azonban továbbra is passzív: amíg az első három részben a határtalan, végtelenen szubjektív érzelmek uralkodnak rajta s készítenek passzivitásra, addig a regény második felében a lelkesült, de racionális megfigyelő szerepe eleve megszabja lehetőségeit.

Clarens, a „kis közösség”, Valais és Párizs utópikus szintézisét képviseli, elméletileg tagadja és meghaladja a korabeli valóságot. „Egy lelki állapot akkor utópikus, ha összeegyeztethetetlen a valóságos állapottal, amelyben megjelenik. Ez az összeegyeztethetetlen mindig nyilvánvaló abból a tényből, hogy ez a lelki állapot a tapasztalatban, gondolatban és gyakorlatban egyaránt ilyen tárgyak felé orientált. Mégsem tekinthetünk minden lelki állapotot utópikusnak, mely összeegyeztethetetlen a helyzettel, amit meghalad (és ebben az értelemben elrugaszkozik a valóságoktól). Csak azok a valóságot meghaladó orientációk tekinthetők utópikusnak, melyek nem irányítani kívánják, hanem részlegesen vagy teljesen össze akarják zúzni a dolgok adott uralkodó rendjét” – írja Karl Mannheim,<sup>3 7</sup> aki megkülönböztet térbeli és időbeli (vagy chiliasztikus), liberális-humanista és konzervatív utópiákat. Mindezek a terminusok kétségtelenül alkalmazhatók az *Új Héloïse* második felében írt utópikus társadalomra, mégis, nézetünk szerint Nicolas Wagner mereven és olykor öncélúan használta fel őket<sup>3 8</sup> a clarensi „birodalom” elemzésekor.

Rousseau „szigete” sok szempontból eltér a különböző irányzatú felvilágosodott filozófusok tervezetéseitől: sem Voltaire egyéni érvényesülésre épülő elképzelései, sem Morelly kommunisztikus tanítása, sem Sade márki szenzualista-libertinus álmodozásai nem hasonlítanak hozzá. Rousseau utópiája elsősorban plebejus szemléletével válik ki a többi közül. Julie, a clarensi közösség lelke, a vidéki polgárságnak azt a típusát képviseli, aki képesnek tartja magát arra, hogy felismerje a „természet hangját”, s társadalmi helyzetéből következően „közel van a néphez”.

Az *Új Héloïse* második felében Rousseau az önzéssel szemben az önszeretet (*amour de soi*) próbálja egy kis közösség alapjává tenni, s ezzel a jövő társadalom csíráit elvetni.

<sup>3 7</sup> Karl Mannheim: *Ideology and Utopia*. Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1954, 173. o.

<sup>3 8</sup> Nicolas Wagner: *L'utopia de la Nouvelle Héloïse. Roman et lumières au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Jelzett kiad.

Clarensben Julie és Wolmar a „társadalmi ember” és a „természeti ember” egyensúlyát akarja létrehozni. Rousseau a „természetes embert” azonosnak tekinti a néppel; s mert másutt – elsősorban az Emilben – a gyermekben is a „természetes embert” látja, nem meglepő, hogy Clarensban a szillogizmus teljessé válik: a nép, a cselédek gyermekként viselkednek. Julie a patriarchális szellemben nevelt parasztok között abszolút uralkodóvá akarja tenni az erkölcsöt, mely az egész utópia célja és értelme.

Clarens a társadalmi elidegenedés feloldásának kísérlete, oly módon, hogy Rousseau Valais és Párizs – azaz a tézis és az antitézis – negatív oldalait kiküszöböli, pozitív vonásait pedig egyesíti. Julie és Wolmar birtokán látszólag teljes egyenlőség, „antik egyszerűség”, patriarchális szellem uralkodik, úgy tűnik, Clarens az Emil ötödik könyvében leírt „homéroszi világ” párja, ahol az emberek istenné magasztosulnak. A birtok gazdái alkalmanként egy asztalnál étkeznek cselédekkel, kiküszöbölték a pénzt, a fényűzést. A kastély lakói között nyílt, barátságos légkör uralkodik, száműzték a megtévesztő nyelvet, a tartalmatlan szóvirágokat. „A jólneveltség csak a bűn álarca; teljesen felesleges ott, ahol az erkölcs urakodik!” – szögezi le Saint-Preux megérkezésekor Wolmar, s felszólítja őt, hívja Julie-nek a feleségét.

A cselédek Clarensban nem ismerik a tétlenséget, s gyermekként engedelmeskednek uraiknak, akiknek hatalmát nem a társadalmi, hanem a közösség által elismert természetes vagy fiziológiai egyenlőtlenség biztosítja. Julie és Wolmar még cselédek multságáról is gondoskodnak, s szívükön viselik tiszta erkölcsüket: a birtokon ideális házasságok kötődnek, s Montesquieu elvei szerint szapora a gyermekáldás, hiszen „minél kevesebb gyermek születik egy országban, annál kevesebb gabonát termelnek”. A birtokot körülveszi a természet, nincsenek sem gazdagok, sem koldusok. Julie és Wolmar vallásosságban is példát mutatnak, s látszólag tökéletes a harmónia. Karl Mannheim terminológiájával elve ez a clarensi utópia konzervatív oldala, mely sajátosan leplezi az utópia liberális-technokrata vonásait.

Nem szabad ugyanis elfeledkezni arról sem, hogy a clarensi mintabirtok jövedelmezőségben és szervezettségben is példát mutat. Wolmar rendkívül megfontoltan gazdálkodik, minimumra csökkenti az anyagi kockázatot, s bár megelégszik nyolc lakájjal(!), a kastélyban óramű pontosságú a kiszolgálás. S hogy a cselédeknek még csak véletlenül se jusson eszükbe megtagadni az engedelmességet, jól szervezett igazságszolgáltatás és besúgórendszer gondoskodik a kastély lakóinak biztonságáról, s e racionális rendszer keretei közé illeszkednek Julie szentimentális szólamai is. „Különös, hogy bár nem kétséges, ki a szigorúbb kettőjük közül, a szolgák jobban félnek Julie megható szemrehányásaitól, mint Wolmar súlyos szidalmától. Egyikük az igazság és a pártatlanság hangján beszél, megalázza és összezavarja a bűnösöket; másikuk erkölcsi sajnálatot ébreszt bennük az elkövetett bűn iránt, ekképp mutatva ki, hogy rákényszerül arra, hogy megvonja tőlük jóindulatát. Julie gyakran sír ezért a szegénytől, s nem ritka az sem, hogy maga is ellágyul, látva bűnbánatukat, abban a reményben, hogy nem kell ígéretéhez tartani magát.”<sup>39</sup>

Az érzelmek és a szigorú, könyörületet nem ismerő erkölcs, a spártai ideálok, a vallásosság és a patriarchális szellem tehát valójában nem egyéb őszintén átélt szerepjátszásnál, mely a jövedelmező birtok belső rendjét van hivatva összetartani. Clarens nem egyszerű földbirtok, hanem valóságos állam, ahol a cselédek teljesen elidegenítik jogaikat a közös

<sup>39</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., IV. rész, 10. levél, 465. o.

érdekében: a természetes szabadság helyett a kötelességgel terhes polgári szabadság uralkodik. Rousseau ezeket az elveket a Társadalmi szerződésben fejti ki részletesebben, abban a könyvben, mely később a jakobinus forradalom elméleti alapjául szolgált. Természetesen Clarensban sincsenek pártok; a parasztokat senki sem kérdezi meg akaratauk felől, hiszen a törvényhozók – azaz Julie és Wolmar – feladata, hogy felismerjék és gyakorolják a megfoghatatlan „közakaratot” (*volonté générale*).

Clarens citoyen elvekre épülő burzsoá társadalom, mely a maga módján kedvében igyekszik járni a gyermekként kezelt népnek a nagyobb profit és a kizsákmányolás biztonsága érdekében. Ez a gondolat távolról sem új, hiszen a XVIII. századi felvilágosítók általában gyermeknek tekintették a népet, melyet „szigorú atyaként” kell kormányozni – Rousseau újítása viszont, hogy elvetette az irányítás durva és zsarnoki formáit. Clarensban csak indirekt módon avatkoznak bele a nép erkölcsi fejlődésébe, hiszen Julie és Wolmar alapelve, hogy kényszert nem szabad alkalmazni. Hagyni kell, hogy a gyermek gyermek legyen, azaz a nép kiélhesse természetes hajlamait, lehetővé kell tenni, hogy szigorú korlátok között, de megvalósíthassa önmagát, élvezhesse gyermeki boldogságát, hívja fel a figyelmet Bernard Groethuysen<sup>40</sup> az *Emil* és az *Új Héloïse* párhuzamos gondolatmenetére.

A „társadalmi ember” csak akkor érezheti szabadnak magát, ha a társadalom törvényeit az erkölcs elveihez igazítják, ami annyit jelent, hogy a törvénynek azonosnak kell lennie a természettel. Rousseau ezt a második Értekezésben és a Társadalmi szerződésben kifejtett gondolatot Clarens csodálatos kertjével, az Elysée-vel illusztrálja. „A domb lejtőjén elterülő liget szolgált menedékül a tömérdek madárnak, amelynek csicsergését hallottam a távolból; a lombok árnyékában, mint egy napernyő alatt láttuk őket röpdölni, szaladgálni, énekelni, évődni, civakodni, mintha észre sem vettek volna bennünket. Olyan kevéssé menekültek el közeledtünkre, hogy először azt hittem, rácsok mögé vannak zárva; de ahogy a medence partjára értünk, többet láttam közülük földre szállni és közeledni felénk a rövid sétányon, mely a kalitkát a medencével kötötte össze. Wolmar megkerülte a medencét, s a sétányra szórt két vagy három maréknyi kevert magot, amit a zsebében tartott; és amikor hátralépett, a madarak odafutottak és enni kezdték, mint a tyúkok, olyan barátságosan, mintha betanították volna őket. „Ez nagyon kedves!”, kiáltottam föl. „Az előbb meglepett, hogy a kalitka szót használta; de már megértem: látom, hogy Önnek vendégei, s nem foglyai vannak.”<sup>41</sup>

A rács nélküli kalitka szimbólum, az erőszaktól borzadó, de a vagyonához ragaszkodó polgár álmainak megtestesítője. Az Elysée-ben – melyhez hasonló csodát Saint-Preux még világ körüli útján sem látott – a madarak szabadok, s önként teljesítik mindazt, amit kalitkába zárt társaiktól várnak. Clarens fallal elzárt csodálatos kertje, az Elysée természet, társadalom és erkölcs harmonikus egységét példázza, mely a polgári társadalom körülményei között sohasem válhat valóra.

A regény második felében sokáig úgy tűnik, hogy a clarensi utópia megoldja Julie és Saint-Preux szerelmi konfliktusát is. Wolmar a birtok belső biztonsága érdekében hívja a nevelőt, a „természetes embert” Clarensba, mert tisztában van azzal, hogy Julie-ben előbb utóbb feltör „szentimentális énje”, s ez meghiúsíthatja nagyszabású társadalomátalakítót

<sup>40</sup> Bernard Groethuysen, i. m. 158. o.

<sup>41</sup> J.-J. Rousseau: i. m. IV. rész, 11. levél, 475–476. o.

terveit. A Julie emlékeiben élő szerelmissel csak a rezignált, a clarensi utópiába integrált Saint-Preux-t lehet szembeállítani, gondolja Wolmar, s nyomban a nevelő megérkezése után nekilát, hogy tervei szerint átalakítsa őt.

Clarensban teljeseedik be a nevelő nevelési regénye, melynek lényege, hogy az abszolút személyiség átalakul relatív személyiséggé, s a „természetes ember” kompromisszumot köt a „társadalmi emberrel”. Ez a képlet jellemző az összes nevelési regényre, csakhogy Rousseau a partikuláris és a társadalmi létet nem spontán, empirikus alapon kapcsolta össze, mint például Richardson vagy a XIX. századi regényírók többsége, hanem etikai elméleteinek végigvitelével jutott el az epikai ábrázolásban jelentkező különösség kategóriájának megsejtéséig.

Rousseau regényelméletének forrását a korabeli filozófiai irányzatokban találjuk meg. A XVIII. századi filozófusok egy része biológiai-szenzualista ismérvekkel próbálta definiálni az embert (La Mettrie, Holbach, Helvetius, illetve Locke), vagy pedig kizárólag a társadalmi szempontokat érvényesítette (Hobbes, Mandeville). Rousseau elméletileg egyesítette a kétfajta szemléletet, s jutott el a polgári regény alapformáját képező nevelési regényig, műveire illik tehát Hegel meghatározása: „A legközönségesebb, s a regénynek leginkább megfelelő összeütközések egyike ezért nem más, mint a szív poézisének a viszonyok ellenséges prózájával, a külső körülmények véletlenjeivel támadt konfliktusa. E meghasonlás megoldása vagy tragikus, vagy komikus, vagy éppenséggel olyan elintézés nyer, hogy a közönséges világrenddel eleinte ellenkező egyének elismerik e rend igazát és szubsztancialitását, megbékélnek viszonyaival, tevékenyen beleilleszkednek közegébe; s ha nem, működésük és produkcióik prózai burkát levetve, a mindennapok készen talált prózájának helyébe a szépséggel és művészettel rokon és baráti valóságot helyezik.”<sup>4 2</sup>

Saint-Preux „szívének poézisát” előbb a társadalom, a nagyvilág (Vevey, Párizs, Anglia) próbálta prózává szürkíteni, később viszont Wolmar a clarensi kis közösségben próbálja irányított eszközökkel átalakítani a személyiségét. Wolmar a szenzualista filozófia minden vívmányát felhasználva próbálja kiirtani Julie és Saint-Preux szerelmi emlékeit. Már megérkezésekor felszólítja a nevelőket, hogy csókolja meg barátként a feleségét, majd, miután birtokába jutott a szerelmesek levelezésének, elvezeti őket a ligetbe, első csókjuk színhelyére. Itt ismét megismételteti a csókot, s közben megpróbál a lelkükbe hatolni, hogy teljesen kisajátíthassa őket. Robert Osmont profanizációnak, brutális beavatkozásnak tartja ezt az eljárást,<sup>4 3</sup> mely azonban összhangban áll a korabeli szenzualista filozófia által propagált „személyiségátalakító módszerekkel”. (Gondoljunk csak Valmont vikomt „nevelési kísérleteire” Cécile Volanges-zsal!). Wolmar célja világos: új benyomások, érzéki effektusok révén akarja megsemmisíteni a régieket, társadalmasítani akarja a „természetes embert”, mindent elkövet, hogy vezérlő elvévé tegye a Clarens lényegét alkotó puritán erényt.

Miként a nevelő Emilt, úgy teszi próbára Wolmar Saint-Preux-t, hogy tud-e a racionális erkölcs szellemében együtt élni Julie-vel. A „próbára tevés” folyamatos nevelést jelent: Wolmar tudatosan ki akarja gyógyítani Saint-Preux-t szerelméből, meggyőzővén arról, hogy az emlékeiben élő szentimentális Julie egyáltalán nem azonos a clarensi racionális üzletasszonnyal és családayával. „Más felesége már nem az ő szeretője: két gyermek anyja már

<sup>4 2</sup> Hegel: *Eszttika*. Gondolat, Budapest 1974, 378. o.

<sup>4 3</sup> Lásd Robert Osmont tanulmányát. *Annales Jean-Jacques Rousseau*, XXXV. sz. 69. o.

nem az ő régi tanítványa. Igaz ugyan, hogy sokban hasonlít hozzá, s felidézi az emlékeit. Ő a múltat szereti: íme a talány nyitja. Ha elveszik tőle az emlékeit, megszűnik a szerelme”<sup>44</sup> – tárja föl Wolmar a szándékait Claire-nek.

A pszichoanalitikus kísérletek eleinte sikeresek: Saint-Preux maga is meg van győződve arról, hogy Julie nem szereti többé, s érzelmei átalakultak az erény iránti szerelemmé. Wolmar ezek után felidézi a múlt árnyait, s az öreg d'Étange báróval szembesíti a nevelőt, aki kibékül hajdani ellenségével. Ezután következik az a feladat, melynek során a „társadalmi embernek” el kell nyomnia magában a természetes szánalmat Laura, egy bűnbánó olasz prostituált, milord Edouard szerelme iránt. Saint-Preux ezen a próbán is sikerrel esik túl, híven követve az *Emil*ben lefektetett erkölcsi elvet: „Hogy a könyörületességet ne engedjük gyengeséggé fajlulni, általánosítani kell és kiterjeszteni az egész emberi nemre. Így aztán csak akkor engedjük át magunkat neki, ha összhangban van az igazságossággal, mert az összes erények közül az igazságosság járul hozzá leginkább az emberek közös jólétéhez. Az ésszerűség és a magunk iránt való szeretet is azt diktálja, hogy fajtánkon még nagyobb mértékben kell szánakoznunk, mint felebarátunkon.”<sup>45</sup>

Nem az a lényeges, hogy valóban igazságos-e megtagadni a clarensi „beutalót” Laurától, azért, mert egyszer rossz útra tért, hanem az, hogy ha a törvényhozó – azaz Wolmar – így döntött, a „társadalmi ember” le tudja győzni a természetes szánalom szirénhangjait.

Ezek után kerül sor a végső próbatételre, arra, hogy Wolmar egyedül hagyja Julie-t és Saint-Preux-t. Ezzel a kísérletével a szerelmi együttlét emlékét akarja megsemmisíteni, hiszen egészen biztos abban, hogy Saint-Preux az egész közösség érdekében uralkodik majd egyéni érzelmein. A nevelő azonban a Meillerie-be tett kirándulás során már nem tudja megfékezni szentimentális természetét, s újra szerelmi vallomást tesz. Mindez persze azzal is magyarázható, hogy a nevelőt Meillerie szikláihoz szerelmes emlékek fűzik, melyeket Wolmar elfelejtett „semlegesíteni”. Julie érzelmeinek feltámadását azonban már nem magyarázhatjuk érzéki benyomásokkal; s végső soron nem a kiváltó ok a fontos, hanem az, hogy egyikükben sem sikerült elpusztítani a „természetes embert”, s az erkölcsös-puritán felszín alól feltör a szentimentális hős. Julie számára az ellágyulás egyenlő a bűnnel: gondolatban már megcsalta Wolmart, s érzi, egyre kevésbé tud ellenállni az egész közösséget fenyegető kísértésnek. Julie a Saint-Preux iránti szerelem újjáéledése elől újra Istenhez menekül, s új, „szubjektív vallást” próbál meghonosítani – ez a clarensi „vallási vita” előzménye.

Clarensban a vallás – Valais-től eltérően – végig fontos szerepet játszik: társadalmi szükségletet elégít ki, s az utópikus közösség összekovácsolására szolgál. A clarensi intézményes vallás tételei lényegében azonosak a Társadalmi szerződés függelékét képező Polgári hitvallással. A Legfelsőbb Lény kultusza mindkét esetben a citoyen-erkölcs megalapozását szolgálja, mégpedig unalmas dogmák és ceremóniák nélkül, hiszen „a tiszta erkölccsel annyi szigorú kötelesség jár, hogy ha még közömbös formaságokkal is túlterhelik, az szinte mindig a lényeg rovására megy”.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> J.-J. Rousseau, i. m. IV. rész, 14. levél, 509. o.

<sup>45</sup> J.-J. Rousseau: *Emil vagy a nevelésről*. Jelzett kiad., 287. o.

<sup>46</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., IV. rész, 10. levél, 456. o.

A vallás Clarensben társadalmi intézmény, s sokkal több köze van az állampolgári fegyelemhez, mint az egyéni hithez és érzelmekhez. „Az állam senkit sem kötelezhet arra, hogy higgyen, de száműzheti azt, aki nem hisz: száműzheti, nem mint istentelent, hanem mint társadalomellenes tény, mint aki nem tudja szeretni a törvényt, az igazságot és azt, hogy szükség esetén életét áldozza kötelességéért”<sup>4 7</sup> — olvashatjuk a Polgári hitvallásban, ezért teljesíti az ateista Wolmar is vallási kötelességét. „Soha nem vitatja a dogmákat, velünk együtt eljár a templomba, aláveti magát az elfogadott szokásoknak; s anélkül, hogy hivatkozna hitére, mellyel nem rendelkezik, kerüli a botrányt, s részt vesz a szertartásokon a törvények szerint, melyet az Állam előírhat polgárainak.”<sup>4 8</sup>

A szerelmével viaskodó Julie-t azonban nem elégíti ki a Legfelsőbb Lény érzelmentes tisztelete, ezért fordul a pietizmus felé, s próbálja érzelmileg is átélni erkölcsi kötelességeit. Mme de Wolmar azonban, aki egyszer már a racionális erény megfékezte szentimentális énjét, képtelen erre az-újabb pszichológiai bűvészmutatványra: „bűnös” érzelmeit nem sikerül a kívánt cél felé irányítani. Julie ezért vezekelni kezd, egyre bigottabbá válik, s hiába próbálja helyreállítani belső egyensúlyát. Nem bizván saját erényében, külső eszközökkel akarja közömbösíteni Saint-Preux-t, a „természetes embert”. Ezért akarja Claire-t, megözvegyült barátnőjét férjhez adni szerelméhez, hogy így integrálja őt a clarensi utópiába. Miután ez a terv is csődöt mond, következik be Julie halála, mely egyaránt felfogható az általa képviselt erkölcsi elvek győzelmének és bukásának.

Julie ugyanis vízbefúló gyermekét látva sajátos „határhelyzetbe” kerül. Egyértelműen megszólal benne a lelkiismeret, a „természet hangja”, mely ideiglenesen elfeledteti vele saját érdekeit és érzelmeit. Rousseau egyébként második Értekezésében Mandeville-el vitatkozva hasonló „határhelyzettel” illusztrálja szánalomra épülő erkölcstana általános érvényességét: „Örömmel látjuk, hogy a *Méhek meséjének* szerzője kénytelen elismerni, hogy az ember együttérző és érzékeny lény, s amikor példát ad e tulajdonságokra, levetkőzi hűvös és éleselméjű modorát, és megindító képet fest elénk egy szobába zárt emberről, aki látja, amint egy fenevad elragadja az anyja kebeléről a kisgyermeket, halálos harapásaival összezúzza a gyermek gyöngé tagjait, s beleit darabokra szagatja a karmaival. Micsoda szörnyű felindulást érez az az ember, egy olyan esemény tanúja, amelyhez nem fűződik személyes érdeke. Micsoda szorongató érzés lehet látnia mindezt, tudva, hogy nincs módja segíteni az ájult anyán és haldokló gyermekén.”<sup>4 9</sup>

Rousseau tehát az *Új Héloïse*-ban követett filozófiai gondolatmenete végén újra visszatért a kiinduláshoz, s az erény betetőzéséül ismét csak az irracionális emberi érzelmeire hivatkozott. Julie, aki eddig érzelmei és erkölcsi nézetei zűrzavarában sem a Legfelsőbb Lény, sem a pietisták szentimentális istene segítségével nem tudott eligazodni, a baleset következtében végre egyértelmű helyzetbe került: mint anya, s mint részvétet érző ember csak azt tehette, amit tett. A döntés kényszere azonban megfosztja értékétől az erényt: „Nem érdem megakadályozni, hogy egy csecsemő a tűzbe essék: e tett sem jó, sem rossz, és ami szolgálatot a gyermeknek tettünk, azzal csak magunkat köteleztük le, mivel ha

<sup>4 7</sup> J.-J. Rousseau: *Társadalmi szerződés*. Ford. Csehi Gyula, Bibliotheca, 1959, 283. o.

<sup>4 8</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., V. rész, 15. levél, 592–593. o.

<sup>4 9</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. III, Jelzett kiad., 154–155. o.

beleesik a tűzbe, e látvány oly fájdalmat okozott volna, melyet már önvédelemből is megelőzni kényszerültünk”<sup>50</sup> – írja Mandeville, Rousseau cinikus ellenfele.

Julie gyermeke balesete előtt hosszú levelet ír Saint-Preux-nek a hitről. Áttekinti vallási fejlődését, mely leánykorának szentimentális természetvallásától a rideg teizmuson át a pietista misztikáig terjed. A regény hatodik részében természetesen ez utóbbit véli üdvözítőnek az erény szempontjából, s így ír vallási nézeteiről: „Hibáim kevesebb ijedtséget, mint szegyet okoznak; eltölt a sajnálat, de nem a lelkiismeretfurdalás. Az Isten, melyet szolgálok, nagylelkű Isten, atya: meg hat a jósága; szemem nem látja többi tulajdonságát; ez az egyetlen, melyet felfogok. Hatalma lenyűgöz, végtelensége megzavar, igazsága. . . Az embert gyengévé teszi, de mert igazságos, jóságos.”<sup>51</sup>

Rousseau művének protestáns szellemű méltatója megjegyzi,<sup>52</sup> hogy Julie nézetei a kálvinizmus kegyelem-tanítása felé közelítenek, s ezen a ponton eltérnek a másik alapvető fontosságú Rousseau szövegtől, a Savoyai káplán hitvallásától. („A Gondviselés jótéteményeiről álmodozva szégyellem, hogy oly gyöngé gondokra voltam érzékeny, s elfeledkeztem oly hatalmas kegyekről” – írja előzőleg Julie.)

Julie nem holmi eredendő hajlamból keresi a kiutat a misztikában, hanem a benne tátongó érzelmi irt akarja kitölteni vele, ugyanúgy, mint a Wilhelm Meister tanulóéveiből ismert szép lélek. A clarensi utópiából ugyanis hiányzik, mert szigorúan tilos, a szerelem, a „természetes ember” elsőrendű szükséglete, melyet Julie-ben sem a gyermekei iránt érzett szeretet, sem férjének tisztelete nem tud pótolni. Jelen van azonban a kísértő Saint-Preux, s így a vallás meneküléssé, rajongássá válik, mert az erény önmagában már nem elégséges ahhoz, hogy fenntartsa Mme de Wolmar belső egyensúlyát. „Az a vélekedés, mely szerint a kegyelem és a természet (az erény) hatásait megkülönböztethetjük, vagy az utóbbi segítségével az előbbieket magunkban létrehozhatjuk, *rajongás*; képtelenek vagyunk ugyanis egy érzékfölötti tárgyat valami is felismerni a tapasztalatban, s még kevésbé befolyásolhatjuk, hogy ily módon magunkra vonjuk, még ha kedélyünkben olyan morálisan ható mozgások mennek is végbe, melyeket nem tudunk megmagyarázni. . . (. . .) . . Ha valaki égi hatásokat akar észlelni magában, az az örület egy faja, melyben lehet ugyan módszer (mivel e vélt belső kinyilatkoztatásoknak mindig morális, tehát észideákhoz kell kapcsolódniuk), de mindenkor a vallásra hátrányos öncsalás marad” – mondja erről Kant.<sup>53</sup>

Julie vallási nézetei a halálos ágyon visszatérnek a szentimentális panteizmushoz, melyet jószerivel alig nevezhetünk vallásnak. „Egész beszélgetésünk alatt egy szót sem szólt sem Istenről, sem az üdvösségről” – állapítja meg csodálkozva Wolmar (VI. rész, 11. levél), majd amikor végül beállít a kastélyba egy protestáns lelkész, Julie elmondja racionális credóját, melyből tökéletes vallási harmónia tükröződik.

Julie visszanyert lelki nyugalmanak titka a végső, szentimentális vallomás, az utolsó levél, melyet Saint-Preux-nek ír. Mme de Wolmar halála előtt sem bánja meg szerelmét, s ebben a levélben újra megtalálja szentimentális hangját, s a túlvilági erény nevében kínál örök boldogságot szerelmesének. A szentimentális hős, a „természetes ember” tehát az agónia „határhelyzetében” újra szóhoz jut, s felmagasztosul.

<sup>50</sup> Mandeville-t idézi Ludassy Mária. Lásd *Világosság*, 1976/11, 682. o.

<sup>51</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., VI. rész, 8. levél, 696. o.

<sup>52</sup> Emile G. Leonard: *Histoire du protestantisme*. I–II, Párizs 1962.

<sup>53</sup> Kant: *A vallás a tiszta ész határain belül*. Gondolat, Budapest 1974, 326–327. o.

Rousseau 1757 szeptemberében írt leveléből tudjuk, hogy eredeti terve szerint Julie és Saint-Preux a tavi viharban lelte volna halálát, s ez a befejezés a filozófiai koncepcióval szemben a művészi ábrázolás belső igényét elégítette volna ki. Rousseau végül elvetette ezt a megoldást, mert mindenképpen diadalra akarta juttatni az erényt, mely a halálban megdicsőül, s elveszti szigorú, könyörtelen jellegét. „Az *Új Héloïse* az egyetlen Rousseau-mű, melyben a citoyen a jelenben lehetséges élet- és magatartásformákat kutatja. Egy regény cselekményének sodrában veti fel a kérdést, hogy derék és tisztességes emberek tudnak-e becsületesen és ugyanakkor boldogan élni a korabeli társadalomban, vagy ha nem, tudnak-e függetlenedni a korabeli társadalomtól, tudnak-e egy olyan kis világot teremteni, melyben a boldog és becsületes élet együtt és egyszerre lehetséges” – írja Heller Ágnes.<sup>54</sup>

Nos, bár Rousseau a kor legjelentősebb etikai nézeteit szembesítette egymással a regényben, nem tudott egyértelmű választ adni erre a kérdésre. A képzeletbeli filozófiai szintézis megalkotása sikerült, de a csodálatos közösség lelkét, Julie-t, elpusztította azoknak az erkölcsi elveknek a következetes végigvitele, melyre a clarensi utópia épült.

A puritán citoyen-erkölcs és az individuális személyiség konfliktusát a legracionálisabb szervezéssel és „agymosással” sem lehet felszámolni, s ez az ellentét a XIX. században citoyen-erkölcs és burzsoá erkölcs, illetve burzsoá racionalizmus és individuális érzelmek konfliktusának formájában támadt majd fel újra. Ahhoz azonban, hogy a Marx által leírt érzelmes citoyen, a kétarcú kispolgár típusa létrejöjjön a XIX. században, az egységesnek vélt harmadik renden belül a valóságban is le kellett játszódnia az *Új Héloïse*-ban megörökített erkölcsi konfliktusnak.

Az irracionálissá váló jakobinus diktatúra tisztakezű zsarnokainak pszichológiája és etikája bontakozik ki Rousseau művéből, mely művészileg a regény lehetőségeit, filozófiailag pedig a tiszta erkölcsre épülő citoyen-utópiák abszurditását bizonyította.

#### A SZEREPLŐK JELLEMZÉSE

*Julie* személyisége a mű kulcsa, ezért szerepel a neve a címben is. Alakja előlegezi a XVIII. és XIX. századi francia regények csodálatos polgári hősnőit, Laclos, Benjamin Constant, Stendhal és Balzac teremtményeit. Julie megkísérli kibékíteni önmagában az értelmet és a szenvedélyt, s belehal a reménytelen erőfeszítésbe.

Julie-ért rajongtak a kortársak, de nem véletlen, hogy később ő váltotta ki a legtöbb kifogást Rousseau bírálóiból, akik nem tudták megbocsátani neki a lényében lakozó kettősséget; így pl. Saint-Marc Girardin „tisztátalannak”,<sup>55</sup> Jules Lemaitre pedig „képmutatónak” tartja.<sup>56</sup>

Julie a regény egyetlen figurája, aki folyamatosan fejlődik, s jellemének átalakulása az *Új Héloïse* művészi és filozófiai világának központi eleme. Julie a totalitás megtestesítője, körülötte forog a regény összes többi szereplője. Tettei sohasem külső kényszerből, hanem belső meggyőződéséből következnek – igaz, lelkivilága komplex, s egyszer az érzelmi, egyszer a racionális ösztönzés lép nála előtérbe. Az *Új Héloïse* igazi konfliktusa

<sup>54</sup> Heller Ágnes, i. m. 121. o.

<sup>55</sup> Saint-Marc Girardin: *Jean-Jacques Rousseau*. Charpentier et C. éd., Párizs 1875.

<sup>56</sup> Jules Lemaitre: *Jean-Jacques Rousseau*. Calman-Lévy éd., Párizs 1907.

Julie lelkében zajlik le: ő a kezdeményezője a szentimentális szerelemnek, de ő irányítja a clarensi erény birodalmát is.

Julie a tragikus idealizmust testesíti meg, figyelmeztet Lionel Gossman,<sup>57</sup> s vizsgálja újabb nézőpontból a regény központi alakjának „kétlelkűségét”. Ez a lelki kettősség már a regény első részében feltűnik, hiszen Julie már leánykorában sem kerül annyira szentimentális érzelmei hatása alá, mint Saint-Preux. Bár a nevelőjéből sugárzó szenvedély megperzseli, gondosan ügyel arra, hogy eleget tegyen a puritán erkölcs racionális követelményeinek, s megőrizze lelki egyensúlyát. „Ó! mennyivel szeretetre méltóbb volt, amikor kevésbé szép volt! mennyire sajnálom megható sápadtságát, drága zálogát egy szerető boldogságának! s mennyire gyűlölöm azt az indiszkrét egészséget, melyet a nyugalom rovására magára öltött! Igen, jobban szerettem volna beteg lenni, mint ezt az elégedett arckifejezést, e csillogó szemeket, ezt a virágzó arcszínt, mely sért engem. Ilyen hamar elfelejtette hát, mennyire más volt, mikor a kegyelmemért könyörgött?”<sup>58</sup> — kérdezi Saint-Preux még kapcsolatuk kezdetén, hiányolva szerelméből a szentimentális nőideált. S hogy Julie racionális viselkedése mennyire nem véletlen, hanem tudatos erkölcsi választás eredménye, jól mutatja ezt az előbbi levélre adott szemrehányó válasz első két mondata: „Értem: a bűn gyönyöreire és az erkölcs becsülete alakítaná kellemesen a sorsát. Ez hát az ön erkölcsé?”

Julie mindenáron erényes akar maradni, ezért tartja bűnnek az elgyengülését, s ezért küldi el szerelmesét (I. rész, 15. levél), mikor az túlságosan messzire merészkedett. Végül is nem annyira az érzelmei, hanem a dac, sértett büszkesége bírja rá arra, hogy odaadja magát szerelmesének. „Az atyám végül is eladott? áruként, rabszolgaként kezeli leányát! velem egyenlíti ki a számláját! az én életemmel fizeti meg az övét! . . . de jól érzem, ezt sohasem élném túl! Barbár és elvetemült atya! Megérdemelné. . . De mit! megérdemelné! holott ő a legjobb atya; s csak egyesíteni akarja leányát a barátjával, íme a bűne.”<sup>59</sup>

Julie tehát lázadása pillanatában sem tud szabadulni a puritán erkölcs kényszere alól, ezért írja „bukása” után barátnőjének, hogy „a szánalom vesztett el engem”. Persze, Julie-ben erős a hajlam a szentimentalizmusra, érzelmei azonban — a kor polgári nőideáljának megfelelően — mindenkor összhangban állnak a racionális érdekekkel. Julie tudatosan táplálja magában, s teátrálisan éli át a szülei iránti szeretetét, a jótékonytságot; mindez azonban sok esetben formaságnak, üres gesztusnak látszik. „. . . gépiesen beléptem anyám szobájába; megláttam néhányat szétszórt holmiai közül, egyiket a másik után csókoltam meg, miközben ömlött a könnyem. Ez az elgyengülés kissé megnyugtató, mert vigaszt találtam abban, hogy a természet édes ösztönzései úgy látszik, még nem hunytak ki a szívemben”<sup>60</sup> — olvashatjuk a ma már érthetetlennek tűnő vallomást. De Julie-nél ez a fajta szentimentalizmus rendkívül tudatos erőfeszítés szülte, hiszen a „spontán megnyilvánulásokkal” akarja érzelmileg átélni az erkölcs követelményeit. Ezért érzékenyül el szülei elutazásakor is — ahelyett, hogy örülne —, s ragadja meg az alkalmat, hogy a jótékonyság nevében lemondjon a Saint-Preux-vel való „bűnös” együttlétről. „Tudom,

<sup>57</sup> Lionel Gossman: *The World of La Nouvelle Héloïse. Studies on Voltaire and the XVIIIth Century*, XII. kötet. 1966 Genève. 259. o.

<sup>58</sup> J.-J. Rousseau, i. m. I. rész, 8. levél, 48. o.

<sup>59</sup> Uo. I. rész, 28. levél, 94. o.

<sup>60</sup> Uo. I. rész, 37. levél, 114. o.

ellenvetést tehet nekem a szíved; de kételkedsz abban, hogy az enyém már előttd megtette őket? S mégis kitartok; mert ahhoz, hogy ez a szó: erény, ne legyen üres név, szükség van az áldozatokra.”<sup>61</sup>

Julie okfejtése Robespierre-hez méltó; csakhogy a benne lakozó citoyen-morált alapvetően befolyásolja az a tény, hogy látóhatára sohasem terjed túl egyéni életvitelén, saját érdekein. Julie sokat „prédikál”, de még többet elemzi aprólékosan a saját és mások tetteit. A századeleji kritikus, Auguste Dide<sup>62</sup> megbotráncozik azon, hogy az erényes fiatal lány így búcsúzik szerelmesétől: „Isten Önnel, barátom; könyörgök, ügyeljen az egészségére, s gondoljon arra, hogy nyoma se maradjon a bűnnek, melyet megbocsátottam.” A mai olvasó számára valóban meglepőnek tűnhet, hogy Julie még a nevelő önkielégítését is ilyen fennköltten szemléli; de Jean-Louis Lecercle<sup>63</sup> találoán mutat rá arra, hogy a „prédikálás” állandó igénye nem egyéni jellemvonás, hanem a korabeli, elsősorban a vidéki polgárság lelki alkatából fakad, s például Richardson hőseinél is megtalálható.

Julie „okoskodásaiban” is feltűnnek Rousseau gondolatai, például a férfiak és nők eltérő fejlődéséről vallott nézeteivel találkozunk a D’Alembert-nek írt levélben és az Emilben is (I. rész, 46. levél); de D’Étange báró leánya szigorúan óvakodik a radikális következtetésektől, pontosabban antik-puritán elveit mindig jól felfogott elveihez igazítja. (Ilyen eset például, amikor erkölcsprédikációjával megakadályozza Saint-Preux és milord Edouard párbaját.)

Julie jellemére rávilágít, hogy bár Dávid képeinek rettenthetetlen római matrónáihoz hasonló nézeteket vall, minden esetben megbetegszik, amikor racionális és szentimentális eszményei konfliktusba kerülnek, hogy így bújjon ki az azonnali döntés kényszere alól. Claire unokatestvére betegségére hivatkozva hívja sürgősen Saint-Preux-t, s Julie ezután veszti el az ártatlanságát (I. rész, 27 levél) bárányhimlőt kap, s öntudatát veszti a magas láztól, mielőtt rászánja magát, hogy Wolmar felesége legyen (III. rész, 13. levél), s végül újra a betegségbe, majd a halálba menekül feltámadó szerelme elől (VI. rész, 11. levél).

Julie súlyos betegségeit és látomásait belső konfliktusai idézik elő, pontosabban az objektív körülmények következtében előálló „határhelyzetben”, Rousseau etikai elméletének megfelelően, felszínre tör benne a kezdettől elnyomott „természetes ember”. Julie lelkivilágának elemzői ezért hivatkoznak oly gyakran a tudatalatti szerepére; csakis e modern pszichoanalitikus terminus adhat magyarázatot ellentmondásos tetteire, például arra, hogy meg sem említi szerelmének milord Edouard ajánlatát, és hogy Saint-Preux-t polgári karrier befutására biztatja, miközben több ízben felajánlja neki a közös öngyilkosságot.

Julie – Saint-Preux-től eltérően – nem is törekszik arra, hogy ideiglenes kompromisszumot hozzon létre szentimentális és racionális énje között: kezdettől fogva bűnnek tekinti érzelmi fellángolását, s puritán-republikánus prédikációi saját életvitelének apológiáját szolgálják. Végül azonban racionális eszközökkel nem boldogul a Saint-Preux-ből sugárzó érzelemmel, ezért fordul házasságkötése napján a transzcendens Legfelsőbb Lény

<sup>61</sup> Uo. I. rész, 39. levél, 118. o.

<sup>62</sup> Auguste Dide: Jean-Jacques Rousseau. *Le protestantisme et la Révolution française*. Flammarion, Párizs 1910.

<sup>63</sup> Jean-Louis Lecercle, i. m.

felé: „Ebben a pillanatban áthatott annak a veszélynek az érzése, amitől megmenekültem, visszanyert becsületem és biztonságom tudata, s letérdeltem a földre, az ég felé emeltem könyörgő kezem, felidéztem magamban a trónján ülő Lényt, aki a bennünk lakozó erő által tetszése szerint tartja fenn vagy rombolja le a nekünk adott szabadságot. Akarom, mondtam magamban, a jót, amit te is akarsz, s amelynek te vagy egyedüli forrása. Szeretni akarom házastársamat, akit te adtál nekem. Hűséges akarok lenni hozzá, mert ez az első kötelesség, mely a családot a társadalomhoz kapcsolja. Szűzies akarok lenni, mert ez az első erény, melyből minden más fakad. Akarom mindazt, ami a természetnek attól a rendjétől függ, melyet te állítottál fel, s az észnek azon szabályaitól, melyet neked köszönhetek. Szívemet és vágyaimat a védelmedbe és a kezeid közé helyezem. Tedd minden cselekedetemet egyezővé állandó akaratommal, mely a tied is; s ne engedd meg többé a pillanatnyi tévedést, mely egész életemre szóló döntésemet megsemmisítheti.”<sup>64</sup>

Julie tehát Isten, a racionális Legfelsőbb Lény nevében söpri el az útból saját érzéseit, s ugyanarra a természetre hivatkozik, amivel eddig Saint-Preux iránti szerelmét igazolta maga előtt. Julie „megtérésével” kapcsolatban jegyzi meg Robert Mauzi,<sup>65</sup> hogy az erkölcs és a természet, a mű két, legtöbbször emlegetett kulcskategóriája a főszereplő egyetlen problémája sem képes megoldani.

Mme de Wolmar esküvője napján – Marx megjegyzését a konkrét esetre alkalmazva – szentimentális citoyenből szentimentális burzsoává alakul, s kegyes cselekedeteivel, összes erényével a clarensi „mintabirtok” fenntartását és irányítását szolgálja. Julie a szakítólevélben egyébként teljesen levetkőzi a szentimentális jelmezt, s házassága után burzsoá kíméletlenséggel közli Saint-Preux-vel, hogy „ha szabad lennék és módomban állna megválasztani férjemet, akkor sem Önt, hanem Wolmar urat választanám, s őszinteségemre tanúm az Isten, aki méltónak látott arra, hogy megvilágítson, s a szívem mélyére lát”.<sup>66</sup>

Julie Clarensben még tudatosabb erőfeszítéseket tesz személyisége átalakítására: megpróbálja Saint-Preux iránti szerelmét a a rend, az állam iránti szerelemmé transzformálni – ezt a folyamatot nevezi „pszichológiai helyettesítésnek” Lester G. Crocker.<sup>67</sup> Így jön létre a regény negyedik részében a látszólag magabiztos, erényes Julie, aki valójában az illúziók fél-hipnózisában él, miután meggyőzte magát arról, hogy maradéktalanul boldog. Ez a lelkiállapot különben tökéletes szinkronban áll a racionálisan manipulált clarensi renddel, ahol a szabadság és az önkéntes választáson alapuló erkölcs egyszerű látszat csupán, s amely Lester G. Crocker szerint a hamis természet birodalma.

Julie törekeny lelki egyensúlya fokról fokra bomlik meg: már a viszontlátás is meg-  
rázza, s egyre nagyobb erőfeszítéseket kell tennie, hogy a közönyös és erényes családanya szerepét alakítsa. Mme de Wolmar számára az élet Saint-Preux odaérkezése után állandó frusztrációvá válik, s tudatalatti vágyait egyre gyakrabban kell misztikus vallási gyakorlatokkal elfojtania. Ez a belső küzdelem örli fel végül Julie energiáit, s teszi számára kívánatosá a halált.

<sup>64</sup> J.-J. Rousseau, i. m. III. rész, 18. levél, 356–357. o.

<sup>65</sup> Robert Mauzi: La conversion de Julie dans la Nouvelle Héloïse. *Annales Jean-Jacques Rousseau*, XXXV. sz.

<sup>66</sup> J.-J. Rousseau, i. m. III. rész, 20. levél, 374. o.

<sup>67</sup> Lester G. Crocker: Julie ou la nouvelle duplicité. *Annales de la société Jean-Jacques Rousseau*. 1963–65.

Julie a szerelembe – illetve annak elfojtásába – hal bele, ugyanúgy, mint Mme de Tourvel Laclos Veszedelmes viszonyok című regényében, vagy mint később Ellénora Benjamin Constant Adolph-jában, illetve Balzac Mortsauf grófnéja, a Völgy liliomában. Julie utolsó perceiben sem bánja meg, amit tett, úgy mint Mme de Renal, Stendhal Vörös és feketéjének szentimentális polgárasszonya. Így, bár formai hasonlóság áll fenn Richardson hősnőjével, a két magasztos halál két különböző okból következik be, mivel Clarissát az elvesztett erény miatti szégyen és fájdalom dönti sírba.

Julie számára az objektív kötelesség teljesítése, fuldokló gyermekének kimentése csupán ürügy arra, hogy meghaljon. „Bárhová nézek, csak olyan tárgyakat látok, melyek elégedettséggel tölthetnének el, s mégsem vagyok elégedett; titkos bágyadság hatolt be a szívembe; üresnek és duzzadtnak érzem, ahogy Ön mondta egyszer a sajátjáról; a vonzalom, mely azokhoz köt, akik kedvesek a számomra, nem elég ahhoz, hogy elfoglaljon; megmarad benne egy haszontalan erő, mellyel nem tud mit kezdeni. Ez a fájdalom különös, elismerem; de ugyanakkor mégis valóságos. Barátom, túlságosan boldog vagyok; a boldogság untat engem.”<sup>6 8</sup>

Julie csak a túlvilágon tud eleget tenni szerelmének és az erkölcs szigorú követelményeinek, s csak a halál teszi lehetővé lelkének egyesülését Saint-Preux-vel. Mme de Wolmar csak halála után hátrahagyott levelében meri végre bevallani szerelmét: „Nem, nem hagylak el téged, várni foglak. Az erkölcs, mely elválasztott bennünket a földön, örök időkre egyesít majd bennünket. Ebben az édes várakozásban halok meg: túlságosan is boldog voltam, hogy életem árán megvehettem azt a jogot, hogy mindig bűn nélkül szerethesselek, s ezt még egyszer megmondhassam neked.”<sup>6 9</sup>

Julie e szerelmi vallomás megtétele után felszabadul a frusztrációs gátlás alól, hátat fordít a misztikának, halálos ágyán a földi boldogságról beszél, s hitet tesz leánykorának panteisztikus-érzelmes, jóságos Istene mellett. Julie „engedi a szerelemtől legyőzteni magát leány korában, asszony korában pedig visszanyeri erejét, hogy most ő legyen a győztes és újra erényessé váljék” – írja Rousseau a Vallomásokban.

Az erény győzelme azonban csak a túlvilágon következhet be, a földön nem lehet sokáig büntetlenül racionális kényszerzubbonyt húzni a „természetes emberre”. A nyugodt lelkiismeretű burzsoá eszméje – feltéve, hogy következetesen tartja magát a szentimentális erkölcs kötelességeihez – szociálpszichológiai abszurditás, csak a vágyak birodalmában létezhet, ugyanúgy, mint a rács nélküli kalitka. (Gondoljunk csak, bármennyire anakronisztikusnak tűnik, Bertold Brecht Szecsuáni jólélekljére.)

Az utókor majd két évszázadon át igazságtalanul bánt el Julie-val; az irodalomtörténészek mindent megtettek, hogy befeketítsék az egykori ideál erkölceit. Mi sem szándékoztunk tisztára mosni őt, csak ki szerettük volna mutatni, hogy jellemvonásaiban a kor legfontosabb erkölcsi dilemmái tükröződnek; s bár alakjával Rousseau elsősorban filozófiai nézeteit akarta igazolni, olyan művészi típust teremtett, mellyel gyakran találkozunk még a XIX. századi világirodalomban.

*Claire*, az unokatestvér és testi-lelki barátnő Rousseau elképzelése szerint az ellentéte Julie-nak: „Egyik barna volt, másik szőke, egyik élénk, másik szelíd, egyik józan, másik gyöngye, de gyöngesége oly megindító, hogy úgyszólván javára vált erényének. Egyikük

<sup>6 8</sup> J.-J. Rousseau, i. m. VI. rész, 8. levél, 694. o.

<sup>6 9</sup> Uo. VI. rész, 12. levél, 743. o.

számára elképzelttem egy szerelmezt, akinek gyengéd barátnője a másik, sőt, valamivel több is, de nem türtem köztük sem vetélkedést, sem veszekedést, sem féltékenységet, mert minden kínos érzést fájtnak elképzelnem, s mert ezt a derűs képet semmivel sem akartam elszürkíteni, ami a természetet lealacsonyítja”<sup>70</sup> – írja Rousseau a Vallomásokban.

Claire ezek szerint barna, élénk és józan, s barátnője, „sőt, valamivel több is” Julie szerelmesének. Heller Ágnes Claire-t az átlag-jó képviselőjének tartja, aki Rousseau etikai tipológiájának legelső fokozatát képviseli, mert ösztönösen cselekszik jót, s csak természetes ösztönzéseire hallgat. Claire mindezekon túl kifejezetten érzéki természet, s a mai olvasó számára szokatlanul szoros baráti kapcsolatban áll unokatestvérével és Saint-Preux-vel.

Ez utóbbi tény olyan következtetések levonására készítetett XX. századi irodalomtörténészeket, melyeket a regény szövegének elemzésével nem lehet egyértelműen bizonyítani. „Az erotikus elemet a két unokatestvér között az író nem mutatja be, mégcsak nem is említi. Mégis létezik, s ez az erotizmus a totális szerelem része”<sup>71</sup> – írja Hans Wolpe, s egyértelműen lesbikus jellegű kapcsolatot tételez föl Julie és Claire között. „Tudod, hogy szinte egyedülálló szeretet tölti meg szívemet, s annyira magába olvaszt minden más érzést, hogy szinte megsemmisíti őket. Legyőzhetetlen és édes megszokás kapcsol egyedül hozzád gyermekkoromtól; csak téged szeretlek tökéletesen, s ha téged követve el kell szakítanom néhány köteléket, felbátorodom a te példádon. Azt mondom magamnak, hogy Julie-t utánzom, s máris igazoltnak látom tetteimet”<sup>72</sup> – írja Claire, aki egyébként férjének is bevallja, hogy Julie „kedvesebb a számára” (I. rész, 64. levél).

Bőven lehetne még idézni Claire leveleiből olyan részleteket, melyek kétszáz évvel születésük után természetellenes hajlamról árulkodnak, ugyanakkor mégis igazat kell adnunk Jean-Louis Lecercle-nek,<sup>73</sup> aki Claire és Julie felfokozott érzelmnyilvánításait a korra jellemző szentimentális gesztusnak tartja. Julie és d’Étange báró idillje ugyanilyen furcsának tűnhet mai szemmel: egy tizennyolc éves leány, amint ellágyulva apja térdén lovagol, s könnyes szemmel csókolgatja őt (I. rész, 63. levél).

Mégis, bár nyilvánvaló, hogy Rousseau Claire és Julie barátnői kapcsolatát akarta ábrázolni, joggal érzünk erotikus elemet a két unokatestvér barátságának leírásában. Ez az erotika független az író szándékától, s a kor képzőművészeti kultúrájának hatását, a rokokó szalonok ízlését tükrözi, mely alól még a lázadó Rousseau sem vonhatta ki magát.

Erre a kérdésre még a regény rokokó motívumainak elemzésekor visszatérünk, Claire figuráját illetően azonban mindenképpen fel kell hívunk a figyelmet arra, hogy Julie barátnője – Rousseau filozófiai tipológiájának megfelelően – nem fojtja el természetes ösztönvilágát, s statisztikailag sokkal tipikusabban tükrözi a XVIII. századi polgárleányokat és asszonyokat, mint Saint-Preux szerelmese.

Claire jóval kevésbé tudatos, mint barátnője, erkölcsi elvei jóval hajlékonyabbak elfogadja a kompromisszumokat. Természete józan, tanácsai praktikusak; ösztönösen cse-

<sup>70</sup> J.-J. Rousseau: *Vallomások*. Magyar Helikon, Budapest 1962, 420. o.

<sup>71</sup> Hans Wolpe: *Psychological Ambiguity in la Nouvelle Héloïse*. University of Toronto Quarterly, 1959 április, 289. o.

<sup>72</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., II. rész, 5. levél, 207. o.

<sup>73</sup> Jean-Louis Lecercle: *Inconscient et création littéraire: sur La Nouvelle Héloïse*. Etudes littéraires, 1968 Août.

leksi a jöt, s ez nagy mértékben Julie érényes hatásának köszönhető. Ugyanakkor „kivülről vezérelt” személyisége adott esetben azt is lehetővé tenné, hogy erkölcsstelen befolyásának engedjen. Fiatalon özvegyen marad, szexuális igényeiről azonban – Julie-vel ellentétben – nem képes lemondani. „Igen, kedves barátnóm, gyengéd és érzékeny vagyok, ugyanúgy, mint te; de én másképpen vagyok az. Az én érzéseim elevenebbek; a tieid áthatóbbak. Hevesebb érzéseim teszik talán, hogy több a tehetségem ahhoz, hogy változatosabbá tegyem őket; és ugyanaz a vidámság, amely annyi másnak az ártatlanságába került, mindig megőrizte az enyémet. De ez nem ment mindig fájdalom nélkül, be kell vallanom. Miképpen maradhatok özvegy az én koromban anélkül, hogy néha azt érezsem: a nappalok csak életem felét teszik ki? De, ahogy te mondtad és bizonyítottad, a bölcsesség az egyetlen eszköz ahhoz, hogy bölcssek legyünk; mert a te feddhetetlen magatartásod ellenére úgy hiszem, te sem vagy az enyémtől sokkal különbözőbb helyzetben. Nehéz pillanatokban a derű jön a segítségemre, s segíti meg az érényt, jobban talán, mint az ész súlyos leckéi. Az éj csöndjében, amikor nem menekülhetünk el magunk elől, hányszor üttem el alkalmatlan gondolatokat, sorsom jövődő fordulatain meditálva! Hányszor menekültem meg bizalmas beszélgetések veszélyeiből egy hóbortos ötlet révén! Látod édesem, mindig eljön a pillanat, amikor gyengék vagyunk, s a nevetgélő nő komollyá válik; de ez a pillanat nem érkeztet el nálam.”<sup>74</sup>

Claire a szentimentális regény potenciálisan libertinus figurája: érényét barátnőjének köszönheti, de amikor Julie a saját erkölcsi elveivel ellentétes, kompromisszumos megoldásra akarja rávenni – ti. hogy legyen szerelmese felesége –, többek között azért is utasítja vissza, mert attól tart, hogy a Rousseau-hoz hasonlóan rossz szerető Saint-Preux nem lesz képes kielégíteni őt. A másik ok, amiért nem egyezik bele a nevelővel kötendő házasságba, szintén praktikus természetű: nem akar Saint-Preux érzelmi pótlékává, s egyúttal Julie eszközüvé válni. Claire-t egyébként végig Julie irányítja, bár Saint-Preux is jelentékeny hatással van rá. Lelkivilága – Rousseau etikai kategóriájával élve – a „természetes önszeretetre” (*L'amour de soi-même*) épül, tehát a szentimentális érzelmek és a racionális érény egyaránt magasabbrendűek nála. Claire a mindennapi élet szereplője, bolygócsillag Julie körül, de alakja művészi és filozófiai szempontból egyaránt nélkülözhetetlen, hiszen minden tekintetben a főszereplő kontrasztjával szolgál.

Nem véletlen, hogy a regény összes szereplői közül ő hasonlít legjobban Richardson hősnőihez: alakját sokszor állították párhuzamba Clarissa barátnőjével, Miss Howe-val. Ez a tény azonban nem azt bizonyítja, hogy Rousseau Claire-t Richardson után mintázta, hanem csak azt, hogy a szentimentális regényekben ábrázolt XVIII. századi társadalmakban hasonló természetű, józan, szentimentalizmusra hajlamos, természetes érzékiségű leányok és asszonyok éltek.

*Milord Edouard Bomston* Rousseau „anglomániájának” terméke, felvilágosodott és nagylelkű. Hajlamos a sztoikus bölcselkedésre, rajongója az érénynek. Claire-hez hasonlóan neki sem esik nehezére, hogy a lelkiismeretére hallgasson – de ő is, mint a regény többi szereplője, csalódottan érkezik Clarensbe.

Robert Osmont felhívja a figyelmet,<sup>75</sup> hogy Saint-Preux milord Edouardhoz fűződő viharos kapcsolata Rousseau és Diderot barátságát tükrözi. Ezt a felfogást képviseli Jean

<sup>74</sup> J.-J. Rousseau, i. m. VI. rész, 2. levél, 642. o.

<sup>75</sup> Robert Osmont: *Expérience vécue et création romanesque. Dixhuitième siècle*. Garnier Frères, Párizs 1975.

Fabre<sup>76</sup> is, mindez azonban nem teszi hihetőbbé az angol főúrnak a regényben játszott szerepét.

Milord Edouard alakjának fogyatékoságaival Rousseau maga is tisztában volt, ezért kapcsolta az *Új Héloïse* Mme de Luxembourg részére készült kéziratához függelékként „Milord Edouard Bomston szerelmeit”. Ez a függelék valójában egy újabb regény vázlata, mely egyértelműen megindokolná, miért keresett menedéket Saint-Preux barátja is a clarensi utópiában. A Rómában játszódó szerelmi történet női főszereplői Lauretta Pisani, a bűnbánó kurtizán és egy libertinus márkiné. A spártai erényű milord Edouard a két nő között vergődik, de nem tud választani a romlottság és az erény között: mindent megtesz, hogy jó útra térítse a márkinét, s egyúttal megrontsa Laurát.

Milord Edouard Wolmarral együtt elsősorban a regény filozófiai koncepciójához tartozik; nagylelkűségével lehetővé teszi azt, hogy a szentimentális hős túlélje szerelmi csalódását, másrészt kalandjaival „belopja” a regény világába a polgári morált megkérdőjelező libertinus filozófiát is.

*Wolmar* a regény legszárazabb figurája, az erényes ateista. Alakját konkrét forrásra lehet visszavezetni: Pierre Bayle, a Hollandiába menekült protestáns filozófus veti föl Gondolatok az üstökösről című, 1682-ben megjelent munkájában, hogy elméletileg elképzelhető egy ateistákból álló erényes közösség, feltéve, hogy tagjai sztoikusak, s képesek uralkodni érzeiken. Wolmar Bayle és a XVIII. századi materialista filozófusok (Holbach, Helvetius) ideálját testesíti meg, Rousseau az ő alakjával akarta enyhíteni a janzenista hagyományú polgárság gyűlöletét az istentagadó filozófusok ellen, s egyúttal Wolmar megtéréssel leckét akart adni Diderot-nak.

Wolmar múltja – ugyanúgy, mint Saint-Preux-é – lényegében rejtve marad az olvasó előtt: arról értesülünk csak, hogy bár eredetileg gazdag nemesember volt, házassága idején már elveszítette a vagyonát. Megtudjuk továbbá, hogy pravoszláv hitben nevelkedett, majd megismerkedett a többi európai vallás tételeivel is, s végül ateista lett.

Wolmar, Emil nevelője és a Társadalmi szerződés törvényhozója lényegében azonos személyek: a tévedhetetlen, racionális erényt jelképezik, azt a felsőbbrendű lényt, aki igazsága tudatában, szenvedélyektől mentesen, tetszése szerint alakítja a körülötte élő emberek életét. Wolmar maga a Rend, Lester G. Crocker<sup>77</sup> szerint az orwelli Big Brother. Tudatosan, de érzelmektől mentesen cselekszi a jót, hiányzik belőle az önzés (*amour propre*), de nincs meg benne az önszeretet (*amour de soi-même*) sem. Éppen ezért van szüksége Julie-re, aki racionális céljai szolgálatába állítja szentimentális erényét, s így sokkal jobban tud hatni a clarensi cselédekre, mint Wolmar, aki csak egyszerű munkaerőként kezeli az embereket.

Wolmar ismeri Julie és nevelője szerelmének történetét, s azzal a tudatos szándékkal hívja Saint-Preux-t Clarensbe, hogy „kigyógyítsa” érzelmeiből, szocializálja őt, s integrálja az utópikus közösségbe, ugyanúgy, mint a feleségét. A cél érdekében szenzualista nevelési módszereket alkalmaz, s teljesen szétzilálja Saint-Preux egyéniségét, megtöri plebejus önértését. A nevelő – a kastély többi lakóihoz hasonlóan – gyermeki tiszteletet tanúsít Wolmar iránt, atyjának szólítja, s engedelmesen veti alá magát próbáinak. Ugyanakkor Wolmar nem bízik Saint-Preux-ben, mert tisztában van azzal, hogy a személyisége lényeg-

<sup>76</sup> Jean Fabre: Deux frères ennemis, Diderot et Jean-Jacques. *Diderot studies*, III, Genève 1961.

<sup>77</sup> Lester G. Crocker, i. m. uo.

gét alkotó érzelmeket nem sikerült kiírtania, s ez a számára rejtélyes erő újra és újra visszhangra talál Julie-ben is.

Wolmar testesíti meg Rousseau politikai ideálját. Elveiben hajlíthatatlan, de gondoskodó atya, aki többek között atlétikai versenyeket is rendez polgárai számára – ilyen és ehhez hasonló hazafias megmozdulások tervét vetette papírra Rousseau Lengyel alkotmánytervezetében is. Womar feltétlen, de nem öncélú engedelmességet követel Clarens lakóitól, szándéka ugyanis megegyezik Robespierre-ével: a polgárok, s különösen a gyermekek erkölcsi érzékét reflexszé akarja átalakítani, mely kizárja a puritán eszményekkel ellentétes magatartási formákat. Mai szemmel nézve Wolmar a gátlástalan manipuláció mesterének tűnik; többek között még szolgálai szexuális életet is korlátozza, hogy jobban törődjenek gazdájuk érdekeivel. Tökélyre fejleszti a spionrendszert cselédei között, s még azt sem veti meg, hogy Claire kislányát, a kis Henriette-et felhasználja saját gyermekei megfigyelésére. Lester G. Crocker ezzel kapcsolatban felhívja a figyelmet Rousseau erkölcsi és politikai nézetei között fennálló ellentmondásra: a puritán erkölcsű Wolmar ugyanis machiavellisztikus eszközöket használ föl szolgálai ellenőrzésére. A clarensi cselédek buzgalmát pedig olyan „megrontó” módszerekkel kívánja fokozni, mint a versengés és a nyereségvágy, mely az első és a második Értekezés tanúsága szerint tönkreteszti és lealacsonyítja a „természetes embert”.

Wolmar ateizmusát teljes mértékben magánügynek tekinti, s a libertinus hagyományoknak megfelelően eljár a templomba, részt vesz a szertartásokon. A vallás szerinte hozzátartozik a Rendhez, a társadalmi egyensúly nélkülözhetetlen eleme. Wolmar „megtérése” a regény végén így nem külsődleges, hanem – Rousseau szándéka szerint – érzelmi jellegű: a racionálisan erényes, de érzelmileg közönyös ateista, felesége halálát és megdicsőülését látva megtér, s az Emilben kifejtett panteikus-érzelmes erény-vallás hívéül szegődik.

Wolmar megtérése egyrészt a szentimentális erény diadalát, másrészt a racionális utópia kudarcát jelentik: „Ezek az elmékedések – ti. hogy a haldokló Julie nem törődik az üdvösséggel – oda jutattak, ahová nem vártam, hogy elérkezem. Nyugtalanokdni kezdtem, vajon túlságosan nyíltan hangoztatott nézeteim nem hatottak-e rá. Én nem vettem át az övéit, mégsem akartam, hogy lemondjon róluk. Ha én lettem volna beteg, bizonyára hitetlenül halok meg; de azt szerettem volna, hogy Julie az ő hitében haljon meg, s úgy gondoltam, hogy vele többet kockáztatok. mint magammal. Ezek az ellentmondások különösnek tűnnek; én sem tudtam megmagyarázni őket, jóllehet léteztek”<sup>78</sup> – írja Wolmar leghosszabb levelében, melyben Julie halálát közli. Mindez azonban még csak a megtérés kezdete: „Leültem hát mellé, mereven néztem és azt mondtam neki: „Julie, édes Julie-m! vérzik a szívem; sajnós! ez az, amire oly régen várt! Igen, folytattam, látva, hogy meglepetéssel néz rám, átlátok magán; örül annak, hogy meghal, s könnyedén hagy el. Emlékezzen férjének magatartására, mióta együtt élünk: ezt a kegyetlen érzést érdemeltem hát magától?”<sup>79</sup>

Wolmart végül is az a felismerés töri össze, s hozza közel Istenhez, hogy Julie örömmel hagyja el őt és birodalmát. Ezáltal véglegesen zátonyra fut dédelgetett terve, melyben alkotójával, Rousseau-val is osztozott: nem sikerült helyreállítani az ember egységét, kibékíteni egymással a szenvedélyt és az erkölcsöt, a természetet és a civilizációt.

<sup>78</sup> J.-J. Rousseau, i. m. VI. rész, 11. levél, 713. o.

<sup>79</sup> Uo. 719. o.

Wolmar személyisége mindenben az ellentéte Saint-Preux-ének, egyedül a passzivitás köti őket össze, veszi észre Heller Ágnes. Ez az ellentét ugyanakkor azt is jelzi, hogy Wolmar valójában Julie lelkének másik fele, freudi terminológiával élve nem más, mint felesége felettes énje, a super-ego. Hideg, természetellenes személyiségét filozófiai és pszichológiai megfontolások hívták életre, alakja ezért valószínűtlen, s mosódik egybe a clarensi birodalommal.

Wolmarhoz hasonló alakokkal a későbbiekben nem annyira a francia, mint a német és osztrák irodalomban találkozunk. Thomas Mann, Robert Musil és Franz Kafka alkotnak majd jó százötven évvel később Wolmarhoz hasonló, arc nélküli hősöket, akiknek lényege egyetlen filozófiai elvben foglalható össze; igaz, e kései leszármazottak már nem a sztoikus materializmus, hanem a XX. század politikai és ideológiai nézeteinek szócsövei, melyeknek Rousseau korában még csak a csirái léteztek.

*Saint-Preux* a regény egyetlen ízig-vérig szentimentális hőse, aki teljes mértékig azonosul a Julie iránti szerelemmel. Bár társadalmi helyzetéről, múltjáról keveset tudunk, annyi azonban egyértelműen kiderül, hogy vagyontalan, kispolgári családból származó értelmiségi, írói ambíciókat melengető filozófus. Gyökértelensége, Wertherhez hasonló társadalmi helyzete teszi egyébként lehetővé, hogy magánéletét fenntartás nélkül alárendelje a fokról fokra irracionálisabbá váló érzelemnek.

Ez a szentimentális szenvedély már a mű elején is több egyszerű szerelemnél, hiszen Julie csak kiindulópontja egy, a világot átölelni akaró, kozmikus dimenziójú érzelemnek: „Égi hatalmak! lelkem már eltöltötte a fájdalom, adjatok még egyet a boldogság számára is. Szerelem, a lélek éltetője, siess, hogy fenntartsd az enyémet, mert már teljesen elgyengült. Az erkölcs kifejezhetetlen bája, annak a legyőzhetetlen hangja, akit szeretnek, boldogság, gyönyörök, kitörő öröm, mennyire szívet tépőek a vonásaid! ki tud érintésednek ellenállni? Ó! hogy viseljem el a gyönyörök áradatát, mely előnti szívemet? hogyan vezekeljem le egy félénk szerető riadozásait? Julie . . . nem! az én Julie-m térdel! én Julie-m könnyeket hullat! . . . az, akinek az egész mindenség tartozik tisztelettel, könnyörök egy férfinak, aki imádja, hogy ne gyalázza, ne becstelenítse meg magát! Ha tudnék haragudni rád, megtenném, félelmed miatt, amely meggyaláz bennünket. Ítéld meg hát jobban, tiszta és égi szépség, hatalmad természetét. Ó! ha imádom tested bájait, ez nem annak az erőnek köszönhető-e, amit folt nélküli lelked kölcsönöz neki, s melynek minden vonása isteni eredetű? Milyen üldözés rettentheti meg azt, aki csak a tisztelet és becsület érzését kelti föl az emberekben? Létezik-e vajon olyan gonosz lény a földön, aki nem félne vakmerő lenni veled?

Engedd, engedd meg, hogy izleljem annak a boldogságát, akit szeretnek . . . Világ trónusa, milyen mélyen látlak magam alatt! Hadd olvassam ezerszer ezt az imálandó levelet, melyre szerelmed és érzéseid lángbetűkkel írtad; melyben az izgatott szív elragadtatásai mellett kitörő örömmel látom, hogy egy becsületes lélekben a legélénkebb szenvedélyek is megőrzik az erkölcs szent jellemvonásait!”<sup>80</sup> – írja már ötödik levelében Julie szerelme.

Ez a híressé vált levélrészlet több szempontból figyelemre méltó. Először is, nyilvánvalónak tűnik, hogy ezt a szerelmet már nem lehet tovább fokozni: a szentimentális hős már a regény elején érzelmeinek csúcsára ér. Saint-Preux szerelme ettől kezdve önmagát

<sup>80</sup> Uo. I. rész, 5. levél, 41–42. o.

ismétli, ami egyben azt is jelenti, hogy Saint-Preux a határtalan érzelmek jelképévé válik, s lény szavak nélkül is a szentimentális szerelmet sugallja Julie-nek.

Saint-Preux szerelme ugyanakkor égi és földi természetű vonzalom sajátos neoplatonista szintézise, mely születése pillanatától kezdve irracionális. Julie szerelmese számára az elvont erény földi megtestesülése, az egész emberi nem lehetőségeinek szimbóluma. „Akárcsak Glaukosz szobra, melyet az idők, a tenger és a viharok olyannyira eltorzítottak, hogy inkább vadállatra hasonlított, mint egy istenre, az emberi lélek is elváltozott a társadalom kebelén. Ezernyi szakadatlanul újjászülető hatás érte, temérdek ismeretet és tévedést tett a magáévá, testalkata módosult, szenvedélyei állandóan összecaptak, s mindez külsőre olymértékben megváltoztatta az embert, hogy csaknem felismerhetlenné vált. Annak a lénynek a helyén, aki mindig biztos és változatlan elvek szerint cselekedett, a fenséges, égi egyszerűségnek a helyén, amit még Teremtőjétől kapott az ember, nem találni mást, csak az érvelni vélő szenvedély és a megháborodott értelem torz ellentétét”<sup>81</sup> – idézi fel Rousseau a második Értekezés előszavában Platon klasszikus hasonlatát, melynek Jean Starobinski szerint<sup>82</sup> két lehetséges értelmezése van. A második Értekezésben a pesszimista értelmezés dominál: az emberi lélek szépsége és harmóniája mindörökké megsemmisült a társadalomban, s az ember, aki valaha jó és nemes volt, gonosz farkassá vedlett.

Saint-Preux–Rousseau azonban regényében a második, az optimista értelmezés alapján áll: azt vallja, hogy nem vezett el minden remény, hiszen Glaukosz tengeri só és algák borította szobra valahol a mélyben még őrzi alkotójának keze nyomát, s véle lényegét, az isteni szépséget.

Saint-Preux nem a felszínt, a „testi bájakat”, hanem ezt az isteni szépséget keresi Julie-ben, szerelme ezért elpusztíthatatlan, ugyanúgy, mint a savoyai káplán hite. Julie nevelőjének érzelmei jobban hasonlítanak vallási rajongáshoz, mint köznapi értelemben vett szerelemhez – ez a magyarázata annak, hogy bár Saint-Preux-ből nem hiányoznak az érzéki (valójában inkább auto-erotikus) vonások, miért kell a testi kapcsolatot Julie-nek kezdeményeznie és fenntartania.

Saint-Preux szerelmének neoplatonikus értelmezése adja meg a magyarázatát annak, miképp jut el olyan könnyen Julie nevelője egyéni érzelmeinek világából a radikális társadalmi-politikai következtetések levonásáig. A Julie-ben kifejezésre jutó isteni szépség a nevelő szerint nem más, mint az erény, melynek legragyogóbb példáit az antik Spártában és Rómában találta meg Rousseau. Ezek az ideálok azonban szöges ellentétben állnak Julie környezetével és a nagyvilággal – így fonódik össze Saint-Preux lelkében az antik veretű, puritán republikanizmus a szentimentalizmussal.

Saint-Preux, a kívülálló, a gyökértelen idegen csak szerelme révén kísérheti meg lerombolni a merev és idejétmúlt Vevey-i rendet; erre egyedül még milord Edouard sem képes. Saint-Preux szentimentális szerelmének hatására ébred Julie saját személyiségének tudatára, s dobja félre környezete elavult elveit, írja Lionel Gossman.<sup>83</sup>

Saint-Preux társadalmi nézeteit tekintve – Heller Ágnes találó kifejezésével élve – a „korán jött jakobinus”. A nevelő valóban rendelkezik a későbbi jakobinus hősök jellem-

<sup>81</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. III, Jelzett kiad., 122. o.

<sup>82</sup> Jean Starobinski, 27. o.

<sup>83</sup> Lionel Gossman, i. m.

vonásaival: hazafisága, republikanizmusa, plebejus elszántsága, racionális hite teszik a társadalmi szabadság potenciális bajnokává. „Azt gondolom, hogy az emberek életükkel és vérükkel a hazájuknak tartoznak; s nem megengedett lemondani minderről idegen uralkodók javára, akiknek semmivel sem tartozunk, legkevésbé azzal, hogy eladjuk magunkat, s a világ legnemesebb mesterségét hitvány zsoldosként űzzük. Ezek voltak apám elvei, s én boldog lennék, ha utánozhatnám a rajongását kötelességei és hazája iránt”<sup>84</sup> – ítéli el Saint-Preux az újfajta, jakobinus hazafiság nevében Julie atyját és a zsoldosszolgálatot.

Párizsban válik nyilvánvalóvá, hogy Saint-Preux Rousseau alteregója: az elidegenedett életforma, művészet és nyelv bírálata egyértelműen az Értekezéseket idézi. Julie házassága után Saint-Preux-t a „társadalmi énje” tartja vissza az öngyilkosságtól, mely a regény második felében még jobban előtérbe kerül: ennek oka az, hogy Clarensben – a kor lehetőségeinek szintjén – megvalósul Rousseau államideálja, mely sok tekintetben előképe a jakobinus terrornak. Saint-Preux-nek, aki eddig nem ismert formákat, csak tartalmat, sem társadalmat, csak egyénet, most bele kell illeszkednie a clarensi közösségbe. Fel kell adnia a szentimentális hős álláspontját, aki csak a lelkének határain belüli világot ismeri, s el kell fogadnia a rajta kívül álló, objektív társadalmi valóság létezését.

Igaz, ez a valóság utópikus, de racionális, ezért nem tűrhet meg olyan korlátokat nem ismerő individuumokat, mint Saint-Preux. Julie-nek mindazonáltal szüksége van rá, pontosabban arra, hogy szentimentális energiáit a clarensi közösség szolgálatába állítsa. Saint-Preux-t át kell alakítani, megszüntetve megőrizni, vallja Wolmar, s hozzákezd az átneveléshez. Wolmar új érzésekkel akarja helyettesíteni a régieket, teljesen át akarja alakítani Julie szerelmének személyiségét. Szenzualista módszereivel és próbatételeivel komoly hatást sikerült elérnie: az egykor dacosan büszke kispolgár rövidesen atyjának szólítja őt, s minden lépéséhez szüksége van Wolmar helyeslésére, mintegy az ő szemén keresztül látja saját magát, írja Ronald Grimsley.<sup>85</sup>

Wolmar azonban nem képes kiirtani a nevelőből a szentimentalizmust, mely személyiségének gerincét alkotja. A sikertelen nevelés következtében Saint-Preux is kétarcúvá válik: részben elfogadja, támogatja a clarensi rendet, részben – igaz, öntudatlanul – fellázad ellene. A „természetes embernek” lázadása során azonban sokkal kevesebb gátlást kell leküzdenie, mint Julie-nek, hiszen ő nem haszonélvezője, csak engedelmes állampolgára a clarensi rendnek.

Saint-Preux áll a regény hősei közül a legközelebb a természethez, s a legtávolabb az önzés valamennyi formájától. Ő Rousseau legkedvesebb teremténye: erkölcsi, politikai nézeteit tekintve alkotója szócsöve, szerelmi sikereinek forrása pedig Jean-Jacques álmódásaiban rejlik. Saint-Preux alakjának legnagyobb újdonsága irodalmi szempontból, hogy a korabeli regények hőseitől eltérően, nem játssza el a bűnbánó csábító szerepét (mint pl. Lovelace), hanem mindvégig hű marad elveihez.

Saint-Preux személye háttérbe szorul a regény végére, mégis az általa képviselt szentimentalizmus megőrzi jelentőségét. Ennek oka, hogy bár Rousseau az érzelmesség és a neoplatonikus szerelem népszerűsítése helyett a római és spártai jelmezbe bújtatott

<sup>84</sup> J.-J. Rousseau: *Oeuvres complètes*. II, Jelzett kiad., I. rész, 108. o.

<sup>85</sup> Ronald Grimsley: The Human Problem in la Nouvelle Héloïse. *Modern Language Review*, 1958/3.

racionalis forradalmiságot választotta, megsejtette, hogy az egyéniség kibontakozását csak átmenetileg tartóztathatja föl az erény diktatúrája. Emílnék előbb-utóbb választania kell a savoyai káplán hitvallása és a polgári katekizmus között, s Julie szentimentális szerelmese sem találhatja meg a helyét a clarensi utópiában, mely az egyéni érzelmek megsemmisítésére épül.

Saint-Preux nem halhat meg a regény végén, mert írója sorsául szabta, hogy végigélje a történelmet, mindazt, ami egy nagyratörő, tehetséges polgárfiúra várt, aki előbb Werther-ért könnyezett, aztán a forradalom és Napóleon seregeiben harcolt, majd végül Fabricio del Dongoként, csalódottan és visszavonultan fejezte be életét. Stendhal, Balzac, Hugo, s a romantika második nemzedékének hősei köszönhetik az őstüket Saint-Preux-ben, akinek Petőfi Apostola sem oly távoli rokona, mint hinnénk. Egyéni szenvedély, társadalmi elkötelezettség, meg nem alkuvó jellem – ezek azok a vonások, melyeket Saint-Preux-Rousseau átörökít a következő század íróinak és gondolkodóinak.

János Pelle: *Rousseau à la croisée du roman et la philosophie*

Le roman de Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Heloise* était un des plus grand succès littéraire du XVIII<sup>ème</sup> siècle. L'auteur de l'étude présente essaie d'analyser le roman au point de vue philosophique. Son point de départ, qu'il faut distinguer le système philosophique immanente du roman des "dissertations" descriptives des personnages; tel que Saint-Preux: Julie ou Mylord Edouard.

Bien que ces dissertations contiennent les pensées pedagogiques, esthetiques, musicales etc. de Rousseau, mais n'appartiennent pas organiquement au structure philosophique du roman. Le conflit fondamental du roman se trouve entre "l'homme social", "l'homme naturel". Rousseau

n'accepte pas la forme si cultivée au XVIII<sup>ème</sup> siècle de la révolte de "l'homme naturel", le suicide, et dans la deuxième partie utopique du roman analyse les possibilités de l'integration sociale de l'homme naturel". Rousseau a basé son utopie sur la morale tout-puissante et il avait l'intention de la rendre à la fois liberale et humaniste, traditionnelle et technocrate. Pourtant, l'idylle, de Clarens s'achève par une catastrophe: enfin le sentiment triomphe sur la raison, la morale fanatique conduit au terreur au lieu du bonheur universelle.

Rousseau a pressenti l'avenir, il a représenté les contradiction fondamentales sociales et ideologiques de son époque qui ne perdaient point leur actualité même dans nos jours.

# A SZUBJEKTÍV-ROMANTIKUS MŰMODELL

HEGYI LÓRÁND

Németh Lajos 1973-ban megjelent „Minerva baglya” című tanulmánykötetében szerepel az 1971-ben írt „A mű és a történelem” című tanulmány. Ennek első részében (A mű történeti modelljei) a szerző három történeti műmodellt különböztet meg, elutasítva a műalkotás történetietlen, egyoldalú felfogását, azaz azt a feltevést, hogy a műalkotás lényegénél fogva alapvetően önmagába zárt rendszer, elhatárolt mikrokozmosz. Ez a statikus műfelfogás nem képes kellően érvényesíteni a művészet-viszonylatrendszer (alkotó és befogadó; műalkotás és társadalom; individuuum és közösség; objektum és szubjektum; a műalkotás tárgyi-szubsztanciális rétegei és a befogadás során konstituálódó, mindig konkrétan aktualizált-mobilizált jelentésstruktúrák között) felfogást, s így a történetiség elvét bizonyos mértékig háttérbe szorítja – s egy meghatározott történeti korszak egy reprezentáns műmodelljét abszolutizálja. „A mű státusza ugyanis mindig összefügg a művészetnek történetileg meghatározott funkciójával. A művészet minden korban sajátos szimbólum, illetve jelentésstruktúra, amelyet viszonylatrendszerként értelmezhetünk, márpedig e viszonylatrendszer konkrét formája történetileg változó. A művészet története épp e viszonylatrendszerek történeti módosulása; hasonlóan ahhoz, amit C. W. Mills állapít meg az intézményes rendszerekkel – amelyek közé a művészet is tartozik – kapcsolatban.”<sup>1</sup> Ebből következik, hogy „Nincs tehát olyan ideális műforma, amely csekély változásokkal végigvonult volna a művészet történetén, s amelyből az esztétika általános érvényű igazságokat vonhatna le, mint valamiféle platóni mű-ideálból. A mű csak történeti konkrétumokban létezik, és a konkrét megvalósulások közötti – gyakran nagy – eltérést mindenfajta általánosítási kísérletnél figyelembe kell venni” – írja Németh Lajos.<sup>2</sup>

A Németh Lajos által kifejtett három műmodell, a fenti tételeknek megfelelően, három különböző művészeti „funkciókorszak” reprezentánsa, azaz három történeti viszonylatrendszer kifejeződése. Ezek között természetesen lehetnek átmenetek: „Magától értetődően e típusok modellszerű tiszta képletben csak ritkán jelentkeznek, a valóságban általában átfedik egymást”<sup>3</sup> –, és szinkron létezésük sem kizárt; mégis alapvetően egymást követő művészeti funkció-korszakokat reprezentálnak. A tipizálás több szempont egyidejű érvényesítésére támaszkodik.

Ilyenek: – a műalkotás funkciója az adott történeti korszakban (azaz a társadalom elvárásainak rendszere a művészetrel szemben); a mű mint intézményes rendszer, a mű

<sup>1</sup> Németh Lajos: A mű és a történelem. *Minerva baglya*. Magvető, Bp. 1973, 31. o.

<sup>2</sup> Uo. 49. o.

<sup>3</sup> Uo. 48. o.

mint formalizált rítus, a mű mint a társadalom önszervezésének eszköze, a mű szociológiai státusza); – a műstruktúra viszonya a tárgyi valósághoz (a plasztikai funkció érvényesülésének történeti változatai, a vizuális tárgyformálás és kreativitás változatai); a jelentésstruktúra viszonya a kollektív-konvencionális értékstruktúrához (a formalizált-rituális, ill. mitológiai beágyazottság kérdése az érték szempontjából; a kódrendszer kérdése; végső soron az alkotó individuум kérdése).

Ezen szempontok komplex érvényesítése alapján a következő történeti műmodelleket tételezi Németh Lajos:

1. „A rituális, mágikus rendeltetésű, illetve a rítus elemeként érvényes mű (típusa az ún. primitív, a középkori és a népművészet);
2. a ‚zárt világot‘ képviselő, autonóm, klasszikus típusú (modellje a klasszikus görög és reneszánsz) és némiképp a kettő között eklektikus átmenetet alkotó;
3. a személyes megnyilatkozást tolmácsoló (típusa a romantikus, illetve az expresszionista mű).”<sup>4</sup>

A három eltérő műmodell vizsgálatában a harmadik típus konkrét kifejtéséhez kíván néhány mozzanattal hozzájárulni dolgozatom. Lényegében ugyanazokat a szempontokat érvényesítve néhány olyan gondolatot kívánok felvetni, melyek a harmadik műmodell konkretizálásához és némi módosításához vezetnek. A XX. századi művészeti fejlődés fő vonalait tekintve úgy tűnik, hogy a „személyes megnyilatkozást tolmácsoló” műtípus fogalma inkább „keretként” fogható fel, melyen belül egymással élesebben szembenálló műveket találunk, mint a megelőző korszakokban, s így inkább az adott művészeti korszak kihívásaira adott válaszok összességében fedezhető fel a szubjektivitást előtérbe állító tendencia – annak ellenére, hogy az egyes művek éppen az abszolút „objektivitás” szférájába kívánnak behatolni. Éppen ezért, míg a korábbi korszakokban „átmenetekről”, átfedésekről beszélünk az egyes eltérések között, addig korszakunkban strukturális sajátosság, lényegi jegy az egyidőben létező, egymással élesen szembenálló művészeti jelenségek heterogenitása.

A „személyes megnyilatkozást” tolmácsoló, szubjektív-romantikus műmodell par excellence reprezentánsa az expresszionizmus, az action painting, a tasizmus, a kalligráfia, az absztrakt expresszionizmus. Ugyanakkor Németh Lajos megállapítja: „A műtípusok eklektikus váltakozását figyelhetjük meg a modern korban is, mikor gyakran egy művész életművében, sőt egyazon alkotásán belül is keverednek a típusok. A modern művészetben megfigyelhető a mágikus-rituális funkcióból fakadó műtípus, jóllehet ez mindenekelőtt nosztalgikus ihletésű, matematikai képletre emlékeztető tisztasággal jelentkezik az autonóm-objektív típus (Mondrian) csakúgy, mint a szubjektív önkifejezést a végletekig fokozó típus (gesztus-festészet, absztrakt expresszionizmus).”<sup>5</sup> Van Gogh kapcsán kifejti Németh Lajos, hogy bár a jelentésstruktúra modellszerűen példázza a szubjektív-romantikus műmodellt, mégis, a tárgyi-vizuális világhoz való viszonyában – elsősorban a belső kohézió, az „önmagából kiépülő totalitás” révén – a zárt struktúrák mikrokozmoszus jellegét mutatja. Mindkét megállapítás differenciálja a szubjektív-romantikus műmodell alapképletét, s ez arra utal, hogy ebben a funkció-korszakban esetleg több modell egyidejű létével és kölcsönhatásával kell számolni, nyomatékosabban, mint a másik két műmodell, azaz funkció-korszak esetében. (Annál is inkább, mert a rituális-mágikus

<sup>4</sup> Uo. 33. o.

<sup>5</sup> Uo. 48. o.

funkciót teljesíthető műtípus hegemoniája esetében aligha tételezhető fel világszerű totalitást szervező mikrokozmosz műmodell.)

Itt felmerülhet a kérdés: nem éppen ez a pluralizmus jelenti-e az egyik fő jellegzetességét, strukturális alaptulajdonságát a szubjektív-romantikus műmodellt kifejlesztő modern korszaknak?

Vagy másképpen feltéve a kérdést: a szubjektív-romantikus műmodell nem értelmezhető-e inkább úgy, mint az erre a történeti-társadalmi helyzetre adható válaszok, reakciók, ennek a helyzetnek az elemzésére, leküzdésére irányuló művészeti aktivitások, gesztusok összessége?

Ebben az esetben ugyanis nem egyszerűen átmeneti művekről, eklektikus vagy szintetikus alkotásokról, eltérő művészi manírról, lelkületről lenne szó, hanem több eltérő struktúrát egyidejűleg felmutató, a vizuális aktivitás más és más mozzanatait kidomborító alkotások összességéről, melyekben közös az, hogy mind a homogén társadalmi-kulturális „háttérrel” feltételező klasszikus mikrokozmosz-mű, mind pedig a mágikus-rituális funkciójú mű jelentésstruktúrájával szemben az individuum magányosan áll az elidegenedett társadalomban.

A továbbiakban megpróbálom felvázolni a szubjektív-romantikus műmodell egy lehetséges „belső tipológiáját”. Ebben az esetben kiindulásként annak a művészeti korszaknak egész rövid jellemzését kísérelném meg, melynek reprezentáns műtípusa a szubjektív-romantikus műtípus (itt a legszélesebb értelemben használva a fogalmat).

Alapvetően jellemzi a helyzetet a művészi individuum és a társadalom közötti viszony problematikussá válása. Az individuum elszigetelődése, a magány, a szorongás, a félelem, illetve a kommunikációteremtés képtelensége. Az individuum számára megszűnnek azok a kollektív-konvencionális eszmények, értékek, modellek, melyek cselekvését nem csak meghatározzák, de a társadalmi össz-cselekvéssel való viszonyát több irányba is szervezik. Az elidegenedett közvetítő mozzanatok egész sora épül a művészeti kommunikáció minden résztvevője közé. Megszűnik a preformáció, megszűnik a műalkotás „kötelező érvényű” kollektív elsajátítása is. A megbízatás legfeljebb a fogyasztói érdekek kielégítése lehet: megjelenik a giccs. Megszűnik a relatíve homogén kultúrközösség, civilizációs rétegek alakulnak, s belép a pénzért megvásárolható, illetve eladható műtárgy mint érték-tárgy, mely többé nem kollektív értékstruktúrák reprezentációjának hordozója, hanem az elszigetelt művész és az elszigetelt művészet-fogyasztó véletlen (vagy manipulált) találkozásának passzív tárgya. A művészet szükségszerűen szubjektívizálódik, s már csak a művész szubjektív választásán áll vagy bukik a műalkotás értékteremtő aktivitásának mobilizálása. A szubjektív-romantikus műmodell „jellegét megszabó fő vonása, hogy a műben domináns szerephez jut az alkotó személyes megnyilatkozása. Ennek megfelelően a szubjektív üzenetre – amely különben is minden mű velejárója – kap nagyobb hangsúlyt.”<sup>6</sup> A szubjektív választás szerepe óriási mértékben megnő – s ez már egy szempontból magát a műstruktúrát is kitágítja: a művön belül is nagyobb szerepet kell hogy kapjon a szubjektív választás „művészi-esztétikai indoklása”, az új kódrendszer alátámasztása (melyben a társadalmi preformáció helyén keletkező űrt a művész szubjektuma, tevékenységének szubjektivitása tölti ki, még akkor is, ha a szubjektív választás „objektív” kódok, „kollektív jelrendszer” kidolgozására irányul – pl. konstruktivizmus, kinetikus művészetek stb.).

<sup>6</sup> Uo. 45. o.

Ahogy Németh Lajos írja: „A XIX. század során a művész mindinkább elszigetelődik. A társadalmi munkamegosztásban sem foglal el olyan szilárd, meghatározott helyet, mint tette régebben, kiszakad a közösség determinációjából. Nemcsak mert ő is a vak véletlenre, a kiállításokban, szalonokban megtestesülő művészeti piacra termel – tehát megszűnik a közösségi megrendelés determináló szerepe –, hanem a világnézeti válságkor az addig egyetemes érvényű világnézet sem kapcsolja a művészt a nagyobb hatósugarú, egyetemesebb szellemi körhöz, mint tette a korábbi fejlődés során. A magára maradt művészt nem köti tehát semmiféle világnézeti meghatározottság, a közösség szervező ereje. A véletlen, az önkény tör be a művészetbe, a kollektív tartalom megformálójából a művész mindinkább partikuláris érzelmei kivetítőjévé válik. A dolgokat helyére tevő világnézet felbomlásakor a világ káoszként mutatkozik, s a dolgok közötti objektív összefüggések keresését a „minden csak hangulat” szolipszizmusa váltja fel.”<sup>7</sup>

A művész tehát választ; számára nem adott többé a feladat, nem természetesként kapja a társadalmi megbízatást, mellyel természetszerűen azonosul, s melynek természetszerűen eleve megvan a közönsége – mely nem is csupán közönség, hanem közösség inkább. A szubjektív-romantikus műmodell arra a végzetes elkülönböződésre keres – különböző utakon – választ, illetve megoldást, amely a művészegyéniség és a társadalom között, úgy is, mint egyén és közösség (pseUDO-közösség) között fennáll. Az erre a történeti helyzetre adott válaszok tipológiája egyben magát a helyzetet is értelmezheti. Az a tény, hogy a művészegyéniség választhat, már önmagában hordja annak a lehetőségét, hogy a társadalom máshogy választ (nem mint közösség, hanem mint az egyes fogyasztók összege), azaz a művész tevékenysége nem talál el a társadalmi praxishoz. Ugyanakkor mind a művész, mind a fogyasztó választása manipulálható. (A pseUDO-kollektív, illetve pseUDO-homogén értékrend és kultúra – természetesen pseUDO-kultúra – megteremtésére irányuló legszélsőségesebb kísérletnek a fasizmus fogható fel.) A manipuláció jelenségének központi problémává válása ugyancsak alapvetően jellemző a XX. század művészeti fejlődésére.

Mindezek az itt felsorolt mozzanatok természetesen csak vázlatként foghatók fel, részletes, oknyomozó kifejtésükre itt nem kerülhet sor. A fentebb leírt helyzetre adott válaszok, megoldás-kísérletek, művészi reakciók csoportosítása az alapja a Németh Lajos által „szubjektív-romantikus” műtípusnak nevezett modell konkretizációjának, illetve némi módosításának. Keretként felfogva ezt a műtípust, e kereten belül három fő – és lényegében egyidejű – tendencia megkülönböztetését látom célszerűnek. Ezek:

1. „plasztikai monumentum”-teremtő, új képi valóságot, azaz új értékstruktúrát létrehozó, relatíve zárt („ön-prezentáló”) struktúrát – mint „párhuzamos” valóságot – konstituáló műtípus;

2. a társadalmi praxisra direkt ható, szociológiai szemléletre irányuló „aktivista” nyitott struktúrák, valamint a plasztikai gondolkodás és kommunikáció funkcióit vizsgáló „analitikus-experimentális” nyitott struktúrák;

3. romantikus-szubjektív-expresszív műmodell.

Ez a felosztás bizonyos mértékig háttérbe szorítja a hagyományos (statikus) értelemben vett képzőművészeti stílusjegyek szerinti vizsgáldást. Helyette a műalkotás fenomenológiai-deszkriptív szemlélését felhasználó, egyben ezen túlvezető, a művet és a művészi aktivitás egészét elemző funkcionális megközelítés látszik célszerűnek. Ugyanis

<sup>7</sup>Németh Lajos: *Csontváry Kosztka Tivadar. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalat, Bp. 1964, 8. o.*

meglehetősen eltérő „stílusú” művek, meglehetősen eltérő karakterű gesztusok kerülnek egy (– funkcionális –) csoportba. Így pl. közös mozzanatok találhatók a – „stílus” szempontjából egymástól élesen különböző – Dada és az elementarizmus, illetve a produktivizmus<sup>8</sup> között. (A művészi aktivitás karaktere, területe, szociológiai bázisa is meglehetősen eltérő első pillantásra.) Ugyancsak közös vonások találhatók pl. Malevits szuprematizmusa (geometrikus absztrakció!) és mondjuk Kandinszkij abszolút festészete (lírai absztrakció!) között. A destruktívnak értékelt dadaizmus és a konstruktív Bauhaus, De Stijl között számos ponton lényeges egyezés mutatható ki. Éppígy a hatvanas évek második felének amerikai minimal art művészei (geometrikus absztrakció) és a hiperrealista tendenciák képviselői között számos lényeges érintkezési pont található.<sup>9</sup> Mindez azt mutatja, hogy a szubjektív-romantikus műtípust differenciáló, fentebb javasolt tipológia nem követi számos művészettörténeti összefoglalás XX. századi izmus-, irányzat-, „stílus”-felosztását.

1. Plasztikai „monumentum”-teremtő, új képi valóságot, azaz új értékstruktúrát létrehozó, relative zárt struktúrát – mint „párhuzamos” valóságot – konstituáló műtípus.

Ebben az esetben az alkotó individuum szubjektív választása olyan „objektív”, illetve „kollektív” érvényű plasztikai rendszerek létrehozására irányul, mely tudatosan érték-reprezentáló, értékkonstituáló szándékú. Az adott történeti korszakban benne rejlő teljes emberi gazdagság, a mindenkori történeti emberi lényeg objektivációja a cél; ennek plasztikai manifesztációja érdekében integrálja ez a műtípus az emberiség kollektív-tradicionális értékeit, az emberiség kollektív öntudatának a humanista kultúra történeti „mélyrétegeibe” nyúló gyökereit, sőt, ezeket konkretizálja, aktualizálja, mobilizálja. (Klasszikus példája ennek Picasso Minotauromachiája, Három muzsikusa, Braque késői korszaka,<sup>10</sup> Brancusi Prométheusza és Aranymadár c. szobra, Moore számos változatban készített Fekvő női alak-sorozata, Király és királynéja, Holdfej és Sisak-fej c. szobrai.) E műtípus második valóságot épít, „párhuzamos valóságot” bont ki, melyben a vizuális kreativitás, a plasztikai értékteremtő aktivitás az ember történelmi önteremtésének, léte valódi megértésének megnyilvánulásaként jelentkezik. Ahogy Garaudy írja: „... lehet másik világot is alkotni, más törvényekkel. A valóság fáján új ágakat növeszt ... a létező világgal szemben felállít egy kitalált, az ember törvénye szerint felépített világot.”<sup>11</sup> Ebben a humanizált „második valóságban” nemcsak az emberi teljesség, az individuum integritása manifesztálódik elemi erővel, magától értetődő vitalitással, hanem a széttépettség, a pusztulás, a szorongás is magára a – veszélybe került – individuumra utal, a vergődés is a szabadság elvesztésétől való félelemként jelenik meg, tehát a negativitásban is a maga teljessértékűségéért küzdő, „heroikus” individuum jelenik meg. Picasso Síró nőjét csak bántó felületességgel lehet a semmitmondó „formabontás” szóval elintézni, teljesen félreértve ennek a műnek alapvető humanista jelentését: a XX. századi poklokot idéző, a

<sup>8</sup> Karin Thomas: *Bis Heute: Stilgeschichte der bildenden Kunst im 20. Jahrhundert. Die abstrakte Kunst.* Verlag M. DuMont Schauberg, 1972, 179. o.

<sup>9</sup> Udo Kultermann. *Radikalischer Realismus.* Köln 1972.

<sup>10</sup> Braque késői, ún. „madaras”-korszakára gondolok, ahol nem egyszerűen az emberi szabadság, boldogság, harmónia jelképi megformálásáról van szó, hanem egy újjáértelmezett mediterrán kulturális örökség igényléséről, embereszményének reprezentálásáról.

<sup>11</sup> Roger Garaudy: *Parttalan realizmus. Parttalan realizmus?* Európa Könyvkiadó, Bp. 1964, 23., 48. o.

teljesértékű létért küzdő modern ember tragikus jelképét. Moore Elestet harcosa, Zadkin rotterdami emlékműve a modern tragédiák látomásszerű plasztikai kialakításával a legősibb, kollektív-humanista jelentés manifesztációját állítják elénk. Az értékrepresentáció a negativitáson keresztül nyilatkozik meg.

E műtípus tehát alapvető humanista üzenetet hordoz: értékrepresentációja objektíválja a történetileg elsajátítható értékstruktúrát, s élesen szembehelyezi ezt az antihumánus tendenciákkal. „... a műalkotás a társadalomnak nem a korábbi bizonyosságaiból való ábrázolási tárgyakat kínál, éppen ellenkezőleg: mintákat kínál, amelyekben új kapcsolatok, új értékek jutnak kifejezésre”.<sup>12</sup> Ebből következően érzékenyen, de „közvetve”, az esztétikai kontempláción keresztül reagál a történeti helyzetre, a sorsfordulókra, s hat is ugyanezekre.

Sajátos, „művészi nyelvezete”<sup>13</sup> minden rétegében feltöltődött konnotációs jelentéss-többlettel, s már vizuális anyagában az új entitás-egység teremtésének lehetőségét hordozza, melyben „... maga az alkotás az a közeg, amely a kommunikációt lehetővé teszi”.<sup>14</sup> Ugyanis a művészi nyelv a hétköznapi (verbális) nyelvtől eltérően a monoplánaritás felé tendál,<sup>15</sup> azaz nem engedi meg egy elvont-fogalmi és egy (közömbös) nyelvi-hordozó szint szétválását, „hordozó” és „hordozott” minőségileg és tendenciaszerűen azonosul. Ahogy Francastel írja: „A műalkotás sohasem valami más dolog helyettesítője; önmagában a dolog, egyszerre jelentést hordozó és jelentett.”<sup>16</sup> A megbonthatatlan, minden rétegében „jelentéses” műalkotás éppen sajátos „művészi nyelvezete” által képes értékrepresentációra, szemben azzal a felfogással, amely a művet tisztán kommunikációs eszköznek tartja: „... a művészet nem csupán „üzenet” (ez elsősorban a „rituális, mágikus funkciót teljesítő műtípusra” vonatkozik Németh Lajos szerint – *H. L.*), hanem értékvalóság, értékstruktúra is, az adott kor emberi értékcszféréjének érzéki-konkrét szimbolizációja, az a hely, amelyben az értékek találkoznak, és érzéki-konkrét szimbólumokban tárulnak fel”.<sup>17</sup>

A mű jelentésszféréja sajátosan zárt és nyitott egyszerre: mivel az individuális választáson alapul, szükségképpen nyitott (az ún. „egyéni mitológia” felé és az egyéni kódrendszer jelentésterheltsége felé); mivel azonban ez a választás tudatosan az „emberi lényeg” reprezentáló értékstruktúrák új képi valóságban való konkretizációját, humanista értékteremtést céloz, szükségképpen relatíve zárt, azaz szorosan kapcsolódik a kollektív-konvencionális jelentések tradicionális rendszerébe. Úgy is mondhatnánk, hogy az új plasztikai minőségek teremtésében manifesztálódó értékstruktúrák mintegy mobilizálják sajátos, csakis ilyen módon felfogható jelenségeiket, konkretizálják – azaz számunkra megterem-

<sup>12</sup> Francastel: Művészet és társadalom. *A művészetszociológia és a képzeletbeli problematikája*. Gondolat, Bp. 1972, 160. o.

<sup>13</sup> A művészi nyelv problémájáról lásd Mukarovsky: *A képzőművészetek lényege. Strukturáliszmus* I. Európa könyvkiadó (Modern Könyvtár 207.). Jakobson: *Hang – jel – vers*. Gondolat, Bp. 1972., Lotman: *Szöveg, modell, típus*. Gondolat, Bp. 1973., Jean-Paul Sartre: *Mi az irodalom?* Gondolat, Bp. 1969., Galvano della Volpe: *Az ízlés kritikája. A költészet szemantikai kulcsa*. Gondolat, Bp. 1970 (Stúdium Könyvek 66), 122. o.

<sup>14</sup> Francastel, i. m. 152. o.

<sup>15</sup> Galvano della Volpe, i. m. 134–135. o.

<sup>16</sup> Francastel, i. m. 153. o.

<sup>17</sup> Németh Lajos: *A modern művészet funkcióváltozása (Adalékok a művészet szubjektivizálódási folyamatához)*. 75.o., *Eszmék harca az esztétikában. Művészet és elmélet*. Corvina, Bp. 1976.

tik és reprezentálják — azokat az értékeket, melyek éppen ebben a sajátos plasztikai aktivitásban, mint társadalmi-intellektuális folyamatban (viszonyban) funkcionálnak. Márpedig éppen ez a társadalmi-történeti viszonylatrendszer mint folyamat ezen értékek létének alapja. „A művész számára nincsenek a természetben vagy a szellemen olyan kész, megszerzett együttesek, amelyeket már csak át kell írnia . . . A műalkotás, főleg a kép, nem olyan valóságot tükröz, amelyet az emberi szellem minden közbeavatkozását megelőzve, a mi nómenklatúráinkkal egyező tárgyakra szabdaltak fel. Az ember nem tesz hozzá értelmet a gondolkodástól független struktúrákhoz. Nem az a feladat, hogy önmagában vett és állandó valóságúval felruházott tárgyakat rekonstruáljunk, hanem az, hogy — a történelem adott pillanatában és a műveltség bizonyos körében — kibontsuk az ember sajátos magatartásának elveit képességei és ismeretei keretében, és határai között. A műalkotás nem jelzése egy olyan valóságnak, amely más úton is feltárható és más technikákkal is kifejezhető. Nem utal a megváltoztathatatlanul tagolt formák világegyetemére, a dialektikus ábrázolás folyamatát indítja meg az észlelt, a valóság és a képzeletiség között; soha nem analógiás, hanem elterjeszt számos elemet, amelyek nem homogén tereket és idöket társítanak. Nem az abszolútumra utal, hanem az emberi történésekre” — írja Francastel.<sup>18</sup>

Ennek a műtípusnak par excellence képviselője Picasso, Matisse, Braque, Klee, Moore, Brancusi, Giacometti, Morandi, Marino Marini, Arp, Mondrian. Ugyancsak ide, ebbe a típusba sorolom azt a három művészt, akit Németh Lajos az „autonóm, klasszikus, zárt” műmodell kapcsán említ: Cézanne-t, Marées-t és Maillolt. Ugyanis ezek a művészek alapvetően abban a történeti korszakban tevékenykednek, amikor a „zárt struktúrák” létrehozására irányuló művészeti akarat ellenállásba ütközik; pontosabban amikor a művész szubjektív választásán múlik, hogy próbálja feldolgozni a korszak emberi problémáját. Egyikük sem készen kapja a társadalmi preformáció által meghatározott anyagot; mindegyikük megszenved a létrehozott harmóniáért, mivel nem érvényesül korszakukban a „szigorú társadalmi rítus, meghatározott ábrázolásbeli konvenció, illetve az azt igazoló szilárd, normatív világmagyarázat”.<sup>19</sup> Cézanne, Marées, Maillol harmóniát teremtő, hallatlan belső képi kohéziót felmutató, szilárd, lehatárolt vizuális struktúrái a művész individuális választásának dokumentumai; a harmónia minden egyes mozzanata mögött ott érezhető a feszültség, a kiharcolt egyensúly, a stabil rendszeren átizzik az indulat, a heroikus küzdelem az egységért — ez az, amint Cézanne művészetének pátoszaként szokás emlegetni.

Természetesen itt is lehetségesek átmenetek. Nem csak a fentebb felsorolt három művészre gondolok (akiket a fenti indoklás alapján nem is tekintek kivételnek); Mondrian festői munkássága, éppúgy mint Malevits életműve, meglehetősen határeset. Mindkét művésznél fennáll az az eset, hogy ha nem is közvetlenül, de közvetve aktív tárgyformálási-környezetalakítási-építészeti (tehát „praktikus”) folyamatok esztétikai szervezéséhez szolgáltatnak princípiumokat. Mégis, olyan erős és meggyőző az „ön-prezentáló”, plasztikai „monumentum”-teremtés mozzanata, hogy semmi kétséget nem hagy műveik „esztétikai dúsítottágával” kapcsolatban (azaz teljes értékű, relatíve zárt struktúrák, melyek képesek önálló-intenzív plasztikai értékreprezentációra). Ugyanez nem mondható el pl. Bart

<sup>18</sup> Francastel, i. m. 166–167. o.

<sup>19</sup> Németh Lajos: A mű és a történelem. Uo. Jelzett kiad., 48. o.

van der Leck munkásságáról; s nem csak azért, mert van der Leck konkrét építészeti, dekorációs stb. munkákat készített, hanem a plasztikai kvalitás különbség miatt.

2. A társadalmi praxisra direkt ható, szociológiai szemléletre irányuló „aktivista” nyitott struktúrák, valamint a plasztikai gondolkodás és kommunikáció funkcióit, a vizuális szemiotikát vizsgáló „analitikus-experimentális” nyitott struktúrák.

Az adott történeti helyzetben a művészek számos csoportja természetlennel, illetve hatástalannak ítéli a zárt plasztikai struktúrában való gondolkodást, mivel ennek befogadása „áttételes”, esztétikai, kontemplatív jellegű. „... az ember – ... viszonylagosan – eltávolodik az élet közvetlen és közvetett összefüggésétől, elszabadul tőle, hogy átmenetileg kizárólagosan elmerüljön az élet egy konkrét aspektusának szemléletében, mely a világot – bizonyos szemszögből adódó – döntő meghatározások intenzív totalitásának ábrázolja” – írja Lukács a zárt, mikrokozmosz-szerű művek kontemplatív befogadásáról.<sup>20</sup> Ezzel szemben a most tárgyalt műveknél az esztétikai kontempláció áttételessége helyett a társadalmi (politikai, ideológiai) praxisban való direkt aktivitás jelentkezik programként. „Itt már nem a művészet önértékéről van szó, hogy a táblakép hagyományos gyakorlatáról ne is beszéljünk; itt a művészetteremtő akarat elveszti öncélúságát, megszabadult az elszigetelt műtárgyakra korlátozottságától, és sokkal szélesebb alapokon nyugvó alkotói impulzust jelent, melynek célja a valóság egészének szellemileg vagy anyagilag történő birtokbavétele. (Ennek a törekvésnek a szolgálatában állanak a dadaisták és a szürrealisták, a holland De Stijl csoport, a weimari Bauhaus és az orosz konstruktivisták.)

Az alkotás új ‚helyének’ meghatározásai olyan határterületig nyomulnak előre, amelyekben a műalkotás már nemcsak hogy kérdésessé válik, de önálló léte is megszűnik. Céljuk totális valóság létrehozása, nem pedig egy bizonyos valóság-aspektus interpretálása csupán. Az, hogy műalkotások is születnek-e közben, másodlagos jelentőségű kérdés.”<sup>21</sup> A vizuális aktivitás ebben a műtípusban nem kristályosodik zárt rendszerekké; radikalizmusa tagadja minden kontinuitás lehetőségét a múlt művészetével. A művészi tevékenység sokszor önmaga tagadásába megy át, létrehozván az ún. antiművészetet. Fontos mozzanata ennek a típusnak a mozgalmi jelleg, a kollektív cselekvésben való hit, a direkt politikai elkötelezettség, mondhatni „politikai utilitarizmus”, mely radikalizmusával nem marad el a gyakorlati, tárgyteremtő, környezetalakító, „produktivista utilitarizmus” technokrata radikalizmusától. Ugyancsak jellemző a teoretikus tevékenység kiemelt szerepe, a propaganda, agitáció, avantgarde lapok, klubok, csoportok, műhelyek szervezése, oktatási intézmények alapítása (Bauhaus, VHUTEMASZ, MUNKA-kör stb.).<sup>22</sup>

Alapvető célkitűzése ennek az aktivitásnak a művészet relatív autonómiájának megszüntetése, a társadalmi-politikai struktúráról relatíve független, immanens jelleg felszámolása. Szakítva mind az akadémikus, mind a l’art pour l’art pozíciókkal, s eltávolodva az avantgarde fentebb elemzett „új értékstruktúrát konstituáló” tendenciájától, ennek a – sok szálon futó – mozgalomnak a képviselői a „műalkotások elszigetelt, öncélú előállítá-

<sup>20</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága I*, Akadémiai, Bp. 1969<sup>2</sup>.

<sup>21</sup> Werner Hofmann: *A modern művészet alapjai. Bevezetés a modern művészet szimbolikus formáinak világába*. Corvina, Bp. 1974, 273. o.

<sup>22</sup> Vö. Camilla Gray: *Das grosse Experiment. Die russische Kunst 1863–1922*. Verlag M. DuMont Schauberg, 1974., Kyrill N. Afanasjew: *Ideen–Projekte–Bauten. Sowjetische Architektur, 1917/32*. VEB Verlag der Kunst, Drezda 1973 (Fundus Bücher 30).

sát . . . elleplezésének és szépítgetésnek tekintik, olyan tevékenységet gyanítva benne, amely az élet igazi problémáiról eltereli a figyelmet, s megoldásukat egyszersmind akadályozza is”.<sup>23</sup> Az általános társadalmi-politikai-ideológiai válsághelyzetben a művész individuum a művészet határainak szétfeszítésével kíván hatni magára a társadalomra, lemondva a parnasszusi fenségéről, elutasítva az intellektuális arisztokratizmust, és ezzel együtt a művész személyének kultuszát, melyet alig fél évszázaddal ezelőtt büszkén hirdetett és védelmezett a korai avantgarde; sőt, magának a művészetnek a létfeltételét látta a művész társadalomból való kivonulásában. Mindennek radikális tagadása lényeges mozzanata a társadalmi praxisra direkt ható tendenciáknak. Hogy ez a törekvés mennyire független az ún. „stílusjegyeiktől”, arra jó példa az a Karin Thomas által idézett közös nyilatkozat, melyet a dadaista Hans Richter, a konstruktivista El Liszickij és az elementarizmust megalapító konstruktív építész, festő és teoretikus van Doesburg írt alá: „A művészet, éppúgy mint a tudomány és a technika, az általános élet szervező módszere. A művészet annak az alkotói energiának általános és reális kifejezése, mely az emberiség haladását szervezi, azaz az általános munkafolyamat szerszáma.”<sup>24</sup>

A művészet relatíve immanens státuszát – a kontemplatív befogadási típussal, illetve a zárt értékstruktúrát reprezentáló típussal egyetemben – élesen elutasító „aktivista”, utilitarista nyitott struktúrák számos, egymástól sokban eltérő program körül szerveződnek. A társadalmi problémákra való gyors, közvetlen, mozgékony és érzékeny reagálás által mindig más és más konkrét megnyilatkozások – pluralista jellegük figyelembevételével is – rendszerezhetőek. Werner Hofmann kísérletet tesz egy felosztásra, mely elsősorban a XX. század első harmadára vonatkozik. „Bizonytalanná válik az az „esztétikai határ”, mely a művészetet elválasztja a nem művészettől, a műalkotás, különleges egzisztenciáját tagadva, két úton is kilép a művészetten kívüli szférába . . . közeledik egyrészt a használati tárgyhoz, másrészt a fétishez . . . Az egyik az ösztönök, a tudat alatti, művészetten kívüli életformáló erőire hivatkozik; szét akarja feszíteni a műalkotás esztétikai izoláltságát, beolvasztani a művet az élet közvetlen folyamatába. A dadaisták és a szürrealisták által meghirdetett „minden érték átértékelése”-nél találkozunk ezekkel a tendenciákkal.

A másik eszmény-elképzelés, bár ugyancsak fel akarja számolni az esztétikai önközpon-túságot, a „művészet a művészetért” jelenségét, mégis épp az ellenkező irányba mutat. A formateremtésnek nem szabad feloldódnia az életben, nem szabad, hogy az élet káosza úrrá lehessen rajta, ellenkezőleg: a formateremtésnek kell fokról fokra átvennie az élet ellenőrzését. A művésznek a forma teremtőjévé kell válnia, akinek cselekvési tere az egész valóság.”<sup>25</sup> A két tendencia a leglényegesebb alapkérdésben megegyezik: ez pedig a zárt műből való kilépés, a direkt részvétel, a közvetlen aktivitás a társadalmi praxisban. Ebből a felismerésből következik az is, hogy a XX. század művészetében feltételezett két fő áramlat (szürrealizmus – konstruktivizmus) antagonisztikus ellentéte korántsem feloldhatatlan; mivel nem csak az alaphelyzet, illetve a kiindulópont közös, de a művészet és társadalmi lét viszonyáról alkotott elképzelés is. A racionalizmus – irracionálizmus, illetve mítosz – technika ellentétek, s ezek variációi, lényegében azonos pozíciót takarnak. A konstruktivizmus mítosza a technika; a szürrealizmus technikai eszköze a mítosz. S ez korántsem szójáték: sem a mítosz, sem a technika nem lehet totális (reflektálatlan), mivel

<sup>23</sup> Werner Hofmann, i. m. 274. o.

<sup>24</sup> Karin Thomas, i. m. 214. o.

<sup>25</sup> Werner Hofmann, i. m. 196. o.

szubjektív választás mozgatja. A szürrealizmus éppúgy spekulatív jut el a mítoszhoz, mint céljai megvalósításához szükséges eszközhöz (technikai segédeszközhöz), ahogy a konstruktivizmus mitizálja a technikát. A XX. században a művészet egyetlen mozzanata nem lehet reflektálatlan. A XX. században minden művészi aktivitás szubjektív választáson alapul.

Felhasználva Hofmann – nem stílusjegyek alapján történő – csoportosítását, de egyben elutasítva „dualista” megkötöttségét, megpróbálom csoportosítani az ebbe a típusba sorolható jelenségeket – a teljesség igénye nélkül.

– politikai-agitatív „tendenc”-művek.

Célja elsődlegesen a minél hatásosabb politikai-ideológiai propaganda, feladata a nyílt agitáció, mely bevallottan csak eszköznek tekinti a művészetet; ebből a szempontból mindegy, hogy milyen politikai irányzatnak válik propagandistájává. Leginkább az anarchisztikus, szektás-dogmatikus, illetve kommunista politikai csoportok érdekében mozgósított művészeti lehetőség; s különösen Közép- és Kelet-Európában erőteljes. (A szociáldemokrácia konzervativizmusa pl. Magyarországon távol tartotta az avantgarde művészeket a pártpropagandától; a Futurista festők kiáltványa és a Futurista festészet technikájának manifesztuma anarchisztikus, de radikálisan militarista ideológiát is közvetített; a Sturm folyóirat „balos” nézetekkel és individuálanarchista tendenciákkal keverődő ideológiája később rokonszenvezett a Spartacus-mozgalommal stb.)

– aktivizmus mint művészeti mozgalom.

Az expresszionizmus kombattáns irányzatának is felfogható; az expresszionizmushoz áll közel, mikor az individuum szenvedésének ad hangot; de a forradalmi-agitatív művészethez közelít, mikor e szenvedés megszüntetéséért a forradalmi akcióra toboroz. A futurizmussal érintkezik, nemcsak eszközeinek radikalizálásában agresszív-provokatív fellépésében, de bizonyos militáns mozzanataiban is; ugyanakkor a futurizmusnál részint „gyakorlatibb” (politikai agitáció), részint expresszivebb, mivel gondolatrendszerének középpontjában nem az elvontan-sorsszerűen felfogott gépkorszak, hanem az ebben élő, harcoló, szenvedő ember áll. (A politikai agitáció, az aktivista mozgósítás, a futurista technicizmus és radikalizmus, valamint az új társadalom építésének elkötelezett produktivizmus sajátos szintézisét teremtette meg az orosz LEF, mely bizonyos pontokon az orosz konstruktivizmussal érintkezett.)

– „környezetalakító”, utilitarista, produktivista, prakticista művek. Ennek a tendenciának is egyértelmű célja a társadalmi praxisban, magában a termelésben való direkt részvétel, az emberi – „második” – környezet kialakítása az új ember igényeinek megfelelően. Aktivitásban rokon a Dada és az aktivizmus programjával, de aktivitásának célja nem a fennálló rend destruálása (egy új értékrend kialakítása érdekében), hanem az emberi környezet, városok, gépek, civilizációs tárgyak megformálása, az emberi szükségletek teljes és modern kielégítése. A plasztikai tárgyformálásban felhasználja az – esztétikai értelemben vett öncélúságtól megfosztott – vizuális művészetek eredményeit (pl. Tatlin Picasso kubista szobrainak tanulságait, ill Malevits szuprematizmusának alapvető konstitutív módszereit stb.). A mérnök-művészet technikai eszközeivel kívánja átformálni a társadalmat, sőt, helyettesíteni bizonyos társadalmi reformokat (p. a Bauhaus helyzete a weimari köztársaságban). Ide sorolható Tatlin és Rodcsenko köre, El Liszickij munkássága, az orosz konstruktivizmus számos műhelye, irányzata, a Bauhaus, a De Stijl. Ugyancsak ide tartozik a design problémája is.

– Dada, szürrealizmus, neodada, „idea-művészet”, happening, lettrikus művészet, „praxis-művészet”, „akció-művészetek”. A rendkívül sokféle áramlatot egybefoglaló csoport lényegében az ún. antiművészet összetett jelenségéhez sorolható művészi aktivitások – talán megengedhető – összefoglalása. Egyik központi mozzanata az abszurd szituációk kiélezése, mellyel mintegy kikényszeríti a befogadótól az önreflexiót; tudatosítja létét, annak társadalmi összefüggéseit, éppen azért, hogy direkt szembesít kiélezett szituációkkal. Egyik célja kimozdítani az embert a megelégedettség pozíciójából; nevéssé tenni a kispolgári lét mindenbe belenyugvó, de ugyanakkor sóvárgó-elvágyódó pseudo-világát. Ugyanakkor a jelenségek konkretizációja, körüljárása a hozzá tapadó illúziók, konvencionális, de valójában kiüresedett értékek lehántása alapvetően az individuuum önreflexiójának eszközeként szolgál. Azaz, funkcionális, sőt, utilitárius ez a felfogás: nem gyönyörködtetni kíván, hanem az emberi önreflexiót szolgálni. Ezért radikálisan antiilluzionista, még ha illuzionisztikus eszközökkel dolgozik is (valójában minden eszköze illuzionista, mivel a művészet illúzióját keltő tárgyakkal leleplez elidegenült mechanizmusokat, tehát illúziókat nyújt, hogy azután ezeket szétrobantva intellektuális folyamatokat váltson ki).

– metanyelvi jelenségek

A művészettel magával intellektuálisan foglalkozó produkciók, melyeket az „aktivista” nyitott struktúrák önreflexiójának, önanalízisének is felfoghatunk. Funkciója magának a művészetnek, szociológiai hatékonyságának, intellektuális lehetőségeinek vizsgálata olyan módon, hogy maga a vizsgálat tárgya, módszere és eredménye egyaránt „műalkotásként” értelmezhető legyen, s így módon a befogadót intellektuális analízisre kényszerítse önmaga és a művészet viszonyát illetően (ezen belül nem csak az alkotás-befogadás hagyományos csatornáit, hanem a legszélesebb értelemben vett szociológiai státusz problémája is feldolgozásra kerül).

3. Romantikus-szubjektív-expresszív műmodell. Lényege a művész individuuum közvetlen, intenzív, direkt önkifejezése, a minden korlátozást, konvenciót elvető, emocionális töltésű expresszió. Amennyiben a direkt önkifejezés – melynek alapján az individuuum szorongásérzete, megsemmisüléstől való félelme, az emberi értékek pusztulását megszenvedő művész kétségbeesése – intenzitása minden konvencionális-kollektív értékre való utalást mint gátló (vagy integráló, potenciálisan manipulatív) tényezőt elvet, s egy teljesen szuverén kódrendszert fejleszt ki, létrejön a tiszta önkielő-önkifejező-önmegváltó gesztus: nyitott struktúra keletkezik. (Karel Appel, Asger Jorn, Willem de Kooning, Franz Kline, Jean Fautrier.)

Amennyiben azonban az individuuum szélsőséges veszélyhelyzetéből kitörni akarván a társadalmi praxisban való direkt részvételig jut el, azaz feladja a szuverén kódrendszert, és az esztétikai kontempláción alapuló műfelfogást, létrejöhet az aktivista nyitott struktúra (elsősorban egy romantikus-emocionális „aktivista” töltéssel pl. Max Beckmann korai korszaka, Diego Rivera, José Clemente Orozco, David Alfaro Siqueiros, Renato Guttuso).

Az ún. „egyéni mitológia” fogalomkörébe sorolható számos expresszionista művész, valamint számos szürrealista művész. Ebben az esetben ismét jó néhány átmeneti figuráció finomíthatja a tipizálást: ugyanis az „egyéni mitológiák” teremtésében objektíve adott a lehetősége annak, hogy ezen keresztül rákapcsolódik a művész a kollektív-humanista tradíció értékrendszerére, s sajátosan egyéni konkretizációját képes nyújtani egy nem partikuláris szubjektumként átélt élményvilágnak. Max Ernst, Antonio Tapies, Francis

Bacon, Arshile Gorky festészete az egyéni mitológiák világán jut el a lét és nemlét alapkérdéseire, az „őstenyészet”, a keletkezés, teremtés művészi problémáira, illetve a modern individuumban válsághelyzetének tragikus megfogalmazására. Tapiés esetében a mediterrán környezet mint egy sajátos lételem hordozója manifesztálódik a két-dimenziós plasztikai rendszerben. Klee művészete mindvégig az egyéni mitológia területéről indul ki, mégis, olyan kollektív-tradicionális értékstruktúrák konkretizálásához és felmutatásához jut el, melyben a modern individuumban egész intellektuális-etikai problematikája, a racionalitás és irracionális viszonya, a struktúraszervezés lehetősége manifesztálódik: éppen azáltal, hogy az archaikus, természeti- és népművészeti kultúrétegek kollektív-humanista mozzanatait bontja ki és értelmezi. A szemantikai terhelés fokozásával kialakított többrétegű struktúrák leglényegesebb mozzanatai alapvetően erre az értékstruktúrára vonatkoznak. Az egyéni mitológia itt mindvégig mintegy „keretként” szolgál; Klee művészi útjának egyik sajátossága a modern korszak intellektuális-etikai válság-élményének totális-individuális átélése és vállalása, melyben az értékvédő és értékteremtő mozzanat tragikus hangsúlyt kap. Paradox módon a kleei egyéni mitológiából kinövő humanista értékprezentáció a XX. század talán legátfogóbb vizuális rendszer-kísérlete is egyben.<sup>26</sup> A rendszerszervezés „objektív” elemei a kollektív értékstruktúrák konkretizációjában kristályosodnak ki: a jelteremtés (vagy „monumentum”-teremtés) értékteremtő folyamatokban realizálódik. A jelteremtés folyamata értékstruktúrák konkretizációját – és mobilizálását – eredményezi. Jelen rendszerünkben tehát Klee művészete az 1. csoportba tartozik: „plasztikai monumentum”-teremtő, relatíve zárt („ön-prezentáló”) műtípus.

Összefoglalva az eddigieket, a Németh Lajos által felállított három történeti műmodell közül a harmadik típust, a szubjektív-romantikus műmodellt – gyűjtőfogalomként értelmezve – három párhuzamos tendenciát képviselő három, egymástól eltérő, de azonos történeti helyzetre reflektáló műtípus érvényesülési tereként, kereteként értelmezzem. A rendszer tehát így módosul:

1. A rituális, mágikus funkciót teljesítő műtípus.
2. Az autonóm, klasszikus műmodell.
3. A szubjektív-romantikus műmodell (mint keret):
  - a) „plasztikai monumentum”-teremtő, értékkonstituáló műtípus;
  - b) „aktivista” és „analitikus-experimentális” nyitott struktúrák;
  - c) romantikus-szubjektív-expresszív műtípus.

Ebben a felosztásban nem döntő, nem kizárólagos, csupán egyik jellegzetes típus a szubjektív-romantikus önkifejezés művészete; nem kivétel, hanem ugyancsak jellegzetes típus az értékkonstituáló, relatíve zárt („ön-prezentáló”) műtípus; s ugyancsak fontos és jellegzetes áramlat a kollektív cselekvés szférájában ható „aktivista”, illetve a plasztikai szemlélet és kommunikáció funkcióit vizsgáló „analitikus-experimentális” nyitott struktúrák művészete, melyben nem a szubjektív önkifejezés romantikus aktusa válik kizárólagossá. Alapvetően közös mindhárom alcsoportban a homogén kultúra és a kollektív értékrend megbomlásából adódó szubjektív választás mozzanata, mely érvénytelenné tesz minden társadalmi preformációt, s meglehetősen hatástalanná a konvencionális kódrend-

<sup>26</sup> Vö. Paul Klee: *Pädagogisches Skizzenbuch* (Bauhausbücher 2). Albert Langen-Verlag, München 1925.

szereket. Abban a pillanatban, amikor a kollektív („objektív”) kódrendszerek teremtése célként jelenik meg, rögtön a művész szubjektuma kerül az előtérbe, s szubjektív választások eredményeként jöhetnek csak létre relatív érvényű „objektív” rendszerek. A modern stíluspluralizmus jelensége többek között erre is utal, hiszen jó néhány egymástól élesen eltérő „objektív” rendszerkísérlet született a XX. században. A fentebb kifejtett, műtípusok szerinti funkció-csoportosítás a továbbiakban az egyes műtípusok egymáshoz való viszonyának vizsgálatával bővíthető. Az eltérő funkciókat betöltő műstruktúrák bizonyos elemei más funkciókat betöltő struktúrákból is építkezhetnek; ez talán az egyik legérdekesebb kérdése a XX. századi stíluspluralizmusnak. (Egy esetben már utaltam is egy ilyen jelenségre: Tatlin és Picasso művészete kapcsán.)

## SUMMARY

Lóránd Hegyi: *The Subjective-Romantic Model of Works of Art*

In his study „The Work of Art and History” (1971) published in the book „Minerva baglya” (1973) Lajos Németh constitutes a historical typology of artistic creativity in which he distinguishes three art models: 1.) „ritual-magical art”, 2.) „closed microcosmos-like, autonomous” work of art, 3.) „romantic-expressive” work of art.

My study analyses the relevancy of this third type in the 20th century. From the point of view of the aesthetical value-presentation the different trends and artistic movements show different „alternative value-structures”. Nevertheless all trends have the same source of aesthetical constitution: the new „historical solitude”. There are no collective-traditional validities in the modern industrial mass-society. I distinguish three dif-

ferent types of aesthetical creativity in our age. I interpret Németh’s typology as a framework which one can concretise in the new art scene. In my typology the „romantic-expressive” type consists of three different systems of aesthetical selfrealisation: 1. a relatively closed structure which creates a „plastical monumentum”, constitutes a „parallel world” of the aesthetical-imaginary fiction; 2. „open structures” (from DADA to pop art and happening, actionism, performance-art) where the closed forms are neglected and the collective action – meta-action – has a certain „pseudo-ritual” quality; 3. „expressive-subjective self-realisation” of the individual (from the Expressionism to the Action Painting and individual mythology).

# AZ INTUÍCIÓ FOGALMA CROCE ESZTÉTIKÁJÁBAN\*

KAPOSI MÁRTON

Az intuíció kategóriája – bizonyos XVII–XIX. századi anticipációk folytatásaként – korunk legtöbb polgári esztétikai elméletében jelen van, de akkora egyöntetűséggel senki sem emelte a legfontosabb alapfogalmak egyikének rangjára, mint Croce. Annak állítása természetesen nyilvánvaló túlzás, hogy „Croce esztétikai nézeteinek lényegét a kezdetén is meg a végén is az intuíciónál szóló tan alkotója”,<sup>1</sup> de ugyanakkor kétségtelen, hogy az intuíció fogalmához hasonló bázis funkciója csak a forma és a szépség kategóriájának van még Croce hat évtizeden át többször is átfogalmazott esztétikájában.

Erre az esztétikára azonban nemcsak az intuíció fokozott előtérbe állítása a jellemző, hanem legalább annyira az intuíció nagyon sajátos értelmezése is. Míg a legtöbbben – például Schelling vagy Bergson – az intuíció processzuális oldalát igyekeznek megérteni, és annak kapcsán irányítják a figyelmet az intuíció fokozottan kreatív voltára, addig Croce az intuíciót alapvetően mint *produktumot* közelíti meg, s a hozzá vezető út elemzését, mint nem filozófiai problémát, a szaktudományok művelőinek engedi át. Az esztétikát a pszichológia könnyen dezorientáló hatásaitól féltő Croce inkább az objektiválódott műből indul ki akkor is, amikor annak létrejöttére következtet, és ráadásul ez a módszer teljesen összhangban áll egész esztétikájának azzal az általános törekvésével, hogy klasszikus hagyományokhoz szorosan illeszkedő nagy alkotások létrejöttét inspirálja, *bármilyen úton* hozza is őket létre a költői zsenialitás. Természetesen az intuíciónak mint folyamatnak és az intuálásnak mint tevékenységnek a pszichológia és a lingvisztika területére való áthelyezése miatt Croce még nem érzi mentesítve az esztétikát azon feladat elvégzése alól, hogy az intuíciót mint a megismerő aktivitás egyik alapvető, sőt abszolút prioritással rendelkező mozzanatát ne kutassa. Azonban a folyamatszerűség vizsgálata nála – az esztétika alapvetően empirikus tételezése következtében – részben az intuálás és a kifejezés azonosságának kimondásává egyszerűsödik, részben az alkotó szubjektum képességeinek analizésére korlátozódik, s mint legfontosabb képességet, a fantáziát igyekszik új megvilágításba helyezni.

\*Részlet egy nagyobb tanulmányból.

<sup>1</sup>J. Gantner: *Schönheit und Grenzen der klassischen Form* Burckhardt – Croce – Wölfflin. Wien [1949], Schroll. 46. o.

Croce leírásából úgy bontakozik ki az intuíció, mint az ember által kialakítható magas szintű, valóban teoretikusnak tekinthető ismeretek történetileg *legelső* és logikailag *legegyszerűbb* formája: „a megismerés hajnala” (NSE, 120.), „az egész elméleti élet gyökere” (PE, 15.).<sup>2</sup> Két változatát különbözteti meg az intuíciónak: az esztétikait és a történetit; s ezek különbségét mindössze abban látja, hogy az előbbi tárgyát tekintve irreális, „tisztán elképzelt”, az utóbbinak van reális tárgya s ilyen alapon „reálisan elképzelt”. (E, 32.) A *fantázia* működése nélkül tehát – mint azt az elképzelés aktusának hangsúlyozása mutatja – nincs szerinte semmiféle intuíció.

A fantázia előtérbe állításával a klasszikus német esztétika hagyományaihoz kapcsolódik, az ott fellelhető megállapítások továbbvitelére vállalkozik Croce. Kant e tekintetben sem mellékes utalásait azonban figyelmen kívül hagyja, inkább Schelling és Solger észrevételeihez kapcsolódik. Korai főműve esztétikatörténeti áttekintésének a német romantikát tárgyaló részéből derül ki a legegységértelműbben, hogy milyen nagy jelentőséget tulajdonít Croce a *fantázia* és a *képzelőerő* [Einbildungskraft, immaginazione] megkülönböztetésének, pontosabban: a képzelőerő fantáziától történő leválasztásának. Alighanem a kanti racionalizmussal szembeni fenntartások miatt (vö. E, 326.) nem veszi észre – pëdíg ez koncepciójába jól beillenek –, hogy már *Az ítélőerő kritikájában* olyanak mutatkozik a képzelőerő, mint később a romantikusoknál a fantázia. Kant ugyanis ezt írja: „Ha mármost az ízlésítéletben a képzelőerőt a maga szabadságában kell szemlélnünk, akkor ezt elsősorban nem reprodukívnaak kell elfogadnunk, ahogyan az asszociációs törvényeknek van alávetve, hanem produktívnaak és öntevékenyennek (mint lehetséges szemléletek önkényes formáinak a teremtőjét); és bár az érzékek adott tárgyának felfogásánál ennek az objektumnak határozott formájához kötődik, és ennyiben nincs szabad játéka (mint a képzelgésnél), mégis világosan érthető: hogy a tárgy a képzelőerő számára éppen olyan – a sokrétűség összetételét tartalmazó – formával tud szolgálni, mint amilyent a képzelőerő, ha szabadjára lenne engedve, az értelmi *törvényszerűséggel* egyetértésben általában célul tűzhetne ki.”<sup>3</sup> Csupán Schelling tudja kivívni Croce elismerését, aki nemcsak megkülönbözteti a képzelőerőt a fantáziától, hanem szubjektivizálja is az előtérbe állított fantáziát. A *Művészetfilozófiájában* egyebek mellett ez olvasható: „A képzelőerőt a fantáziához viszonyítva úgy határozom meg, mint amiben a művészet produktumai megfogannak és megformálódnak, a fantáziát pedig, mint ami kívülről szemléli, mint ami mintegy önmagából kiveti s ennyiben ábrázolja is őket. Ugyanez a viszony az ész és az intellektuális szemlélet között. Az észben és mintegy az ész anyagából képződnek az eszmék, az intellektuális szemlélet belülről jelenít meg. A fantázia tehát az intellektuális szemlélet a művészetben.”<sup>4</sup> Solger – veszi észre Croce (vö. E, 330.) – csak annyiban konkretizálja tovább Schellinget, hogy a képzelőerőt a mindennapi gondolkodás területére helyezi, a sokrétű fantázia egyik fontos funkcióját pedig abban jelöli meg, hogy

<sup>2</sup> Az idézetek utáni zárójelben a Croce szövegek leöhelyére vonatkozó adatok találhatóak. A betű a mű rövidítése, a szám a lapszám a használt kiadásban. A rövidítések feloldását a cikk végén közölt jegyzék tartalmazza.

<sup>3</sup> I. Kant: *Az ítélőerő kritikája*. (Ford.: Hermann István.) Bp. 1966, Akadémiai K. 206. o.

<sup>4</sup> F. W. J. Schelling: *Philosophie der Kunst*. Darmstadt 1974, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 39. o.

a művészi eszmét objektiválja: „a fantázia a művészetben az eszme realitássá transzformálásának képessége”.<sup>5</sup> Schelling és Solger nemcsak azért jelent sokat Croce számára, mert mindegyikük a magasabb rendű fantáziából eredezteti az *elméleti* lényegű művészetet, hanem azért is, mert az alacsonyabb rendű képzelőerőt, illetve a mindennapi gondolkodást mindketten az elméleti szint alatti empirikus-gyakorlati réteghez sorolják. Ilyen jellegű megfontolások alapján különbözteti meg Croce az intuíciónál egyszerű asszociációkat (mint a képzelőerő termékeit), másrészt a „fogalmi fikciók”-nak [finzioni concettuali] nevezett empirikus fogalmakat a teoretikus szintű „tisztá fogalmak”-tól [concetti puri].

Ha az intuíció értelmezésekor a *szubjektum* oldalán a fantáziából indul ki Croce, akkor az objektíválódó produktumot csakis mint *fantáziaképzetet* jellemezheti elsődleges megközelítésben. De még a „képzet” hagyományos terminusának elfogadásában is nagyon óvatos, mivel „a ‚képzet’ szó is félremagyarázható. Ha valamilyen ‚hatást értenek rajta az érzékek pszichikus alapján, akkor a képzet intuíció.” (E, 10.) A képzet vagy esetleg a „produktív asszociációval” (E, 10.) azonosított képzet empirikus valóságtól távoli, *fiktív* voltát döntő tényként hangsúlyozza. Úgy látja, hogy ez mások – esetleg csak hagyományosabban kifejezett – felfogásával is összhangban van: „az igen egyszerű formula: ‚a művészet intuíció’ – [...] más hasonló szavakra lefordítva (például: ‚a művészet a fantázia műve’) mindazok szájából hallható, akik mindennapi módon beszélgetnek a művészetről, és régebbi szavakkal (‚imitáció’, ‚fikció’, ‚mese’ stb.) megtalálható annyi régi könyv lapjain . . .” (BE, 19.) Az empirikusan felfogható valóságtól történő szinte teljes eltávolodásban szellemi képességeink spontán működésének van döntő szerepe: „Mi nem tudjuk akarni vagy nem akarni esztétikai vízióinkat: amit tehetünk, az az, hogy akarjuk vagy nem kifejezni, vagy még inkább, hogy megőrizzük és közöljük vagy sem mások számára mint külső produktumokat.” (E, 122.) A fantáziát tehát nem vezérli sem valamilyen „szubsztancionálisan” általános, sem pedig valamilyen praktikus konkrét akarat.

Az intuíciónál mint elméleti képződményt, mint képzetet plasztikusan *képszerűnek* tartja Croce; nem utolsósorban ezért is juthat el kezdeti, közönséges és művészi intuíciónál még meg nem különböztető felfogásától a kiemelt művészi intuíció „kozmosz” jellegének felismeréséhez. De nemcsak a kozmikusság kapcsán, hanem – általános jegyként – mindig hangsúlyozza az intuíció természetét tekintve *érzéki konkrét* és funkciójára nézve *ismeretadó* mivoltát. Ebből annak kellene következnie, hogy Croce igyekszik megjelölni az ismeretek tárgyát, az információk külvilágbeli forrását, azonban a naturalizmust és annak elméleti bázisát jelentő pozitívizmust teljesen lebecsülő Croce ehelyett inkább a *fiktivitás* igazságértékének tisztázására vállalkozik. Azt hangsúlyozza, hogy van *nem hazug fikció* is, s ennek alátámasztása céljából a Baumgarten által idézett Augustinushoz fordul, aki szerint: „Nem minden hazugság, amit kitalálunk, de amikor olyat találunk ki, ami semmit sem jelent, az hazugság. Amikor azonban fikciónk valamilyen jelentésre vonatkozik, az nem hazugság, hanem az igazság valamilyen képe.” (US, 96–97.) Annak a nagyon lényeges különbségnek a megvilágításával küszködik – felemás eredményességgel – Croce, amit kortársa, József Attila az „igazi” és a „valódi” eltéréseként említ, illetve amit már Arisztotelész mintegy a művészet paradoxonaként fogalmazott meg: „A költészet szem-

<sup>5</sup> K. W. Fr. Solger: *Vorlesungen über Aesthetik*. (Hrsg. von K. W. L. Heyse.) Leipzig 1829. 43. o.

pontjából ugyanis előnyösebb a hihető lehetetlenség, mint a hihetetlen lehetséges.”<sup>6</sup> Azonban Arisztotelésznél a képmás hihetősége a külvilág eseményeinek szükségességén alapul, és ez a művészet specifikus lényegkiemelő voltáról tanúskodik,<sup>7</sup> Croce viszont a hihetőséget a művészi kép belső természetéből, homogén jellegéből, ezen alapuló könnyen elképzelhetőségéből vezeti le elsősorban: „a ‚valószerű‘ szót néha a ‚lehetséges‘ helyett használják, ami – mint az elején mondtuk – az intuálhatóval vagy az elképzelhetővel szinoním: mindaz lehetséges, amit igaznak vagy koherensnek képzelnek el”. (E, 38.) Az érzékiség nagyfokú elismerése miatt hibáztatja is Arisztotelészt, és kiemeli Filozofosz érdemeit, aki a mimézisz fogalmának korrekcióját az alkotó fantáziára hivatkozva végezte el. (Vö. E, 185–187.)

A fantáziaműködés fontosságának kiemelése és a művészi kép fiktivitásának hangsúlyozása jól mutatja, hogy Croce a művészet *visszatükrözésként való értelmezése ellen* lép fel, és intuíció elméletével – a romantika esztétikájának közvetlen folytatásaként – a korszerűtlennek kikiáltott mimézisz elméleteket szeretné felváltani. A megfontoltan fogalmazó idős Croce írja: „Az esztétikai gondolkodás mozgása, amely a görög filozófia mimézisztől a modern lírai intuícióig jutott el, ugyanaz a mozgás, ami a filozófiai materializmustól vagy a dualizmustól az abszolút spiritualizmusig halad.” (P, 197.) Az esztétika és a filozófia fejlődésének párhuzamba állítása több itt, mint a megértést elősegítő analógia; érzékelteti egyben azt is, hogy egy polgári gondolkodó számára – egyebek mellett – a materializmustól való nagyobb távolsága miatt sokkal inkább elfogadható az intuíció, mint a mimézisz bármilyen formája. Croce materializmustól való idegenkedését legközvetlenebbül az táplálja, hogy csak a vulgármaterializmust ismeri, s ennek megfelelően az anyagnak csak az „an sich” voltát veszi tudomásul, sőt lényegében nem is Kanthoz, hanem Berkeleyhez hasonlóan „prope nihil”-ként kezeli. Pusztá fizikai megjelenési formájában is olyanak fogja fel az anyagot, mit aminek a szubjektum ad minőséget: „a fizikai tények nem realitásnak mutatkoznak, hanem értelmünk konstrukciójának a tudomány céljai számára”. (BE, 12.) Nyilvánvaló, hogy ilyen alapon állva az anyag sem mint az intuitív eszmék kifejezője, sem mint azok tárgyának egyik rétege nem juthat valamennyire is fontos szerephez Croce esztétikájában. Sajátos intuíció felfogásával Croce – nem ok nélkül hangoztatta már igen korán (és egyetértőleg) H. W. Carr<sup>8</sup> – csak a művészi képmás eszmei oldalának problematikáját igyekszik kidolgozni, de – tegyük hozzá – sajnos úgy, hogy ennek során nem csupán anyagságának minden lényeges mozzanatától fosztja meg a műalkotást, hanem *eszmei objektivitásában* is alaposan körülnyírbálja. Ez természetesen nem zárja ki azt a tényt, hogy Croce összfüggést lásson a művészet és a valóság között, de a művészetet alapvetően nem a valóság megismerési formájának tekinti – mint azt E. I. Topuridze hangsúlyozza<sup>9</sup> –, hanem az emberi aktivitás egyik objektivációs szférájának, amelynek létezésében sokkal nagyobb szerepe van a képek formai áttekinthetőségének, mint objektív tartalmuknak, illetve a külső valósághoz fűződő megfelelési viszonyaiknak.

<sup>6</sup> Arisztotelész: *Poétika*. (Ford.: Sarkady János.) [Bp.] 1963. Magyar Helikon. 75. o.

<sup>7</sup> A. F. Loszev: *Isztorija anticsnoj esztetiki*. [Tom 4.] Arisztotel’ i pozdnaja klaszszika. Moszkva 1975, Iszkuszstvo. 699. o.

<sup>8</sup> H. W. Carr: *The Philosophy of Benedetto Croce*. The Problem of Art and History. New York (1969<sup>2</sup>), Russell and Russell. 53–54. o.

<sup>9</sup> E. I. Topuridze: *Esztetika Benedetto Krocse*. Tbiliszi, 1967, Mecniereba. 203, 205–206. o.

A műalkotás nem tükröző jellegének expressis verbis kimondásától tulajdonképpen óvakodik Croce. Részben ezt mutatják az esztétikát mint tudományt minősítő és a művészetre csak metanyelvi jelleggel vonatkozó kijelentései. Mert még ha Kant elismerő értékelése kapcsán írja is, hogy „*a cognitio sensitiva* vagy *intuitiva* kimeríti szerintem az esztétika tárgyát” (Pe, 473.), akkor sem zár el egyértelműen minden lehetőséget a materialista művészetértelmezés elől, hiszen az érzékelés (*sensatio*) éppenséggel érzéki visszatükrözés is lehet. Természetesen amikor tárgynyelvi szinten elmélkedik a művészet-ről és az intuíció tartalmát közvetlenül a szubjektum érzelmeivel azonosítja, már nem hagy a materializmusnak ekkora lehetőséget, bár ilyenkor sem feledkezik meg teljesen az érzelmek objektív tartalmi mozzanatairól, hiszen úgy látja, hogy „az érzelemben benne foglaltatik a múlt és a jelen, az emberiség története és a jövőre irányuló törekvései . . .” (P, 30.) A tárgy objektivitása mintegy viszonylagos lefokozásban részesül azáltal, hogy intuitív képmása eszmei voltának színvonalára szállítja alá Croce. „Az intuíció – állapítja meg – a valóságos percepciójának és az egyszerűen csak lehetséges képének differenciálatlan egysége. Az intuícióban nem helyezkedünk szembe, mint empirikus lények, a külső valósággal, hanem minden további nélkül objektiváljuk benyomásainkat, bármilyenek is azok.” (E, 6.) Ilyen szemlélet szerint a művészetben visszatükröződést kutatni fölösleges, sőt dialektikaellenes problémabonyolítás. „Számunkra ellenben – mondja ki egy helyen mégis nyíltan Croce – nincs többé tükröződés, mert nem létezik többé a tükrözőtt, a szellemen kívüli, elképzelt valóság, amely immár eltűnt; és azok, amiket tükörképeknek hittek, maguk is léteznek vagy funkciói az egyetlen létezőnek, s nem állnak párhuzamban mint a logikai és a logikaival analóg érzéki, hanem mint két szükségszerű szellemi forma dialektizálódnak a szellem egységében.” (US, 100.) Itt a visszatükrözés kérdése már *idealista* alapon merül fel: képes-e a művészi intuíció a gondolatok adekvát, művészetet éltető visszatükrözésére? Croce szerint a művész ebben az értelemben sem tükröz. „A művészet tartalmát – jelenti ki félreérthetetlenül – nem a külső dolgok vagy a belső ideák adják, hanem az ember érzelmei, amelyeket a művész kifejez a maga képeiben.” (NSE, 149.) Nem konkrétan Crocéról, hanem az övével rokon korabeli művészetfelfogásokról jegyezte meg nagyon találóan Fülep Lajos: „Olyan ‚Welt‘, amely nem ‚Wille und Vorstellung‘, hanem csak ‚Vorstellung‘”,<sup>10</sup> s tulajdonképpen Croce intuíciójának egymással azonosult tárgya és anyaga is ilyen objektiválódott *Vorstellung*.

Crocénak az intuícóra vonatkozó minden valamennyire is fontos megállapításából csak az a következtetés rajzolódhat ki, hogy az intuíció az egyén *belső* világának, mégpedig minden tárgyiságot leginkább nélkülözni látszó *érzelemlátnak* köszönheti létét. Nagyon pontosan megfogalmazva ki is mondja, hogy „a tiszta intuíció tartalma nem lehet sem egy absztrakt, sem egy spekulatív fogalom vagy eszme, sem egy fogalmivá vagy történelmivé alakított képzet; és következésképpen nem lehet egy úgynevezett percepció sem, ami értelmünkben elkülönített s így történelmivé alakított képzet. De a különböző logikai formákon és egyéb pszichikus tartalom keverékein kívül nem marad más, csak az, amit kívánásnak, törekvésnek, érzelemnek, akaratnak hívunk: tehát olyan tények, amelyek alapján véve egyek, és a szellem gyakorlati formáját alkotják a maga végtelen fokozataiban és változatosságában (gyönyörűség és fájdalom). A tiszta intuíció tehát, mivel nem alkot fogalmakat, nem jeleníthet meg mást, mint *lelkiállapotokat*. Lelkiállapot

<sup>10</sup> Fülep Lajos: *Művészet és világnézet*. Bp. [1976], Magvető K. 297. o.

pedig a szenvedély, az érzelem, személyiség, amit megtalálunk minden művészetben, s ezek a művészet lírai jellegét határozzák meg.” (PE, 22–23.) Harminc évvel később is ez a véleménye: „A ‚tisztá’ intuíció ‚nem fogalmi’-t [aconcettuale] és ‚nem történeti’-t [storico] jelent; s ez nem lehet más, csak ‚lírai’ intuíció, vagyis elméletívé átalakult érzelem.” (P, 210.) Ez az érzelem – hangsúlyozza Croce – nem tükörképe valaminek, hanem *önálló valóság*, mégpedig az anyagi valóság passzivitásával szemben „a maga életteli lendületében felfogott valóság” (E, 21.), *aktív valóság*.

Ebből a felfogásból kiindulva a művészet szinte minden lehet, csak az *érzéki-gondolati konkrét szintjén* álló és az ember egészéhez szóló, többé-kevésbé realiztikus *valóságkép* nem; s lesz végül Crocénál a művészet olyan *csak érzéki konkrét expresszió*, amely kizárólagosan érzelmi tartalma alapján „lírai” és az érzelmek differenciáltsága nyomán „kozmosz” intuíció.

Az ilyen felfogás szerint a művészet reprodukálás nélkül is produkál, hiszen a viszonylag stabil egyéni örömökön és bánatokon kívül minden más „illúzió”, „vízió”, „a fantázia, a művészi zsenialitás terméke”. (PS, I., 18.) Croce esztétikájának egyik korán kimondott alapvető tézise: „az esztétikai tény teljesen kimerül a benyomások [impressioni] kifejező kidolgozásában, [ . . . ] a *műalkotás*, az esztétikai alkotás mindig belső”. (TF, 27.) A fiatal Croce úgy látja, hogy a műalkotásnak ez az érzelmi-belső lényege minden anyagit fölöslegessé vagy legalábbis mellékessé tesz: „Az illúziót az a tény teszi lehetővé, hogy a műalkotás nem valami anyagi, nincs külső tárgy, amihez tapad, hanem bizonyos értelemben mindig a megfigyelő belső alkotása.” (CL, 82.) Nem alaptalanul látja úgy C. G. Seerveld, hogy Croce fiatalkori művészetfelfogása Schleiermacher alapvető tételének („das innere Bild ist das eigentliche Kunstwerk”) modernebb, aktivistább változata.<sup>11</sup> Sokkal több engedményt az idős Croce sem tesz a kívüllátnak, különösen nem az anyagságnak; az érzelmekről mondottakat is csak annyiban korrigálja, hogy nem egvedüli tartalmi komponensnek, hanem a többi tartalmi mozzanat átfogó alapjának tekinti: „Minden a szenvedélyből ered a filozófiában és a költészetben, nisi intellectus ipse, kivéve magát a költészetet és a filozófiát.” (CC, IV., 54.) Croce felfogásában akkor kerül egymáshoz legközelebb az érzelem és az objektív valóság, amikor úgy vélekedik, hogy „az érzelem nem más, mint maga az élet – a fájdalom és öröm, a jó és rossz, az élet és halál dialektikájában” (LP, 100.), de ez sem több a szubjektum reális belső élete egy részénél, és a költészetnek ezt is magasabbrendűvé kell átalakítania. Az érzelmeknek, a személyiség szenvedélyének – ezt egyre jobban hangsúlyozza a harmincas évek elejétől, a fasizmus megerősödésétől kezdve – az erkölcsiséggel kell kiegészülnie, és természetesen – ez is állandó követelmény – kellő formát kell kapnia.

Behatóbb történeti elemzés nélkül is azonnal észrevehető, hogy az érzelmeket és szenvedélyeket a naturalizmus nemegetszer valóban lapos empirizmusával szemben rehabilitálni akaró Croce az *Esztétikája* megjelenése utáni évektől kezdve a fasizmus rohamos kibontakozásáig hangoztatta a személyiség jogait, az érzelmek primátusát, a művészet líraiságát (sőt filozófiájában a szubjektív idealizmust), később személyiségét korlátozó és az érzelmeket létrehozó tényezők kiemelése kap szinte egyenletesen erősödő szerepet (a szubjektív idealizmus teljes feladása nélkül). Egyik kortársa, az esztétikáját igen nagy

<sup>11</sup> C. G. Seerveld: *Benedetto Croce's earlier Aesthetic Theories and Literary Criticism*. (Amsterdam) 1958, J. H. Kok – N. V. Kampen. 94. o.

mértékben pszichológiára építő Ch. Caudwell nagyon egyértelműen ki tudta mondani a költészet anyagát képező pszichikus tartalmak kettős, vagyis természeti-külső és társadalmi-belső kötöttségét: „A költészet azért alkotás, mert *irányított* érzés. [...] A költészetben [...] az érzés társadalmi formába idomul, minthogy az érzéki valóság közös világában kap életet.”<sup>12</sup> Croce a társadalmiságot az elvontan humánus erkölcsiségre, az individuum ethoszára redukálja, a természet érzéki adottságát pedig, mint mellékést, elutasítja.

Az érzelem és a fantázia szerepének kiemelésével annak a Vigotszkij által is hangoztatott ténynek a felismeréséhez jut közel Croce, hogy a művészet megértése szempontjából csak másodsorban fontos az érzékelés pszichológiája, viszont annál lényegesebb az érzelem és a fantázia vizsgálata, illetve ezek összefonódásának problémája, valamint az összefonódás tudatossága mértékének feltárása<sup>13</sup> Annak megemlítése azonban a kívánatos minimum erejéig is hiányzik Crocénál, hogy az érzékelés mégis elmaradhatatlan kiindulópont. A kreativitás kiemelése miatt arról sem esik szó, hogy a fantázia nem elszakítja, csak *eltávolítja* a képet a valóságtól, s ez a távolságtartás előnyösebb feltétel a valóság jobb megismeréséhez. Ebben a – sikeres műveknél mindig meghatározott irányú és mértékű – eltávolításban, valamint az anyagi kifejezőeszközök eszmei tartalomnak való alárendeltségében a műalkotás *képmás* volta, képmás minőségéből adódó *másodlagossága* fejeződik ki; vagyis végeredményben az, amit Feuerbach kommentálása közben Lenin így fejez ki: „A művészet nem kívánja, hogy alkotásait *valóságnak* vegyék.”<sup>14</sup> Crocénál – a visszatükrözés bonyolultabb formáinak el nem ismerése s ebből következően a művészet tükörkép voltának tagadása következtében – éppen az intuitív kép *valóságosságának* problémája tisztázódik a legkevésbé. Az intuíciónak csak a szubjektumhoz való viszonyítása (érzelmek, fantázia, belső eszmei egység) olyan szellemi létezővé minősítik a művészi képet, ami így leginkább a Dilthey-féle *élménnyel* rokon. Dilthey ugyanis ezt írja: „Az élmény nem objektumként áll szemben azzal, aki felfogja, hanem megléte számomra nem megkülönböztetett attól, *ami* benne számomra van. Itt nincsenek különböző térbeli helyek, melyekből az, ami benne van, látható volna. És különböző nézőpontok, melyekből felfognánk, csak utólag, a reflexió által keletkezhetnek, és magát az élményt a maga élményjellegében nem érintik.”<sup>15</sup> Crocénál különösen az intuíciónak érzelmi anyaga játsza az objektív külső *szubjektív belsőben való feloldásának* szerepét.

Kérdés, hogy a fentiek figyelembevételére után az intuíciónak mennyiben tekinthető a „megismerés hajnalá”-nak, valóban azonos-e az intuitív lényegű költészet „a megismerés első vagy elemi formájával”? (NSE, 120., 299.) Croce legmegértőbb polgári interpretátorai is úgy látják, hogy itt a megismerés nagyon különleges átértelmezéséről van szó: C. Carbonara szerint az intuíciónak csak „eszmeileg” hajnala a megismerésnek, amennyiben –

<sup>12</sup> Ch. Caudwell: *Illúzió és valóság*. A költészet forrásainak vizsgálata. (Ford.: Terényi István.) [Bp.] 1960. Gondolat K. 217–218. o.

<sup>13</sup> L. Sz. Vigotszkij: *Művészetpszichológia*. (Ford.: Csibra István.) [Bp.] 1968, Kossuth K. 317–318. o.

<sup>14</sup> V. I. Lenin: *Filozófiai füzetek*. LÖM, 29, 46. o.

<sup>15</sup> W. Dilthey: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Tanulmányok. (Ford.: Erdélyi Ágnes.) Bp. 1974, Gondolat K. 524. o.

mint V. Sainati megjegyzi – „ideális percepció”.<sup>16</sup> Fülep Lajos is úgy vélekedik, hogy „az intuíció szót Croce természetesen nem a bergsoni értelemben használja, [ . . . ] hanem azt jelöli vele, amit mások képzetnek, reprezentációnak vagy percepciónak, Vorstellungnak neveznek, szóval a megismerésnek a fogalmi tevékenységet megelőző fokát”.<sup>17</sup> Fülep azonban éppen azért hangsúlyozta az emlékezés szerepét a műalkotás létrejöttében, mert látta, hogy a Croce-féle intuíció is – éppúgy, mint a legtöbb – „Welt nélküli” Vorstellung. Az *eszményi* úgy lesz benne *eszmeivé* és *fiktívvé*, hogy teljesen homályba borítja eredetét.

Az intuitív kép fiktivitásának és eszményi jellegének hangsúlyozásával, vagyis a primitív utánzás elutasításával kétségkívül jelentős lépést tesz Croce a művészet követelményének megfogalmazása terén, elismerést érdemlően igyekszik kijelölni az esztétikum alsó határát, de ugyanakkor a tükrözés minden, tehát nemcsak vulgáris, hanem magasabbrendű formáit is elutasítva – kizárólag ezzel! – egyáltalán nem tud arra inspirálni, hogy az intuitív alkotás feltétlenül és vitathatatlanul művészi legyen: a valóságtól történő *mindenfajta eltávolodás* még nem garancia az esztétikumhoz való eljutáshoz. Nagyon jó példája ennek a már Croce halála után felvirágozott tudományos-fantasztikus irodalom, vagy akár a korábbi, Viktória korabeli angol misztikus-fantasztikus irodalom (J. Sheridan Le Fanu és mások). E nehézség áthidalásához aligha elegendő a fantázia és a képzelőerő különválasztása; az elfogadhatóbb megoldáshoz mindenesetre a tükrözés gondolatának itt-ott (E, 5–6, 8.) nem kizártnak feltüntetett elismerése, az intuíció nem abszolúte megtagadott reflexiók oldalának nagyobb mértékű elismerése vezethetett volna.

## INTUÍCIÓ ÉS RÁCIÓ

Az intuíció fiktivitásának hangsúlyozásával a *mindennapi tudat fölé* helyezi Croce a művészetet; inkább zavarónak, mint nélkülözhetetlennek tartja a művész természethez való közvetlen szemléleti, illetve a valóság egészéhez fűződő közvetett, gyakorlati viszonyulását; a műalkotásnak az objektív valóságtól történő ilyen nagyfokú eltávolítását mégsem próbálja azzal rekompenzálni, hogy az intuíciót a gondolkodásból eredeztesse, átjárható közelségbe hozva egymáshoz a fiktivitást és a spekulativitást. Meggyőződéses idealista mivolta ellenére is az ellenkezőjét teszi: az intuíció rációtól alapvetően független voltát igyekszik bizonyítani. Az intuíció önállósága mellett felsorakoztatott érvek szorosan illeszkednek egymáshoz: így bizonyos elemi *érzékelési* formákat (érzet, észlelet) éppen azért választ le Croce az intuícióról, mert azok – feltételezése szerint – részben a *gondolkodásnak* köszönhetik létüket, amennyiben például az észlelet olyan ítélet kialakításával megy végbe, amelynek egy fogalom vagyis egy *gondolati* elem a predikátuma.

Az érzékeléssel kapcsolatos fenntartásai az attól való félelemből táplálkoznak, hogy a műalkotás szegényes és egysíkú lesz, ha alapvetően a külsőleg adottból táplálkozik, ezzel

<sup>16</sup> C. Carbonara: *Sviluppo e problemi dell'estetica crociana*. Napoli (1947), Humus. 28, 67. l. – V. Sainati: *L'estetica di Benedetto Croce*. Dall'intuizione visiva all'intuizione catartica. Firenze 1953<sup>2</sup>, Le Monnier. 101. o.

<sup>17</sup> Fülep Lajos: *Az emlékezés a művészi alkotásban*. In: Fülep Lajos: „A művészet forradalmától a nagy forradalomig.” (Szerk.: Tímár Árpád.) Bp. 1974, Magvető K. 2. köt. 606. o.

szemben a gondolkodáshoz való igazodás fő veszélyét az *absztrakttá* válásban látja. Az a véleménye, hogy „amennyiben a művészet nem elvont, hanem konkrét ismeret, és mint ilyen fogja fel a valóságot, megmásítások és meghamisítások nélkül – a művészet *intuición*, és amennyiben azt a maga közvetlenségében nyújtja, még nem közölve és világítva meg a fogalom által, a művészetet *tiszta intuiciónnak* kell mondanunk”. (PE, 12.) Croce tehát nem az alkotó képzelet munkáját tartja „megmásításnak és meghamisításnak”, az ilyen veszély lehetőségét inkább a *spekulációban* látja. Ezzel kapcsolatos aggodalmi igen sokfélék, több részfelismerésből erednek, de a közös bennük az, hogy Croce a művészetet a *manipulációtól* félti.

Mindebből azonban korántsem jut olyan szélsőségesen irracionalista következtetésre Croce, hogy a gondolat teljesen idegen a műalkotástól, inkább annak igyekszik új megfogalmazását adni, hogyan jutnak a gondolatok a *mű egészén belül* másodlagos szerephez, illetve mi a funkciójuk a *művön kívül*, annak megértésében. Crocét a probléma mindkét mozzanata intenzíven foglalkoztatja: az is, hogyan kerül be a műbe és milyen helyet foglal el benne a gondolat, meg az is, hogyan járul hozzá a mű társadalmi egészbe való beilleszkedéséhez, főleg művészeti kritika formájában. Több mondanivalója ez utóbbiról van, de az már túl is mutat az intuiciónról szóló elméleten.

A *mű és a gondolat* viszonyának megvilágításában abból indul ki Croce, hogy a művész nem csupán művész, hanem egész ember, akiben érzelmek, gondolatok, akarati aktusok stb. vannak, és bár mint művész csak érzelmeit formálja képekké, tudatának többi komponensétől sem tud abszolúte eltekinteni. Így a gondolatok sem maradnak ki az alkotásból, összefonódnak az érzelemből lett képzetekkel, de az intuitív képzetrendszer egészében csak „megszüntette-megőrizve” vannak jelen. Az absztrakt fogalmak *alárendelő*nek a művészi kép érzéki konkrétságának. Messzemenő egyetértéssel idézi Croce az erről szóló részt Baumgarten *Aestheticájának* 13. §-ából: „Mi az esztétikát valóban a tökéletes érzéki gondolkodás [cognitio sensitiva perfecta] tudományának nevezzük, de persze nem azért, mintha egy költeményben minden érzéki lenne és nem volna semmi megkülönböztetett [distincta] (logikai); nem, hanem azért, mert az alapvető vagy meghatározó motívumok az érzékiek maradnak, ugyanúgy, ahogyan logikainak vagy tudományosnak neveznek egy értekezést, amelyikben a motívumok (die Hauptbegriffe) logikaiak. Az érzéki beszédben [discorso] a megkülönböztetett fogalmak [distinti] rejtve vannak (versteckt). Nem a konfúzióban rejlik a szépség, hanem a konfúzus kifejezés válik széppé.” (US, 89.) Ehhez a Baumgarten recepcióhoz feltétlenül hozzá kell tenni, hogy Croce fogalmakon az ún. „tiszta fogalmak”-at érti, vagyis a filozófia *nagyfokúan elvont* fogalmait, nem pedig a mindennapi életben használt, „pseudo-fogalmak”-nak nevezett empirikus fogalmakat. Ez utóbbiaknak a műalkotásban való jelenlétét – amennyire ezt néhány közvetett megjegyzéséből, főleg a nyelv művészetbeli szerepéről mondottakból ki lehet következtetni – szinte természetesnek tartja, hiszen ezek igen kis mértékben alkalmasak a műalkotás eszmei tartalmának manipulatív egyoldalúsítására vagy formai egységének megbontására. A mindennapi életben használt „pseudo-fogalmak”-ról egyébként is úgy vélekedik Croce, hogy természetüknél fogva nem idegen tőlük az érzéki tényekkel való összetapadás, tehát ezek jelen lehetnek az intuiciónban, noha csak „elsüllyedve és elfeledve”. (BE, 63.) Azonban a fogalmak művészi képen belüli alárendeltségéről – a fogalmak fajtái között különbséget nem téve – direkt módon is nyilatkozik Croce: „A fogalmak, amelyek az intuiciónba keveredve és olvadva találhatók, amennyiben valóban belekevered-

tek és beleolvadtak, nem fogalmak többé, elveszítvén minden függetlenségüket és önállóságukat. Fogalmak voltak, de most már az intuíció egyszerű elemeivé váltak.” (E, 4.) A „tisztá fogalmak” intuícióba való abszorbeálódását azonban egyáltalán nem tartja ilyen problémamentesnek, különösen esztétikai elmélete árnyaltabb változatának kidolgozásakor.

A „tisztá fogalmak”, az „ideák” művészethez való viszonyának behatóbb elemzése vezet el Crocét a *szimbólum* és *allegória* problematikájának vizsgálatához, pontosabban: a Goethe által nyújtott megoldás megerősítéséhez. Így érvel: „Az allegorisztikus dualizmus fejlődésének szükséglete elvezet, valóban, az intuíció mint az eszme allegóriája elméletének az intuíció mint *szimbólum* más elméletévé finomításához, mert a szimbólumban az eszme [idea] nem áll többé külön, a szimbolizáló ábrázolástól elkülönítetten elgondolva, sem a másik nem áll külön, élő ábrázolásként, a szimbolizált eszme nélkül. Az eszme teljesen feloldódik az ábrázolásban, mint (mondta az esztéta Vischer...) egy darab cukor feloldódik egy pohár vízben, amelyben jelen van, és hat minden cseppjében, de nem található meg többé, mint cukordarab. Azonban az eszme, amely eltűnt, az eszme, amely teljesen ábrázolássá vált, az eszme, amelyet nem lehet többé összefogni mint eszmét (csak kivonatolással, mint a cukrot a cukros vízből), nem eszme többé, csak jele a művészi kép még meg nem talált egységelvének.” (BE, 25.) A kérdés felvetése, különösen pedig a megoldása világosan mutatja, hogy a legáltalánosabb gondolatok művészi feldolgozását sem tartja kizártnak, sőt a szimbolikus, vagyis igazán művészi, valóban intuitív képnek egyenesen *conditio sine qua non*ja az átfogó alapgondolat. Bizonyos fokú tudatosságnak Croce szerint is jellemeznie kell a művészt, hiszen valamennyire minden emberi tevékenység tudatos: „Az intuitív vagy művészi tehetség, mint az emberi aktivitás minden formája, mindig tudatos; másként vak mechanizmus lenne. Az, ami a művészi tehetségből hiányozhat, csak a *reflektáló* tudat, a történész vagy a kritikus járulékos tudata, ami a művész számára lényegtelen.” (E, 18.) A Croce által értelmezett reflektáló tudat megszünteti a kép művészi mibenlétét, feloldja annak mind egyedi és konkrét voltát, mind pedig spontán jellegét. A szimbólum művészi mivoltát sem annyira a benne jelenlevő általános gondolat biztosítja, hanem a gondolat teljes asszimilálódása, mintegy érzékvé válása. Ilyen formájú jelenlétben a széleskörűen általános fogalom alkalmas arra, hogy a mindennapi élet átlagos tudatosságánál *nagyobb fokú tudatosságot* garatáljon a művészet számára. Croce szerint egyebek mellett ettől is függ a művészet lényegének *szellemisége*, a szellem birodalmába való tartozása. „Az idealitás (ahogyan azt a tulajdonságot nevezték, amely az intuíciót a fogalomtól, a művészetet a filozófiától és a történelemtől; vagyis az egyetemes állításától és az esetleges érzékelésétől vagy elbeszélésétől megkülönbözteti) a művészet legbensőbb erénye; mihelyt ebből az idealitásból elmélkedés és ítélet bontakozik ki, a művészet feloldódik és megsemmisül: meghal a művészből, aki művészből saját kritikusává lesz, meghal a nézőben és a hallgatóban, aki elragadtatott műélvezőből az élet töprengő megfigyelőjévé válik.” (BE, 17.) Csak Croce különleges katarzisz felfogása ad közelebbi magyarázatot arról, hogy miért nem helyes a művészethez tartozónak tekinteni az élet műalkotások alapján végzett s nem utolsó sorban gondolkodó újraértelmezését. Annyi azonban az eddigiekből is kiolvasható, hogy Croce nem ugyanazon fogalmak alapján képzelel el az élet ábrázolását, illetve kritikáját. A reflektáló tudat művészetből való kiemelési kísérlete, illetve a kritikának való odaítélése eléggé egyértelműen tanúskodik arról, hogy Croce egyáltalán nem tekinti a művészetet az élet kritikájának.

Croce egész filozófiai rendszerét, különösen *Logikája* bizonyos fejtegetéseit alapul véve arra lehet következtetni, hogy az intuíciónak csak a *létezés* attributumával ruházta fel, s így bizonyos értelemben hasonlóságot mutat a hegeli logika létezési ítéleteivel. A hasonlóság éppen az, hogy a tulajdonképpeni fogalom mindkettőjüknél a reflexiós ítélet által jön létre. „A létezési ítéletben – írja Hegel – a tartalom csak közvetlen vagy elvont, meghatározatlan. [...] Ez az *általánosság*, amely tovább határozódik majd meg a reflexiós ítélet mozgásában, még különbözik a *fogalomnak* mint olyannak *általánosságától*.<sup>18</sup> Azonban míg Hegelnél a létezési ítélet tökéletesebbként folytatódik a reflexiós ítéletben, addig Croce-nál az intuíciónak ítélet nélküli *létezés*, olyan *egység*, amelyekben a fogalom sem a priori, sem a posteriori nem hoz létre szintézist, csupán eleme, bár különleges eleme a szintézisnek.

Mivel szerinte a szellem alapvető formái (a művészet, filozófia, gazdaság és erkölcs) átmennek egymásba, és spirálszerű mozgásuk („corsi e ricorsi”) révén gazdagítják egymást, szinte elkerülhetetlen, hogy ne jussanak be fogalmak az intuitív művészi képbe. Ha pedig ez történik – különösképp a magas szintű alkotóművészetben – akkor egyáltalán nem közömbös, hogy mennyire *igazak* az intuíciónak részeivé váló – különböző általánossági fokú – fogalmak, illetve az őket explikáló ítéletek. Jól mutatja erre vonatkozó véleményét az *Ez a kerek asztal négyzetes* c. vitacikke, amelyben H. Steinthal kritizálja, aki felhívja a figyelmet a címbelihez hasonló, vagyis grammatikailag korrekt, de kognitíve értelmetlen kijelentések létrejöttére, de egyáltalán nem tiltakozik használatuk ellen. Croce nagyon veszélyesnek tartja őket, mert a művészi kép meghamisításának lehetőségét látja bennük. „Ami lényeges – hangsúlyozza Croce – az az, hogy ez a mondat megbocsáthatatlanul hamis: hamis az esztétikai tudat szférájában, hamis a logikai tudat szférájában. És miután nincs más megismerési forma az intuitív és a fogalmin kívül, ez a mondat ki van zárva az elméleti szellem köréből.” A művészet és a nyelv – különösen egy időn át nagyon hangoztatott – egységére gondolva még hozzáteszi az előbbiekhöz: „Hogyan lehetséges az, hogy ami abszurd *logikailag* és *esztétikailag*, megfelelő lehet *grammatikailag*? Hogyan lehetne tudomány az, ami az *„Ez a kerek asztal négyzetes”* típusú produktumok, vagyis értelmileg üres szavak számára csinál elméletet.” (PE, 171–172.) Croce – különösen e figyelmeztetés megtételekor – optimális esetben is keveset tudhatott volna a logikai paradoxonokról, még kevesebbet a logikai és lingvisztikai paradoxonok viszonyáról, ezért nagyon pozitív megnyilvánulás részéről az, hogy nem engedte azok résein át beszivárogni az esztétikába a modern nyelvtudomány eredményeinek álcázott (Wittgensteinnél már kifejtetten jelentkező) szélsőséges szujektív idealizmust.

Az intuíciónak tehát nem a gondolat hiányzik, hanem csak *téves*, illetve a *túl elvont gondolat*; az intuíciónak nem kizárja a rációt, hanem részben *befogadja*, részben – a filozófia oldaláról nézve – *előkészíti* azt. Mindez akkor is belátható, ha egyértelműen csak az intuíciónak és az elvont („tisztá”, filozófiai) fogalmak viszonyát tisztázza Croce. A mindennapi életben használt fogalmak („pseudo-fogalmak”, „fogalmi fikciók”) és az intuíciónak kapcsolatát illetően azért marad nála bizonyos homály, mert ezekkel szemben – gyakorlati-objektív eredetük miatt – éppúgy vannak Croce-nak bizonyos fenntartásai, mint az intuíciónak tárgyi-objektív alapjaival szemben az érzéki mozzanatok eredetére vonatkozóan.

<sup>18</sup>G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*. (Ford.: Szemere Samu.) Bp. 1957, Akadémiai K. 2. köt. 248–249. o.

A crocei intuíció mind empirikus, mind racionális oldalának vizsgálata azt mutatja, hogy Crocét nem az érdeklő, *miből* nő ki a szép és megragadó művészi kép, hanem *mi jellemző* arra, ami mint ilyen létrejön. Nemcsak kielégíthetően meg nem oldható, hanem különösebben megoldani sem akart probléma számára az, hogy mi hozza létre azt az érzelmi; érzéki és gondolati anyagot, aminek az intuíció ad formát, ami az intuitív formában sub auspiciis sensationis homogenizálódik. A Croce által értelmezett intuíció kifejezett képszerűsége ellenére sem jelöli meg elfogadható pontossággal objektumát (mint a Schelling-féle fantázia), hangsúlyozottan alkotott volta ellenére sem tanúskodik szubjektuma különleges képességeiről (mint Bergson intuíciója), hanem szinte kizárólag egy sajátos eredményt jelöl. Ezt figyelembe véve jegyezte meg V. F. Aszmuusz, hogy Croce intuíció fogalma szinte mindenkiétől nagymértékben eltér: inkább csak a használt terminus, nem pedig jelentésének lényege ugyanaz, mint a kortársaknál. Ez szerinte Croce mérsékeltebb irracionálisizmusának a következménye is.<sup>19</sup> Aszmuusz véleménye mélyén is ott rejlik az, amit többen Croce esztétikája legnagyobb hibájának tartanak: egyoldalúvá teszi az empirizmus egveduralma. Régebben G. Gentile, újabban A. Plebe hangoztatta, hogy az empirikusan értelmezett intuíció mindig megakadályozta Crocét egy valóban teoretikus, filozófiai szinten álló esztétikai elmélet kidolgozásában.<sup>20</sup> Crocénak a művészet gondolatosságáról fentebb ismertetett véleménye önmagában véve is hitelt érdemlően cáfolja az említett kritikák szélsőségségessége miatt igazságtalan voltát.

Természetesen Croce intuíció felfogásának az eredményre való nagyfokú koncentráció következtében megvannak a maga hibái; a legfőbb ezek közül az, hogy kellő magyarázat nélkül marad az intuíció fiktitívusa. A kielégítőbb megoldáshoz viszont részben a kép tárgyát, részben – sőt elsősorban – létrehozásának *módszerét* behatóbban meg kellett volna vizsgálnia. A művészi módszer kérdései ugyanis eléggé elnagyolt és egyben-másban igen korszerűtlen formában merülnek fel Croce esztétikájában.

## INTUÍCIÓ ÉS KREÁCIÓ

Mivel Croce nem tesz minőségi különbséget a művész és az átlagember között, az alkotás problémáinak tárgyalásakor nem indulhat ki a művész rendkívüli képességeiből, bármennyire kézenfekvő lenne egy ilyen sokak által hallgatólágoosan elfogadott kiindulópont. Ez Lombroso, D'Annunzio és Marinetti hazájában még akkor is kételyeket támasztana a további érvelésekkel szemben, ha a Kant által is tekintélyhez jutott zseni elmélet már sokoldalúan bizonyított lett volna. Croce inkább más, bár nem hagyomány nélküli, de egy még nem kompromittált megoldási típus eredményeinek átfogalmazására és továbbvitelére vállalkozik: egyrészt a *fantázia*, másrészt a *nyelv* kreativitását elemzi. Részletesebben a nyelvben rejlő lehetőségeket tárgyalja, különösen pályája korábbi szakaszain, míg a fantáziaműködésre inkább a későbbiek során tesz utalásokat, s ezek újat lényegében nem is tartalmaznak. A nyelv és az alkotás viszonyának előtérbe helyezése – a

<sup>19</sup> V. F. Aszmuusz: *Problema intuicii v filozofii i matematike*. (Ocserk isztorii: XVII – nacsalo XX v.) Moszkva 1963, Szocekgiz. 134–136, 152–153. o.

<sup>20</sup> G. Gentile: *Filosofia dell' arte*. Milano 1931, Fratelli Treves. 46–47. l. – A. Plebe: *Processo all' estetica*. Firenze [1965], „La Nuova Italia”. 18–25. o.

magya közvetett módján – szintén azt mutatja, hogy Croce igyekszik minél nagyobb mértékben kirekeszteni esztétikájából az irracionalizmust.

A szépirodalom és a nyelv kapcsolatának kutatása stilisztikai iskolák egész sorának felvirágzását hozta magával már a század legelején, vezetőik egyikéhez, K. Vosslerhez szoros barátság fűzte Crocét, érthető tehát, hogy a művészet felé is terjeszkedő nyelvtudomány felkeltette érdeklődését. Elődökért az egyébként is nagyra értékelt romantikus korszakba megy vissza, mégpedig a Herder és Fr. Schlegel koncepcióját továbbvivő Humboldt nyelveleméletéhez, de ismeri a későbbi idők nevesebb nyelvészeinek (H. Paul, Th. Danzel, H. Steinthal és mások) fontosabb eredményeit is. Ezek alapján jut el az *Esztétikát* megíró Croce a *nyelv és a művészet lényegi azonosításához*, mégpedig éppen az *intuáció* révén véghezvitt azonosításához. Nem J. Lameerének van igaza, aki szerint Croce a maga részben nyelvészeti karakterű esztétikájával egy metafizikus nyelvfelfogás konvencionálizmusa ellen lépett fel elsősorban, hanem inkább E. Cione véleménye fogadható el, aki észreveszi, hogy Croce a nyelv kreatív jellegét azért hangsúlyozza, mert annak segítségével tud viszonylag elfogadható magyarázatot adni az egységesnek tekintett műalkotás létrejöttéről.<sup>21</sup>

Croce nem csupán azért fordult Humboldthoz, mert annak gondolatvilágában jelentős nyelvészeti megállapítások mellett figyelmet érdemlő (és később ugyancsak hasznosított) esztétikai gondolatokat talált, hanem maga a humboldti *nyelvfelfogás* keltette fel érdeklődését. Humboldt koncepciójában ugyanis – noha ezt nem szokták kiemelni – csiráját tekintve megtalálható a nyelv azon két oldalának megkülönböztetése, amit később F. de Saussure „*langue*”, illetve „*parole*” néven tett közismertté. Humboldt felfogásában – a korábbi álláspontokhoz képest – éppen az az új, hogy a *parole* jelleget sem tartja mellékesnek. Véleményét így összegzi: „A nyelv, valóságos lényege szerint felfogva, valami tartós és minden szempontból átmeneti. [. . .] Ő maga nem alkotás (*ergon*), hanem tevékenység (*energeia*).”<sup>22</sup> Croce idézi (E, 364–365.) Humboldtnak ezt az esztétika szempontjából is jelentős megállapítását, és erre hivatkozva hangsúlyozza, hogy a nyelvben rejlő „*energia*” nyújt alapot és mozgási lehetőséget a fantáza számára: „A költő a képeket a nyelvből hozza felszínre, amely absztrakciók kontextusa.” (E. 366.) Croce a nyelvet *langue* oldala felől tekintve jól rendezett jelrepertoárnak fogja fel, amely viszont csak aktualizálva létezik, éppen ezért kénytelen állandó változások során átmenni. „A nyelv örökös alkotás; az, amit a szóval egyszer már kifejeztünk, nem ismétlődik, csak úgy, mint a már létrehozott reprodukálása; a mindig új benyomások a hangok és a jelentések folytonos változása számára nyitnak utat, vagyis a mindig új kifejezések számára.” (E, 164.) A mindennapi élet, illetve a művészet nyelvének újat létrehozó effektusa között a fiatal Croce nem tesz különbséget: a művészi intuáció különféle változatait csak jóval az *Esztétika* megírása után kezdi differenciálni. A nyelv abszolúte kreatív voltának kimondása alapján fogadja el Croce a romantika korának azt a – szerinte Vicótól származó – tételét (amit egyébként Hölderlin-tanulmányában Heidegger is hangoztat), hogy a költé-

<sup>21</sup> J. Lameere: *L' esthétique de Benedetto Croce*. Paris 1936, J. Vrin. 130–131. o. – E. Cione, i. m. 75–76. o.

<sup>22</sup> W. von Humboldt: *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. In: W. von Humboldt: „*Werke*”. (Hrsg. von A. Flitner und K. Giel.) Berlin [1963], Rütten und Loening. 3. köt. 418. o.

szet az emberiség anyanyelve, a próza ebből csak később fejlődött ki. Ilyen megfontoláson nyugszik legfontosabb metaesztétikai tétele: „A nyelv filozófiája és a művészet filozófiája ugyanaz.” (E, 156.)

A nyelv kreativitására való hivatkozás lehetővé teszi Croce számára, hogy elhatárolja magát az esztétikai szubjektivizmustól (főleg az Einfühlung elmélet és a freudizmus különféle válfajaitól), illetve kísérletet tegyen az alkotói tevékenység *történelmi-társadalmi* jellegének hangsúlyozására. Ezt a törekvését nem is annyira az ő megjegyzéseiből lehet egyértelműen kiolvasni, hanem az intuíció fogalmát újraelemző – és Croce sokban támaszkodó – A. Banfi megállapításaiból. Banfi is abból indul ki, hogy a művészet a mindennapi élet fölött áll, majd így folytatja: „Az esztétikai intuíció nem egy közvetlen és rögtönzött szellemi aktus, hanem a művészi aktivitás egész története készítette elő, amely azon munkálkodva haladt előre, hogy megtisztítsa világunkat, egészen a szemlélet tárgyává való tételig. [ . . . ] Az esztétikai intuíció éppen az emberek eme alkotó erőfeszítésének végső eredménye, nem a szellem egy káprázatos aktusa, de csúcsa a több évszázados művészi eredményeknek.” Létrejöttének utolsó fázisáról is megjegyzi Banfi: „. . . az 'esztétikai intuíció, mint közvetlen egység, nem egyszer s mindenkorra adott, hanem a szemlélés fokozatos folyamán át lehet elérni, amelyben végtelen sok elem vesz részt: ez olyan határérték marad, amely felé a koncentráció halad, tehát nem egy tény, hanem egy törekvés, egy uralkodó irány”.<sup>23</sup> Ilyen messzire nem jut el ugyan Croce a következtetések levonásában, de azt esetenként – például Manzoni és Verga elemzésekor – ő is észreveszi, hogy a nyelv tiszteletével párosult stiláris újítások egy-egy alkotó egész életművére előnyösen hatnak.

A művészet és nyelv lényegi azonosítása koncepciójának igen szembevető egyoldalúságai vannak, különösen a Croce által nyújtott változatnak.<sup>24</sup> A leglényegesebbre már E. Montale felhívta a figyelmet: a nyelvtudomány ilyen mértékű akceptálása azt az akadályt állítja Croce elé, hogy lényegében csak a nyelvi formában kommunikálható művészet esztétikáját dolgozhatja ki.<sup>25</sup> Croce ugyan tett kísérletet arra, hogy a nyelv fogalmát kibővítse, általában vett jelrendszert értsen rajta, tett néhány kirándulást a festészet és a zene területére, de alapjában véve mégis irodalomesztéta maradt. A nyelvi problematika kiszélesítése ugyanis önmagában egyáltalán nem elegendő az esztétika olyan problémáinak kellő megoldásához sem, mint az alkotási folyamat; olyan rész megoldás lehet csupán, amely több más rész megoldással együtt vezethet eredményhez, elszigetelten szinte csak a *forma bizonyos sajátosságait* vizsgálhatja meg. (Nem véletlen, hogy Crocét több formalista irányzat – hangoztatott fenntartásai mellett is – örömmel üdvözölte, például a Marées kör, az olasz fenomenológusok stb.) A nyelvre való támaszkodás ugyanis kedvező lehetőséget nyújt arra is, hogy a polgári esztétika megkerülje a mű és a valóság viszonya elemzésének nehézségét: a nyelvi jelekre, szimbólumokra és más hasonlókra való hivatkozással elhanyagolhatónak tűnhet a valóság legmélyebb légrétegeiig

<sup>23</sup> A. Banfi: *Lezioni di estetica, 1945–46*. In: A. Banfi: „Filosofia dell' arte”. (A cura di D. Formaggio.) [Roma 1962], Editori Riuniti. 436. o.

<sup>24</sup> Croce esztétikai nyelvfelfogásának a kortársakéval történő egybevetését nyújtja E. J. Baszin: *Szemanticeszkaja filozofija iszkusstva*. (Kriticeszkij analiz.) Moszkva 1973, Müszl'. 108–134. o.

<sup>25</sup> E. Montale: *L'estetica e la critica*. In: V. De Caprariis–E. Montale–L. Valiani. „Benedetto Croce”. Milano 1963, Comunità. 42–43. o.

történő behatolás. Az intuícioról mint nyelvi jelek kontextusáról Croce is aggály nélkül kijelentheti: „Az intuíció a valóságos percepciójának és az egyszerűen csak lehetséges képének differenciálatlan egysége. Az intuícióban nem helyezkedünk szembe, mint empirikus lények, a külső valósággal, hanem minden további nélkül objektíváljuk benyomásainkat, bármilyenek is azok.” (E, 6.) Az intuíció igazságértéke nyilván akkor lehet csak közömbös, ha nincs tükrözési viszonyban semmivel. Nagyon találóan mutat rá N. Petruzzellis Croce gondolatmenetének immanens ellentmondására: ha az intuícióban nem különül el az igaz a hamistól, nem lehet az intuíciót az ismeret megbízható kezdeti formájának sem tekinteni.<sup>26</sup> Croce nem számol ezekkel és a hozzájuk hasonló nehézségekkel, de más megfontolások miatt a tízes évek közepétől kezdve sokat változtat a nyelv és a művészet viszonyáról vallott felfogásán. E. Cione úgy látja, hogy Croce soha nem adja fel teljesen a nyelv szerepéről kialakított koncepcióját, gondolati háttérként még *A költészetben* is megtalálható: a nyelv mint  *kreatív* tényező a „költészetet” (poesia), mint  *kommunikációs* tényező pedig az „irodalmat” (letteratúra) eredményezi.<sup>27</sup> Kétségtelen, hogy Croce a poesiát és a letteratúrát különböző módszerekkel megalkotott produktumoknak tekinti, de eltérésüket nemcsak direkt módon nem a nyelvre, hanem az érzelmek humanizálására hivatkozva magyarázza, de egyébként is alig ejt szót a nyelvről. A hangsúly itt már az alkotó képzeleten van. A nyelv inkább csak a letteratúra megmagyarázásában játszik bizonyos szerepet.

A *fantázia* elemzése több eredményt ígér a műalkotás létrejöttének kutatásában. Croce – aki a fantázia értelmezését nem annyira a nyelv értelmezése elvetésének, hanem inkább *kiegészítésének* tekinti – maga is nagyra értékeli „az alkotó képzeletet, ami a legsajátosabb költői képesség” (PNP, 333.), hiszen főleg ebben látja annak magyarázatát, hogy a művész valami  *újat és megismételhetlent* hoz létre. A fantázia szerepének kiemelésekor még nyíltabban szembekerül a tükrözés elméletével, mint máskor. Kategorikusan kijelenti: „A (fantáziára vonatkozó vagy esztétikai) problémák állása és megoldása tehát: a művészet nem *reprodukál* valamilyen létezőt, de mindig valamilyen  *újat produkál*, új szellemi szituációt formál, és azért nem utánzás, hanem *alkotás*.” (NSE, 152.) A fantáziára való gyakori hivatkozásnak nemcsak az a szerepe, hogy kizárja a primitív visszautkrözést, hanem inkább az, hogy a műalkotás egyetemességét hangsúlyozza. Megsejti Croce, hogy az intuitív művészi kép olyan egyes, amely gazdag általános tartalmat foglal magában. Az érzelmi anyagból lett eszmei tartalom olyan általános, amely szemlélhetővé tett  *általános emberi*, vagyis ami többé-kevésbé nembeli. Az ilyen tartalomnak van szüksége különleges máslétre, formája szerint is valami  *nem szokványosan* reálisra. „De a művészet – írja – ideálisan újraalkotja és kifejezi az én pillanatnyi helyzetemet; és a róla alkotott kép függetlenné lesz időtől és tértől, s a térnek bármely pontján és az időnek bármely pillanatában újra létrehozható és szemlélhető a maga ideális valóságában. Nem a *világhoz*, hanem a *világ felett levőhöz*, nem a múltó pillanathoz, hanem az örökkévalósághoz tartozik. Ezért az élet elmúlik, a művészet megmarad.” (PE, 27.) Nagyon elvont általánosságként fogalmazódik itt meg a nembeliség, de annak hangoztatása jól érezhető, hogy az ilyen általánost kifejező képződmény önmagától nem áll elő, az ilyen – általánost

<sup>26</sup> N. Petruzzellis: *L' estetica dell' idealismo*. Padova (1950<sup>2</sup>), Cedam. 260. o.

<sup>27</sup> E. Cione: *Benedetto Croce*. Milano 1953<sup>2</sup>, Longanesi 441–442. o.

önmagában is plasztikusan érzékeltető – eszmei képződményt *létre kell hozni*. Mégpedig olyanként kell létrehozni, hogy természetesnek, de a természetesnél evidensebbnek hasson. A fantáziának ezért nagyon is korlátok között kell mozognia. A művészetet álomnak, szabad asszociációnak vagy egyéb ilyenek felfogókkal szemben írja: „És itt mutatkozik meg az álom és a művészet, az elképzelés [immaginazione] és a képzelet [fantasia] közötti különbség, sőt szakadék. A képzeletben az alapvető motívum a szemlélet [contemplazione] (*αθεωρητικόν* és nem az *ὀρεκτικόν*); ezért – jóllehet van benne elképzelés és vágy, ami létrehozta – az elképzelés a fantáziának csak anyaga, amit kozmikus képekké formálva felülmúl.” (CC, III. 30.) Nyilatkozatai szerint Croce nem ismeri el tipikus személyek sikeres ábrázolásának lehetőségét (vö. E, 39.), de a fantáziával létrehozott intuíciónál szövege mégis ilyen irányba, vagy még inkább a *művészi különös* megsejtésének irányába tendálnak fejtegetései, ha meg is torpannak egy a megoldástól még távol eső ponton.

Croce a pszichológia feladatának tartja a fantáziaműködés folyamatszerűségének konkrét elemzését, azonban mint a filozófiai szintű esztétika művelője valamennyire mégis tekintettel van a folyamatra, és felfigyel arra a döntő sajátosságára, hogy igen *nagyfokú szabadság* jellemzi. Az eredmény felől szemlélve és némi idealista torzítással, de mégis a művészet életanyagot szabadon kezelő eljárására mutat rá, sőt annak jogosultságát hirdeti, amikor az intuíció fantázia által teremtett nem valószerű mozzanatairól beszél, illetve ezeknek a valószerűekkel történő bonyolult, a megkülönböztethetetleniség szoros összetapadásáról szól. Lényegében azt a – később kísérleti pszichológia által is igazolt – tényt próbálja a maga módján kifejezni, hogy a művészek a nem művészekhez képest sokkal szabadabban kezelnek egy feldolgozásra szánt témát, s ennek során igen messzire eltávolodnak az empirikus valóságtól.<sup>28</sup> Az alkotó személyiség nagyobb fokú szabadsága magában a folyamatban egyebek mellett úgy nyilvánul meg, hogy nem ragaszkodik az első benyomásokhoz és próbálkozásokhoz, hanem nagyon gyorsan több megoldási lehetőséggel kísérletezik, s csak később választja ki a legjobbat.<sup>29</sup> Az alkotásban mindig van intenzív *továbblépés*, mégpedig nem csupán a mások által már „konvencionálissá” tett vívmány túlhaladása, hanem emellett a *saját* és éppen csak létrehozott eredmény – mint részeredmény vagy zsákutca – túlhaladása is. Az elért újnak egyébként – még ha művészetről van is szó – nem kell feltétlenül illuzórikusnak lennie, mert könnyen előfordulhat, hogy „ahol az illúzió kezdődik, ott végződik a művészet”.<sup>30</sup>

A nyelv parole oldalának „energiája”, illetve a fantázia „szabadon alkotó” képességével való rendelkezés korántsem elegendő ugyan Crocénak ahhoz, hogy rájuk történő hivatkozással a műalkotás létrejöttének folyamatát lényegét tekintve kielégítően megmagyarázza, ahhoz azonban nyújtanak némi támogatást, hogy az *objektíválódás folyamatának fontosságát hangsúlyozhassa*. A nyelv alapján elsősorban az objektíválódás bizonyos *formái*, a *fantázia* értelmezésével inkább néhány *tartalmi* mozzanatát tudja többé-kevésbé jól megvilágítani.

<sup>28</sup> C. Patrick: *Művészek alkotó gondolkodása*. In: „Művészetpszichológia.” (Szerk. és bev.: Halász László.) Bp. 1974, Gondolat K. 213. o.

<sup>29</sup> I. A. Taylor: *Az alkotó folyamat természete*. In: „Művészetpszichológia.” Id. kiad. 242–243. o.

<sup>30</sup> Fülep Lajos, i. m. 648. o.

Előbb a külsővé válás, a forma problémái merülnek fel, és a továbbiakban is főleg ezek foglalkoztatják Crocét. Ezek nagyrészt mint *az intuíció és a kifejezés közötti viszony* részkérdési vetődnek fel nála. Alapvető tétele mindvégig az, hogy „nem áll fenn a költészetben az intuíció és a kifejező forma dualizmusa”. (PS, III. 63.) Ennek hangoztatása mellett hol az intuitív kép létrehozási és kifejezési folyamatának azonosságára, hol az eszmei megformálási és materializálási tevékenység különbségére helyezi a hangsúlyt.

Az intuíció olyan érzéki kép Croce szerint, amely csak *kifejező* formában jön létre; ami nem ilyen, nem is tekinthető intuíciónak. „Minden igazi intuíció vagy képzet – jelenti ki Croce – egyszersmind *kifejezés* [espressione]. Az, ami nem objektiválódik egy kifejezésben, nem intuíció vagy képzet, hanem érzékelés és természetiség. A szellem nem szemlél másként, csak cselekedve, formálva, kifejezve. [...] Az intuitív tevékenység annyit szemlél, amennyit kifejez. Ha ez a tétel paradoxul hangzik, annak egyik oka az, hogy a kifejezés szónak nagyon szűkkörű jelentést szoktak tulajdonítani, csak a verbálisnak nevezett kifejezéseket jelölve meg ilyenek, holott vannak nem verbális kifejezések is, mint vonalbeliek, színbeliek, hangbeliek; mindazokat bele kell tehát foglalni a kifejezés fogalmába, amiket az ember, a szónok, a zenész, a festő vagy bárki más mindenfajta megnyilatkozása felölel.” (E, 11.) Sem a belső, a tartalom, sem a külső, a forma nem apriorisztikus a másikhoz viszonyítva: „Mielőtt a szellemnek ez a kifejező állapota létrejön, a gondolat, a zenei képzet, a festői kép nemcsak nem létezhetett kifejezés nélkül, de egyáltalán nem létezett.” (BE, 38.) Valóban Schleiermacher már említett álláspontját ismétli itt lényegileg Croce, de azzal a nagyon aktuális szándékkal, hogy elítélje az egyre jobban terjedő *diletantizmust*. Évtizedekkel később még nyilvánvalóbban a csak tervezgető széplelkekre célozva fogalmazza újra ezt a tételt: „Az intuíció és a kifejezés azonosságának eme mélyértelmű filozófiai tétele megtalálható a közönséges józan észben, amely nevet azokon, akik azt mondják, hogy vannak gondolataik, de nem tudják őket kifejezni, elképzelték egy nagy festményt, de nem tudják megfesteni.” (AN, 16.) Ezek a megállapítások konkrét célzásaitak leszámítva is fontosak, hiszen bennük fogalmazza meg a leghatározottabban Croce a művészetnek azt a törvényszerűségét, amit a marxista esztétika az *érzéki megjelenítés* törvényének nevez.

Ezt a nagyon fontos törvényt azonban megközelítőleg sem teljes materialista tartalmával építi be esztétikájába Croce. Az objektiválódás egészének éppen a legszembetűnőbb materiális mozzanatát, a mű anyagi közegbe történő rögzítésének aktusát próbálja kirekeszteni belőle azzal az indoklással, hogy az már nem esztétikai, hanem gyakorlati eljárás: nem inherens, csak akcidentiális a művészi tevékenységhez viszonyítva. „Az esztétikai tény – írja – teljesen kimerül a benyomások kifejező kidolgozásában. Amikor megszereztük a belső szót, amikor tisztán és elevenen felfogtunk egy alakot vagy egy szobrot, megtaláltunk egy zenei motívumot, a kifejezés megszületett és tejjé lett: nincs szüksége másra. Az, hogy mi kinyitjuk és ki *akarjuk* nyitni a szánkát a beszédre vagy torkunkat az éneklésre, vagyis hangosan elmondjuk és elénekeljük, amit már hangtalanul elmondtunk és elénekeltünk magunkban, illetve kinyújtjuk és ki *akarjuk* nyújtani a kezünket, hogy megérintsük a zongora billentyűit vagy hogy megfogjuk az ecsetet és a vésőt, úgyszólván elvégzendő nagyban azokat a mozzulatokat, amelyeket kicsiben és gyorsan már elvégeztük, és átvendő egy anyagba, ahol többé vagy kevésbé tartós nyomai maradnak – ez egy járulékos tett, amely egészen más törvényeknek engedelmessékedik, mint az előbbieket, és amelyekkel most nem törődünk, jóllehet mindig elismerjük, hogy ez dolgok létrehozása,

és ez egy *gyakorlati* vagy *akarati* cselekvés.” (E, 56–57.) Nyilvánvaló, hogy itt a forma és a technika fogalmi elkülönítésére is figyelemre méltó kísérletet tesz Croce, a fő motívum azonban mégis az, hogy az objektívalódás eszmei oldala kapjon hangsúlyt. Ilyen beállítás mellett nem az anyagi kifejezők rendszerének sajátosságára, a kifejező eszméknek való konkrét alárendelődésére derül fény – noha esztétikailag ez az elsősorban fontos –, hanem a művön belüli látszólagos közömbösségükre. Ez a tárgyalásmód is akadályozza Crocét abban, hogy mélyebben megértsen olyan esztétikai problémákat, amelyek az anyag fizikai realitásával is szorosan összefüggnek, mint az egynemű közeg vagy a természeti szépség.

A műalkotás eszmei komponenseinek túlértékelése – mint a legtöbb idealistának – Crocénak is megadja azt az átmeneti előnyt, hogy az egyértelműbben eszmei jellegű *tartalom objektívalódását* jobban nyomon tudja követni. Az alkotó tudatvilágának művé való exteriorizálódási folyamatában nagyon jól észreveszi Croce mind a deszubjektívalódási mozzanatot, mind a létrejött eredmény továbbiak során már nembeli kívánalmaknak többé-kevésbé megfelelő módon determináló hatását. Így ír a művek életéről, mint a mindennapok életét felülmúló életről: „Igen, ilyen a művészi alkotásoké, amelyek előtörnek belőlünk (kicsikből és nagyokból – ahogyan az emberek nevezik magukat), és ezen előtörés során afelé haladnak, hogy eltávolodjanak tőlünk, s tökéletesednek és tényleg el is távolodnak, egészen addig, hogy új életet élnek: gondolatok, költmények, cselekvések, amelyek a mieink voltak és nem a mieink többé, amelyeket könnyeinkkel és vérünkkel alkottunk, s most a könnyek és a vér nélkül léteznek már, és fennmaradnak, biztosak és derűsek, halhatatlan alkotások. A halandó élet, 'egy szenvedélyes cselekvés', egy 'betegség' (mondotta Novalis), Shakespeare meg mint 'lázat' határozta meg; a halhatatlan élet pedig az, amelyik kigyógyult a lázból, lecsillapította és legyőzte magában a lázat. Mindannyian (az élet által megtámadottak is, s talán a legjobban éppen ők, mivel a legtevékenyebbek) azon fáradoznak, hogy felülmúlják szenvedélyeiket a műben, mind azon dolgoznak, hogy benépesítsék az eszmei teremtmények egét saját szellemi gyermekeikkel. Nem reálisak-e nagyon is ezek a teremtmények? Nem alkotnak-e olyan erkölcsi erőt, amely segíti és irányítja az emberiséget? Nem az-e az általuk nyújtott segítség és irányítás, amit 'gondviselésként és kegyelemként' szoktak emlegetni és kérni? Nincs-e saját nagyfokú tudatosságuk, minthogy megvan a maguk logikája és cselekvése?” (CC, IV. 249–250.) A műalkotás objektivitásának *eszmei* oldaláról, illetve a művészet megáértvalóságáról aligha mondhatna többet egy olyan idealista esztéta, aki – a polemizáló részeket leszámítva – nagyon szűkszavúan fejt ki művészet-filozófiai elgondolásait.

Bármennyire másodlagos problémaként kezeli is Croce intuíció elméletén belül az alkotás folyamatát és módszerét, néhány figyelmet érdemlő, egyéb gondolatainak megvilágításához jól felhasználható megjegyzést mégis kénytelen tenni ezekről is. Az alkotási folyamat egészét azonban nem vizsgálja, tulajdonképpen csak egy – esztétikája egészének alaptendenciája szempontjából fontos – szakaszával foglalkozik. Nyilvánvaló, hogy szándékosan mellőzi az alkotáspszichológia legközismertebb megállapításait is; például Helmholtz már 1896-ban publikált azon eredményeit, amelyek szerint az alkotási folyamatnak három, vagyis előkészületi, lappangási és megvilágosodási stádiuma van, de ezekre – mint előzményekre – pozitív értelemben semmiképp sem hivatkozva csak azzal a szakasszal foglalkozik Croce, amelyiket negyedikként, „*kivitelezési*” *stádiumnak* elnevezve

G. Wallas elemez 1925-ben, s a másik három szerves folytatásának, sőt betetőzésének tekinthető. Ez a konzekvens pszichológiaellenesség – az újat mondás igénye mellett – ismét a külvilág fontosságának elismerésétől való idegenkedéssel függ össze: az első, az előkészületi stádium ugyanis nem más, mint az objektív valóság tanulmányozása, s ennek részletessége és minősége igen nagy mértékben befolyásolja az alkotást.<sup>31</sup>

Az öt csak közvetlenül érdeklő néhány szempont alapján és csak nagyon vázlatosan vizsgált alkotási folyamat elemzése során alkalma nyílik Crocénak több olyan utalást tenni, amely esztétikája néhány más kategóriájának tartalmára vonatkozik. Így az intuíció és a kifejezés egybeesésének tétele a tartalom és forma azonosságáról mondottakat előlegzi, a művész szubjektív állapota és az objektíválódott mű közötti különbség kiemelése pedig a művek anyagának és tartalmának esztétikai összemérhetetlenségét anticipálja. A műalkotás újdonsága és eredetisége, magáértvalóvá objektíválódott volta viszont közvetlenül arra utal, hogy Croce az intuitív művészi képet totalitásnak tekinti.

### INTUÍCIÓ ÉS TOTALITÁS

Croce intuícióra vonatkozó fejtegetéseiről talán az a legkevésbé köztudott – pedig ez a legértékesebb –, hogy tulajdonképpen a műalkotás *totalitás jellegét* akarja e kategória sajátosan kifejtett tartalmával korszerűbbnek vélt módon megvilágítani, noha magát a terminust alig használja. Az intuíció és totalitás nála igen nagyfokú egybeesésének azonnali felismerését eléggé zavarják az intuíció értelmezésére vonatkozó mind régebbi, mind újabb keletű konvenciók: így részben az a Spinozától eredeztetett hagyomány, amely szerint az intuíció nem az érzékeléssel kapcsolatos, hanem a gondolkodásnak is a betetőzése, a megismerés legmagasabbrendű formája; illetve részben az a Bergson által közkeletűvé tett elgondolás, hogy az intuíció különleges megismerőképesség („*simpatie spirituelle*”), ami a ráció meghaladására képes.<sup>32</sup> Pedig Croce – jól látja H. W. Carr – egyáltalán nem értékeli le a művészetet meg az intuíciót sem azzal, hogy a megismerés legelső fokának tekinti, hiszen így olyan nélkülözhetetlen punctum salienszé minősíti, amely minden pozitívummal rendelkezhet.<sup>33</sup> Az esztétika alapelemeként felfogott intuícióban Croce részben megpróbálja egyesíteni az intuíciónak mind a szubjektív, mind az objektív oldaláról addig elmondottakat, hangsúlyozza igen értékes voltát, nem fordítja egyértelműen szembe a gondolkodással és – legsajátosabb nívumként – produktum mivoltára helyezi a hangsúlyt. Ez a törekvése különösen akkor válik azonnal nemcsak érthetővé, hanem helyeselhetővé is, ha tekintetbe vesszük, hogy a két legveszélyesebb művészeti ellenfélnek a naturalizmust és az avantgardizmust tekinti, olyan irányzatokat tehát, amelyeknek alkotói módszerében központi eljárásként szerepel a partikularitás műalkotássá emelése. S az ilyen típusú művészetet nem csupán a különböző „izmusok” ars poeticái próbálják igazolni, hanem a konvencionálisabb esztétikák is, például a neokantiánus H. Rickert, aki szerint a művészet „kiteljesedett partikularitás” (vollendete Partikularität).<sup>34</sup>

<sup>31</sup> I. A. Taylor, i. m. 238–239. o.

<sup>32</sup> A. Banfi, i. m. 435–436. o.

<sup>33</sup> H. W. Carr, i. m. 41–49. o.

<sup>34</sup> H. Rickert: *System der Philosophie*. I. Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921, Mohr. 387–389. o.

Croce intuíció-fogalmának a *legmélyebb rétege konstans*, csak a felületi rétegei módosulnak (vagy ahogyan V. Sainati írja: a főnév ugyanaz, csak a jelzői mások<sup>3 5</sup>), a totalitással való legnagyobb fokú azonosság mégis azt a változatot jellemzi, amit „*kozmosz intuíció*”-nak nevez. Ezt dolgozta ki a legkésőbb, a másik két variáns – az „*expresszív intuíció*” [intuizione espressiva] és a „*lírai intuíció*” [intuizione lirica] – után s mintegy azok tökéletesítéséeként. E végleges változat kidolgozásában igen nagy szerepet játszottak az irodalomtörténész Croce tapasztalatai, főként az, hogy olyan kiváló költők alapos tanulmányozása után került erre sor, mint Dante, Ariosto, Shakespeare és Goethe. Az ő alkotásaikból nem csupán azt következtethette ki Croce, ami a saját korabeli művészeti ideálból hiányzik, hanem elsősorban azt olvashatta ki, ami az ideális művészetben mindig követendő. Az ilyen előkészületek és példák után már nagyrészt azt fogalmazhatta bele a „*kozmosz intuíció*”-ba, amit József Attila „*ihlet*”-nek, Lukács György „*intenzív totalitás*”-nak nevez.

Az intuíció legfontosabb tulajdonságának mindig az *egységet* tartja Croce. Amikor az intuíciónak már csak a *művészi* változatával foglalkozik, ezt így fogalmazza meg: „Az intuíció csak akkor igazán művészi, igazán intuíció, és nem képek zavaros tömege, ha van életelve, ami eggyé válva vele, lelket visz bele.” (BE, 25.) A kívánt egységet garantáló tényezőként csakis valamilyen *eszmei* létezőt hajlandó elismerni, bár az intuícóra irányuló kutatásai során nem mindig elsősorban, illetve nem mindig közvetlenül ezt az eszmei homogén médiumot keresi. Bár az intuíció három változatának mindegyike más-más aspektusból világítja meg az intuíciót és csak a harmadik változat közelíti meg főként úgy, mint totalitást, a totalitás jellegről azért mindig szó esik, sőt mindig más tulajdonságról elsősorban. Az *expresszív intuíció* esetében a külső forma, a lírai intuíciónál az anyag és a tartalom, a *kozmosz intuíció* tárgyalásakor pedig a tartalom és a forma képezi az elemzése elsődlegessé tett tárgyát.

Amikor Croce a művészi kép egységességét vizsgálja, mindig a művészi alkotás *egészét* tartja szem előtt. Ezt már intuíció-elmélete *első megfogalmazásakor*, vagyis „az intuíció és a kifejezés egysége” koncepciójának kidolgozásakor kimondja: „Minden kifejezés egyetlen kifejezés. Az esztétikai aktivitás a benyomások egy szerves egésszé való egyesítése. És ez az, amit mindig jelezni akartak, amikor azt mondták, hogy a műalkotásnak egységesnek kell lennie, vagy ami ugyanaz, *egységesnek a különféleségben*. A kifejezés a sokféle vagy különféle szintézise az egyben.” (E, 23.) A hangsúly ekkor még nem a különféleségen, hanem az *egységen* van. Az intuíció „*az egyes megismerése*” (E, 3.) az általánost kifejező fogalommal szemben; Crocét ekkor a műve *egyes, egyéni* volta foglalkoztatja. Közvetlen összefüggést lát az *egyes, az egységes* és a *jellemző* között. Az egyes egységessége alapján próbál eltekinteni az intuíciók közötti minőségi különbségtől és csupán mennyiségi differenciát feltételezni, aminek értelmében egybemosódik az intuíció csak részben megkülönböztetett két fajtája: a pusztán érzéki képmás és a művészi kép. „A művészieknek mondott intuíció-kifejezések határai a közönségesen nem művészieknek mondottakkal szemben tapasztalatiak: nem lehetet őket meghatározni. Egy epigramma a művészethez tartozik; miért nem tartozik oda egy egyszerű szó?” (E, 17.) Ilyen elgondolás szerint haladva éppen azt nem lehetne megkülönböztetni a totalitástól, amit Croce a legjobban

<sup>3 5</sup> V. Sainati, i. m. 301. o.

szeretne, vagyis a partikularitást. Ezt a gyengeséget nagyon jogosan kritizálja József Attila, aki tulajdonképpen az ellen tiltakozik hogy az egyszerű érzéki képet műalkotássá léptessék elő, hiszen az intuíció szerint csakis „ az egyes konkrét dolgok fölismerése”, csupán „egyes dolgok valódi képzelete”, a legoptimálisabb esetet véve is „az intuíció maga az egzisztencia a beteljesülésben, még pontosabban: az egzisztencia a beteljesülés beteljesültségé mozzanatában”, s ezzel szemben „a művészet gazdagabb jegyű fogalom”.<sup>36</sup> Croce a továbbiakban szinte teljesen mellőzi az intuitív érzéki képet, és intuíción – bár hallgatólagosan – csak a *műalkotás eszmei oldalát* érti. Ezzel a nem is tudatosult eljárásával nagyrészt mégis visszahelyezi jogaiba a minőségi megkülönböztetést. A műalkotásról feltételezi az individuális létet: „... amit egy műalkotásban intuálunk, nem tér vagy idő, hanem [a mű] egyéni *jellege vagy fiziognómiája*”. (E, 7.)

Nagyon nagyfokúnak gondolja Croce a művészi alkotások különállását, E. Cione szerint ahhoz hasonlóan, ahogyan Leibniz a monáshoz, <sup>37</sup> de ugyanakkor tekintettel van a belső differenciáltságra is; hangoztatja, hogy „az, amit képek neveznek, mindig képek kapcsolata, nem léteznek kép atomok, mint ahogyan nem léteznek gondolat atomok...”. (BE, 29.) A mű legfontosabbnak ítélt jellegzetessége mégis az, hogy benne a részek szinte felismerhetetlenül összeilleszkednek: „Az esztétikai kifejezés szintézis, amelyben lehetetlen elválasztani a direktet és az indirektet. Benne minden benyomás egyenlősítve van, amennyiben esztétikaivá lett.” (E, 22.) Az előzmények vagy források hasznosíthatóságára vonatkozóan megjegyzi: „A régi kifejezéseknek újra benyomásokká kell válniuk, hogy szintetizálni lehessen őket az új, egyetlen kifejezéssé.” (E, 24.) Az újraalkotás és egységessé alkotás ugyanazon folyamat két aspektusa.

A műalkotás egységessé intuált képrendszer, aminek mindig megvan a maga szembe-tűnő sajátossága. „A művészettől – írja Croce – nem azt várjuk, hogy megtanítson a maga valóságos tényeire vagy gondolataira, vagy hogy elkápráztasson képeinek gazdagságával, hanem azt, hogy legyen *egyénisége*, ami által a hallgató vagy a néző lelke felemelkedhesék. [...] Ezen kívül nincs más elfogadható jelentésük azoknak az elvárásoknak, amelyek a műalkotáson belüli valóságosságra, igazságra, logikus rendre, szükségszerűsége szoktak irányulni.” (PE, 18.) A naturalista tényhalmaz valóban akadály lehet a szigorúan komponált mű létrehozásának, ebben a fantázia módosító és kiegészítő munkája könnyebben eredményhez vezethet. Az intuíció csakis egy ilyen bármennyire spontánul végrehajtott, de mégis energikus ismeret-átrendezés után mutathatja azt – mint C. Carbonara gondolja – ami *jellemző* a dolgokban.<sup>38</sup> A jellemzőnek az *egyes* tulajdonságaként való elgondolása csakis *formalista* alapállás mellett történhet, hiszen csak a műalkotás *külső formájának* vannak olyan *lényeges* komponensei, amelyek a maguk konkrétságában nem ismétlődnek s ráadásul még érzékiek is. Az ezen túl megemlített többi sajátosság – képszerűség, egységesség – az egyedi karakterisztikumnál általánosabb ugyan, de szintén formai, hiszen a *kompozícióra* vonatkozik.

Croce intuíció felfogásának első változata inkább csak az *igényét* fogalmazza meg annak, hogy a műalkotásnak totalitás jellegűnek kell lennie. Az intuitív mű totalitását

<sup>36</sup> József Attila: *Esztétikai töredékek*. In: József Attila „Összes Művei”. 3. [köt.] Cikkek, tanulmányok, vázlatok. [Sajtó alá rend.: Szabolcsi Miklós.] Bp. 1958, Akadémiai K. 239, 249. o.

<sup>37</sup> E. Cione, i. m. 64. o.

<sup>38</sup> C. Carbonara, i. m. 13. o.

még *elvontan*, rész-egész viszonyként fogja fel, kimondja az egész vezető szerepét, de nem differenciál, hanem nivellál a részek között, kimondja az összefogó tényező létét, de nem mondja meg határozottan, mi az. A külső formáról tett megállapításai is egyoldalúak, hiszen szándékosan mellőz olyan problémákat, mint a műalkotás tér- és időviszonyai. Ezek a hiányosságok olyan természetűek, hogy önmagukban is továbblépésre készítetnek, s ettől Croce nem is idegenkedik. Azt viszont meg kell állapítani, hogy Croce már ekkor felismeri, hogy *műalkotáségyéniségek* léteznek, és létezésük konkrétsága nagyon fontos az esztétika szempontjából.

A „művészet mint lírai intuíció” *újabb koncepciójával* arra próbál magyarázatot adni Croce, hogy mi az az *anyag*, ami *egységessé teszi* az intuíciót. Ekkor mondja ki, hogy ez az anyag az *érzelem* (ettől „lírai” az intuíció), s ez az érzelem nem tisztán érzelem a művészi feldolgozás előtt, de „tisztá” intuíció akkor, ha sikeres műalkotássá vált. Két oldalról fenyegeti veszély az intuitív képet: vagy a gyakorlat motívumai bontják fel egységét, és költészet („poesia”) helyett szónoklat („oratoria”) jön létre, vagy a gondolat nem tud beolvadni a képek rendszerébe, és létrejön az allegória álművészete. A *szimbólum* és az igazi művészet azonosítása arról tanúskodik, hogy Croce – noha ennek direkt kimondását sehol nem találjuk meg esztétikájában – az intuitív kép lényegét ekkor *az érzelem és a gondolat dialektikus egységének adekvát érzéki kifejezésében* látja. Direkt módon – mintegy összegzésként – csak ennyit ír: „A művészi intuíció tehát mindig *lírai* intuíció: az előbbi szó nem jelzője vagy határozója az utóbbinak, hanem a szinonimája; egy újabb szinonima, amit hozzá lehet sorolni ahhoz a néhányhoz, amiket már említettem, s amelyek mind az intuíciót jelölik. És ha olykor jónak látom, hogy szinonima helyett a jelző nyelvtani formáját adjam neki, csak ezért teszem, hogy megértessem vele a különbséget az intuitív kép, vagyis képek kapcsolata és a hamis intuíció között, [ . . . ] a között, ami igazi intuíció, amely organizmust képez és mint organizmusnak megvan a saját életelve, ami maga az organizmus, és a között, ami képek koacervátuma, amelyeket játékból, számításból vagy egyéb gyakorlati célból raktak egymás mellé, s amelyek, mivel gyakorlati a köztük levő kapcsolat, esztétikai szempontból ítélve nem organikusak, hanem mechanikusnak tekinthetők.” (BE, 29–30.) Az intuíció anyagának specifikuma, az anyag és a tartalom közötti különbség annyira leköti Croce figyelmét, hogy a formáról közvetlenül nem mond többet annak *organikus* természetén kívül, s ezt az organikuságot most is nagyrészt a *külső formában* látja, hiszen ilyen megállapításokat tesz: „Ha egy költeményből eltávolítják annak metrumát, rímeit, szavait, nem marad meg – mint néhányan vélik – a költői gondolat; nem marad semmi.” (BE, 39.) A jól kidolgozott forma fontosságáról egy összefüggésben tesz még említést: a romantikus érzelmi anyagnak *klasszikus formát* kell öltenie: „. . . a kiváló alkotókat, a kiváló műveket vagy ezek kiváló részleteit nem lehet sem romantikusoknak, sem klasszikusoknak, sem szenvedélyeseknek, sem megjelenítőeknek nevezni, mert klasszikusak és romantikusak, érzelmek és megjelenítések együtt . . .”. (BE, 28.) A forma tehát nem minősül mellékesnek, csak kévesebb újat mond róla.

A művészeti feldolgozásra alkalmas anyag specifikumának megjelölése (elsősorban az érzelmek, másodsorban a velük összeegyeztethető gondolatok) *lehetővé teszi* az intuíció *tartalmi* oldalának elmélyültebb vizsgálatát, a forma természetének a korábbiánál valamivel kevésbé elvont értelmezése (költői organikuság) önmagában is szinte *megköveteli* az intuíció *formai* oldalának még konkrétabb leírását. A „lírai” intuíciónak óhatatlanul

folytatódnia kell a „kozmiikus” intuícióval, sőt az utóbbi annyira benne van lehetőség szerint az előbbiben, hogy a leírásaikat tartalmazó részek néha ugyanazokban a művekben is megtalálhatók.

A „művészet mint kozmiikus intuíció” az a koncepció-változat, amely folytatja és összegzi, a *legmagasabb szinten* nyújtja Croce intuíció felfogását.<sup>39</sup> Konkretizálja benne a formáról tett addigi megállapításait és a korábbiaknál eredményesebb kísérletet tesz a műalkotás specifikus tartalmának bemutatására. Újabb elgondolásai lényegét szinte teljes egészében tartalmazza az Ariostoról szóló tanulmány, illetve *A művészi kifejezés totalitás jellege* c. cikk. A romantika érzelm kultuszával és a klasszicizmus észkultuszával szemben ismét a két tudati komponens szükségszerű művészi szintézisére hívja fel a figyelmet, s ehhez forrásként elsősorban az esztéta Humboldtra, annak Goethe *Hermann und Dorothee*-járól írt tanulmányára támaszkodik, a „harmónia költő”-jének nevezett Ariosto művészetéből levont legdöntőbb tanulságok mellett.

A terminus – „kozmiikus” intuíció – arra a hagyományra utal, amely szerint a műalkotás önálló világ, „mikrokozmosz”; és ez a kifejezés nemcsak azért felel meg nagyon Crocénak, mert emlékeztet a művek korábban is hangoztatott különállására, belső gazdagságára, plasztikusságára, hanem főleg azért, mert a *forma* felől közelít a művek megértéséhez. A kozmiikus intuíció kritériumainak eleget tevő alkotásban a *sajátos egyedi forma maximálisan általános tartalmat hordoz*: „Benne az egyedi ad lüktetést az egész életének, és az egyedi életében benne van az egész; az univerzum ebben az egyedi formában, és az egyedi forma mint univerzum.” (NSE, 122.) Croce általában ritkán használja a lényeg és a jelenség fogalompárját (akkor is inkább a kanti „noumenon”-t és „fenomenon”-t szerepelteti); a kozmiikus intuíció elemzésekor az egyes az egyedi formára, az egész az általános tartalomra vonatkozik. Hangsúlyozza, hogy nem bármilyen egyes hordozhat általános tartalmat, hanem csakis az olyan, amelyik *különleges karaktert* kap a jól egymásra épített költői kifejezőeszközök által: „Az érzelmi tartalomnak *művészi* formát adni nem más, mint megadni neki a *totalitás*, a kozmiikus ihlet bélyegét; és ebben az értelemben az univerzális jelleg és a művészi forma nem két dolog, hanem egy. A ritmus és a mérték, az összhangok és a rímek, a metaforák, amelyek a metaforizált dolgokkal ölelkeznek, a színek és a hangok egyezései, a szimmetriák és a harmóniák – mind ezek a megfelelőek, amelyeket a rétorok joggalanul tanulmányoztak elvont módon és tettek ezáltal külsődlegessé, esetlegessé és hamissá – megannyi szinonimái a művészi formának, amely individualizálva az egyediséget összhangba hozza az általános mivolttal, s így magával ezzel az aktussal univerzálissá tesz.” (NSE, 124.) Az „individualizált” egyes az a „kozmiikus” intuíció, amelyik elsősorban formája szerint „univerzum”, „kozmosz”, „totalitás”. Akár közvetetten, az egyes és általános, akár közvetlenül, a tartalom és forma oldaláról ragadja is meg Croce az intuíció két oldalát, és bármennyire azonosságig menő egységet feltételez is a két oldal között, érdemben mégis csak a forma oldaláról szól. Találóan állapítja meg E. I. Topuridze, hogy az „intuitív szintézis” lényegében a formai elemek belső dialektikája.<sup>40</sup> Természetesen Croce annak szem előtt tartása mellett

<sup>39</sup> M. E. Brown nemcsak Croce intuíció elméletének csúcsát, hanem egész esztétikája legértékesebb részét ebben látja. Vö. M. E. Brown: *Neo-Idealistic Aesthetics: Croce, Gentile, Collingwood*. Detroit 1966, Wayne State Univ. Press. 123–126, 135–149. o.

<sup>40</sup> E. I. Topuridze, i. m. 44. o.

hangoztatja az intuíció komponenseinek egységét – a l'art pour l'art-ról később mondott kritikája nagyon is alátámasztja ezt –, hogy megbonthatatlan „világgá” való kapcsolódásuk lényeges tartalmat fejez ki, mégis *elvontan*, utalásszerűen szól erről a tartalomról. Ami az intuícioról ennyiből, vagyis a meghatározatlan tartalmú, szerves formájú, alapvetően szellemi természetű produktumról kiderül, az – leszámítva a művészetre vonatkoztatottságát – lényegében alig több annál, mint amit a Th. A. Ribotra támaszkodó Bergson megállapít az értelmi erő kifejtés adekvát eredményéről: „... minden szellemi erő kifejtés hajlam a monoideizmus felé. De az egység, amely felé ilyenkor az elme halad, nem elvont, száraz és üres egység. Hanem tetszőleges számú szervezett elem közös, vezető gondolatának egysége. Magának az életnek az egysége. [...] De abból, hogy valamely képzet *egy*, nem következik, hogy e képzet *egyszerű*. Ellenkezőleg, lehet rendkívül összetett, s megmutattuk, hogy ez az összetettség mindig megvan, amikor az elme erő kifejtést tesz, sőt ez az értelmi erő kifejtés jellemzője.”<sup>41</sup> A Bergson és Croce fejtegetései közötti különbségek mellett még egy tényről nem szabad megfeledkezni: a Croce szerint felfogott *szimbólumban* benne van egy általános gondolat, amely nem közömbös az érzéki képelemek egységessé szerveződésében. A domináns jelleg ezt beleszámítva is az érzéki.

A műalkotás kozmikus világát az ember világának tartja Croce, tartalma a *legáltalánosabban felfogható emberi tartalom*. Ennek felismerése és kifejtése egyáltalán nem áll arányban egymással Croce esztétikájában. Végeredményben azt mondja itt ki a maga nem éppen közkeletű terminológiájával, hogy a művészet az ember *szabadságát* mutatja meg, mégpedig azzal a *jóleső érzéssel együtt*, amivel az ember ezt a szabadságot nyugtazza. A művészet a valóság „ritmizációja” (P, 183.), áttekinthetőségének érzékeltetője, „magánvalóságának” „számunkravalóvá” fordítója. Croce ezt így fogalmazza meg: „Mármost azt tartják, hogy a művészet – eszméje szerint – nem egyéb, mint a valóság kifejezése vagy képzete; a valóságé, amely ellentét és harc, mégpedig olyan ellentét és harc, amely állandóan újateremti önmagát, amely sokféleség és különbözőség, azonban egészében véve egység, amely dialektika és kibontakozás, de csak együttesen az, s ezáltal kozmosz és harmónia.” (ASC, 23.) A világ bonyolultságában látott rendet minden alkotó a maga egyéni látásmódján át fogja fel, illetve juttatja kifejezésre. Például Ariosto az irónia segítségével felülemelkedik az ellentéteken és megbocsátja létezésüket, Shakespeare viszont maximálisan kiélezett drámaisággal szembeállítja s mentegy ki is egyensúlyozza őket, míg Goethe többszólamú összhangzatot teremt a különféle ellentétpárokból, és így tovább. A legnagyobb művészek épp azt ismerik fel, hogy a világ nem abszurd, hanem értelmes szükségszerűségek hálózata. E művészeket az a „szervesen fejlődő tiszta forma” vonzza, ami végső soron a *világ* formája, tehát „amikor Ariostoról vagy más művészekről azt állítjuk, hogy náluk a tartalmat a tiszta művészet vagy a tiszta forma alkotja, azon valójában azt kell érteni, hogy náluk a tartalom: egy szenvedélyes vonzalom [affetto] az univerzum tiszta ritmusa iránt, az egységes alkotó dialektika iránt, a kibontakozás iránt, ami a *harmónia*.” (ASC, 24.) Az ilyennek látott világ nem idegen az ember számára, benne „az individuum érzi saját azonosságát a mindenséggel...”. (EP, 114.) A nagy művészet szemléletet nyújt, hozzájárul annak az elméleti alapnak a megteremtéséhez, amelyhez igazodva a valóságot átalakítjuk, hiszen „a költészet, amely a tett felülmúlása a

<sup>41</sup> H. Bergson: *Az értelmi erő kifejtés*. In: H. Bergson: „A nevetés” [etc.]. [Bp.] Révai. 317–318. o.

kozmosz szemléletben, a gyakorlati aktivitást előkészítő szünet . . . ”. (SE, 55.) Kissé József Attilára emlékeztet mindez: „a mindenséggel mérd magad!”. Lukács György esztétikájában pedig úgy kerül napirendre, mint a „művészet szabadságharca”, a művészi ábrázolás „világszerűsége” és a műalkotás világának „otthonossága”.<sup>42</sup>

Amilyen találóan, sőt imponálóan kidolgozza Croce a művészet tartalmának humánumra, egyetemességre és hatékony formában való megjelenésre vonatkozó követelményét, annyira szembetűnően elhanyagolja e tartalom *történelmi-társadalmi meghatározottsága* érzékeltetésének elengedhetetlenségét. Nem konkretizálódik az a tágabb értelemben vett környezet, amin belül az ember „otthon” érezheti magát. A naturalizmus iránti averzió, a szociológia csakis vulgáris változatának elismerése, a művészet tisztaságának indokoltnál nagyobb fokú védelme olyan álláspont irányába tereli Croce gondolatmenetét, amely szerint a művészethez méltatlan minden olyan téma és mondanivaló, ami a gyakorlattal jól felismerhető összefüggésben van. Mivel a gyakorlatban – főleg annak gazdasági komponensében – szinte kizárólag individuális célratörést lát, csak bizonyos szublimálás után tartja elfogadhatónak. Rendszerében – noha bizonyos időszak után a formák körforgását hangsúlyozza – az *elméleti* természetű művészet adott szintje megelőzi a gyakorlat ugyanazon szintjét, a gyakorlat csak követi ezt, de nem éri el. A gyakorlat világa szerinte a *partikularitás*, és csak az álművészet egyik típusa, a *szónoklat* („oratoria”) követi el azt a hibát, hogy a partikularitás megjelenítésére, sőt megvalósítására törekszik. Ezzel szemben a totalitás hordozója a költészet, és „a költészet beszélgetés az isten és az ember, vagy – ha úgy jobban tetszik – az ember és az univerzum között, a szónoklat beszélgetés a partikuláris emberekkel, akiket bizonyos partikuláris érdekek mozgatnak bizonyos történelmi körülmények között . . . ”. (NSE, 311.) Ebben a felfogásban megengedhetetlen közelségbe kerül egymással a konkrétság és a partikularitás.

A tartalom közelebbi meghatározottságának követelményéről való lemondás a forma értelmezése terén több, bár nem könnyen felismerhető hiányossághoz vezet. A legátfogóbb és legproblematisabb ezek közül az, hogy Croce gondolatilag, az elfogadhatóbb tudományos magyarázat kedvéért sem különbözteti meg egymástól a forma *eltérő jellegű és szerepű szintjeit*. A forma zártságára vonatkozó követelményt később is hangsúlyozza: „. . . a költészet viszont nem az általános, hanem az egyes-általános, a véges végtelen” (P, 125.), de annak konzekvenciáit már nem vonja le, hogy ez a végtelen végesség mesterségesen létrehozott, és valamilyen *mondanivaló szolgálatában áll*. Ha a forma valóban a tartalom formája, akkor arányaival, hangsúlyaival, szerkezetével a tartalom tagoltságát és arányait kell kifejeznie.<sup>43</sup> Croce intuíciójában – bármennyire kozmikus – a csak általános szintjén megragadott, nem specifikált tartalom olyan szerves, de *nem rétegzett* formát követel meg, amelyben még a *külső és a belső forma megkülönböztetése is hiányzik*. Nem követi végig Croce a fantáziában rejlő lehetőségek elemzését, nem veszi észre azt, hogy a formáló fantáziának épp az az egyik előnye, hogy nagyfokú szabadsággal csoportosít olyan jelenségeket, amelyek a lényegét plasztikusabban fejezik ki, vagyis olyan *tagoltságot* alakíthat ki, ami struktúrájával *evidensebbé teszi* a lényeg egyébként nehezebben felismerhető tagoltságát. Még az expresszív intuíciónál írta, de a kozmikus intuíció kritikájaként is helytálló Fülep Lajos észrevétele: „Az emlékezés mondja majd meg, mi a valóban

<sup>42</sup> Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. Bp. 1969<sup>2</sup>, Akadémiai K. 1. köt. 774–790. o.

<sup>43</sup> Lukács György: *A realizmus problémái*. [Bp. 1948], Athenaeum. 45. o.

jellemző, mi nem.” Ezt a fantázia csak szembetűnőbbé teszi: „Művészi fantáziának nevezzük nem a valóságtól csodálatos képek kitalálásával elrugaszkodó képességet, hanem a valóságnak formálás által való fölülmúlását.”<sup>44</sup> Enélkül a formálással kapott „belső lépcsőzetesség” nélkül aligha lehet a műalkotás – pedig tulajdonképpen Croce is ilyennek áhítja – „értelmes végtelenség”.<sup>45</sup>

A tartalmi konkretizálás követelményének mellőzése – egyéb hiányosságokkal együtt – egy nagyon lényeges hibához vezet még, és éppen az egyébként legjobban kidolgozott *külső forma* terén. Ez pedig a műalkotás *tér- és időbeli jellemzőinek* esztétikumon kívülre történő utasítása. Nem pusztán arról van szó, hogy a műalkotás anyagi hordozójának esztétikumon kívülre helyezésével a fizicizmus buktatóit akarja elkerülni, hanem az elsősorban *képzetszerűnek* tekintett intuitív művészi kép virtuális terét és idejét is teljesen mellékes jellemzőként kezeli. Igaz, hogy Croce elsősorban szépirodalmi alkotások sajátosságaiból absztrahálja a művészi kép jellemzőit, továbbá még az egyszerű műalkotást sem egyetlen képzetnek tekinti, és fontosnak tartja gondolati átítatottságát is, mégis az idealista indíttatású túlabstrahálás hibájába esik, amikor nem veszi figyelembe a *képzetszerűség minimumát*, vagyis azt, hogy az érzékelés-pszichológia által „másodlagos képmás”-nak nevezett képzet egyik alapvető tulajdonsága, hogy – elhagyva ugyan az abszolút méreteket – minden egyéb képmásnál jobban megőrzi a dolgok formai képét, sőt éppen ez adja a képzet legmagasabb fokú információértékét.<sup>46</sup> S ha az intuíció több is a képzetnél, ha az ábrázolt külső valóságtól a lehető legmesszebbre távolodik és a legrejtettebb lényegszintig mélyül, a megjelenítéskor mindenképpen többé-kevésbé *valószerű formát* kell öltenie. Ha a műalkotás már a materializáló megjelenítés *előtt* tökéletes (vö. E, 56.), akkor rendelkeznie kell minden olyan külsődleges adottsággal, ami által *szemlélhetővé*, szemléletileg felidézhetővé válik. Különösen az *időbeliség* mellékesnek minősítése nagy hibája egy olyan esztétikának, amelyiknek kidolgozásával egyidejűleg – és nem is csak perifériális jelenséggé – az „eltűnt idő” és az „eldobott tér” művészete virágozik.<sup>47</sup> Felrajzolhat az ilyen esztétika egy ahhoz képest alapvetően más esztétikai ideált, de nem lehet eléggé erőteljes és rugalmas ellenfele – nagyrészt hiányos fogalmi apparátusa miatt – a dekadencia „antipoesiá”-jának.

Croce kozmikus intuícioról szól felfogásából eléggé egyértelműen kiolvasható, hogy a naturalista-formalista művészeti és esztétikai tendenciák elleni harcban született, sőt az is jól megállapítható, hogy *nem lehet elég hatékony* velük szemben. Nem alkalmas ez a koncepció annak az alapvető követelménynek az érzékeltetésére, hogy a műalkotásnak történelmileg-társadalmilag konkrét, aktualizálható tartalommal kell rendelkeznie, mindössze azt hangoztatja, hogy a tartalom nem lehet emberellenes, és a jól kidolgozott forma nem maradhat tartalmatlan, üres. A totalitás fontosságának kiemelésével a realizmus akceptálása irányába is tesz egy lépést, de – a totalitás belső tagoltságát kellően fel nem tárva – nem világít rá a totalitás és partikularitás viszonyának dialektikus természetére, s ezért a kevésbé kiváló alkotások megítéléséhez nem ad elég biztos alapot, sőt a legkiválóbb művek minősítésében is könnyen félrevezethet.

<sup>44</sup> Fülep Lajos, i. m. 628., 630. o.

<sup>45</sup> József Attila, i. m. 236., 244. o.

<sup>46</sup> L. M. Vekker: *Pszichicseszkie proceszszü*. Tom I. Leningrad 1974, Izd. LGU. 280–286. o.

<sup>47</sup> Hermann István: *A polgári dekadencia problémái*. Bp. 1967, Kossuth K. 273–338. o.

Croce intuíción-elméletének két eléggé eltérő természetű részét lehet megkülönböztetni: egy intuíción *fogalmat* és egy intuíción *konceptiót*. A fogalmat – ahogyan ezt több filozófus is megteszi – mintegy „meghatározatlan alapfogalom”-ként használja, tartalmára nagyrészt közvetett úton, a spinozai „omnis determinatio est negatio” igazsága értelmében éppen a „negációk”-ból lehet következtetni. Croce bevallottan is több intuíción fogalmat használ, ebből kettő, a „történeti”-t és a „művészi”-t viszonylag pontosan elválasztja egymástól, de tulajdonképpen ott lappang még egy harmadik, a történeti intuíción csaknem önállósult árnyéka, amely nem „merőben elképzelt” (mint a művészi), van reális objektuma (mint a történetinek), de ez az objektum annyira jelentéktelen, esetleg természeti egyes, hogy képmását akár „mindennapi” intuíciónak lehetne nevezni. Croce nem végzi el ezt a lehetősége szerint megalapozott differenciálást, sőt kielégítő mértékben csak a művészi intuíción fogalmát dolgozza ki, csak erre épít *intuíción konceptiót* (történetfilozófiája alig támaszkodik a történeti intuíción ismereteleméleti fogalmára). Az *esztétikai* intuíción konceptión kibontja és kiegészíti az alapjául megtett fogalmat, de ebben nem a másik (vagy másik két) intuíción variánsnak van döntő szerepe, hanem egyéb filozófiai ontológiai vagy szaktudományos fogalomnak (egyes, kozmikus, érzelem, fantázia stb.). Croce megközelítésmódjának elmélet-történeti újdonsága tehát elsősorban az, hogy – extenzíve – *széleskörűvé tágítja* az intuíción fogalmát: a tudományos (matematikai) és filozófiai megismerés területéről a művészet területére is kiterjeszti, sőt a megismerés *bármely érzéki típusánál* lehetségesnek tartja, de egyben – intenzíve – *korlátozza is* az érzékelés szintjére. A további novum a művészi intuíción primus inter pares-szá tétele, és közvetlenül a *művészet*, ezen keresztül pedig az *egész szellemi lényegű valóság* belőle történő levezetése. „A művészet – írja – tiszta intuíción vagy expresszió, de nem a Schelling szerinti intellektuális szemlélet, nem a Hegel szerinti logicizmus, nem megítélés, mint amilyen a történelmi reflexióban van, hanem éppen a fogalomtól és megítéléstől mentes intuíción, a megismerés hajnalának formája [forma aurorale], amely nélkül nem érthetők meg a további és komplexebb formák.” (NSE, 120.) Az így értelmezett intuíción tehát nemcsak metodológiai funkcióval ruházza fel Croce, hanem egyben *ontologizálja* is. Ebben – a nyilván meglévő különbségeket, sőt a terminológiai eltéréseket leszámítva – Schellinghez áll a legközelebb: a *fantáziának* olyan „Urbild” szerepe is van Schellingnél, mint Crocénál a további formák létrejöttében az *intuíciónnak*, illetve a művészetben belül a schellingi *fantázia* nagyrészt úgy viszonyul a *képzelőerőhöz*, mint Croce korai konceptiójában az *intuíción* és annak *expressziója*, vagyis az előbbi mint tartalommal lett anyag formát kap az utóbbi által. Croce intuíciónja természetét (de nem tartalmi lehetőségeit) tekintve csak az olyan racionális vagy ráció fölötti folyamatoktól idegen, mint Schelling intellektuális szemlélete vagy Bergson intuíciónja. Az intuíción ez utóbbiakhoz hasonló ikerpárját egyébként Croce is feltételezi, ez az ún. „intuált” [intuito], és az intuíciónhoz viszonyítva így definiálja: „... az intuíción [intuizione] a szellemnek azt a formáját jelöli meg, amely az eszmeinek vagy képzeteknek nevezett igazságokat hozza létre, az intuált [intuito] azt ragadja meg, vagy mindenesetre annak megragadására tart igényt, amit realiztikus, intellektuális, történeti igazságnak vagy hasonlóknak szoktak nevezni”. (CVM, 217.) A crocei intuíción – lényegét, nem pedig kizárólagos

komponenseit tekintve – a *magasabb szintű érzékelés* (többé-kevésbé a fantázia) területén mozog.

Az intuícióra vonatkozó részproblémák közül egyről, mégpedig a legfontosabbak egyikéről nem szól érdemlegesen Croce: az intuitív kép *létrejöttének folyamatáról*. Ez a hallgatás azonban – bármennyire különösen hangzik – összhangban áll a századfordulón elterjedt álláspont lényegével, amely szerint épp maga a folyamat a legkevésbé megérthető. Például az egyik igazán autentikus szaktekintély, I. P. Pavlov ezt írja: „Azt gondolom, minden intuíciót úgy kell értelmezni, hogy az ember a végeredményre emlékszik, de az egész utat, amelyen haladt, és amely célhoz vezette, az adott pillanatban nem veszi tekintetbe.”<sup>48</sup> Az utat, a folyamatot tehát nem tagadják, csak éppen mit kezdeni nem tudnak vele. Ez a bizonytalanság József Attila költői képéből is kiérezhető: „Én úgy vagyok, hogy már százezer éve nézem, amit meglátok hirtelen.” A processzuális oldal magyarázatának ebbe a típusába sorolható Croce feltételezhető magyarázata is, aki – bár nem az intuícióról, hanem a hozzá nagyon hasonló intuáltról – a következőképpen vélekedik: „Jelenti, először is, az érzékelés és a megítélés gyorsaságát az igazság megragadásában, még ha a bizonyító magyarázat később következik is, vagy kevésbé sikerült az eredeti megvilágosodáshoz képest; ebben az értelemben pszichológiai fogalom.” (US, 259.) A művészi intuíció létrejöttét elégségesnek látja Croce alapvetően a fantáziaműködésre visszavezetni. Mindez azt mutatja, hogy Croce – a probléma ezen oldalát tekintve – nem áll szemben a hagyománnyal, de nem is képes túllépni rajta. Igaz ugyan, hogy ő elsősorban az *eredményt* tartja szem előtt.

Az intuíció problematikájának története azonban azt tanúsítja, hogy a valamennyire is eredményes megoldások a Crocénál tágabb horizontú szemléletre épültek, és az intuíciót *széles összefüggésekbe helyezve* vizsgálták, de legalábbis egymásra vonatkoztatva próbálták magyarázni a *processzuális* és a *rezultatív* oldalt. Ilymódon Arisztotelészről kezdve (aki az entiméma és a tapintat kapcsán szól róla) egészen a jelenkori pszichológusokig úgy értelmezték az intuíciót, mint a megismerés *nem szokványos* módját, amelyre létrejötté szempontjából a nem tudatos véghezvitel, a lerövidítettség, a végeredményre való közvetlen koncentráció és annak hirtelen megragadása a jellemző, az eredményt illetően pedig annak igen mély lényegszintet feltáró vagy más jellegzetessége miatt igen értékes volta a szembetűnő. Van kutató, aki ennél több, kevesebb vagy itt nem említett egyéb jellegzetességet is felsorol, nagyrészt attól függően, hogy művészi, filozófiai vagy más természetű intuíciót tart elsősorban szem előtt. Például Dán Klára, aki a tudományos intuíció fő sajátosságát kutatta, egyrészt a feltárás hagyományos formától való nagyfokú eltérését, másrészt az eredmény még kellően ki nem dolgozott formáját emeli ki.<sup>49</sup> Az intuíciót *átfogóan* elemző J. Ponomarjov – alkalmazásának főbb feltételeit és előfordulásának lehetőségeit is figyelembe véve – azt emelte ki, hogy először is: intuitív problémamegoldásra alapvetően ott kerül sor, ahol rendkívüli feladat merül fel, aminek a megoldásához éppen ezért kevés ismeret áll rendelkezésre, s ezeket az ismereteket rendhagyó módon kell felhasználni; továbbá: a kedvezőtlen feltételek között született jó megoldás többnyire értékesebb az átlagosnál; és végül: a problémamegoldásokban az intuíció sohasem játszik

<sup>48</sup> Idézi Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. Id. kiad. II. köt. 39. o.

<sup>49</sup> Dán Klára: *Formalizmus és intuíció*. In: Magyar Filozófiai Szemle, 1966/1. sz. 70–72. o.

kizárólagos szerepet, mindig csak az egyik – bár nemegyszer a legdöntőbb – mozzanata a szellemi alkotótevékenységnek.<sup>50</sup>

Ennyiből is könnyen belátható, hogy a *művészi* alkotást az *intuíciónal* többé vagy kevésbé azonosítani nagyon kézenfekvő eljárás. A felületesebb gondolkodás számára azért az, mert közvetlen azonosságot feltételez az intuíció nem tudatosult (spontán) létrejötte, illetve a művészi alkotótevékenység hasonló, „nem tudják, de teszik” jellege között, hangsúlyozva a művészi módszer taníthatatlanságát. Az elmélyültebb megközelítés inkább az intuíció nem hagyományos úton alkotó, fokozottan kreatív mivolta, illetve a művészet lényegénél fogva újat létrehozó, nagyfokúan szabad képformálása között talál bizonyos mértékű összefüggést. Croce elméletét feltétlenül ebbe a típusba kell besorolni. Természetesen az intuíció fogalmának használata nélkül is lehet hangsúlyozni – mint A. I. Taylor is teszi –, hogy az alkotás, annak bármilyen formája mindig előítéletek és sztereotípiák félretolásával, továbbá bizonyos fokú és jellegű tudatlansággal jár, sőt az alkotási folyamat befejező szakaszában intenzív emocionalitás lép fel. Sőt azt is meg lehet állapítani (és kísérletileg igazolni) minden „kozmosz intuíció” fogalom nélkül, hogy a legmagasabb szintű, az ún. emergentív alkotóképesség erősen szintetizáló jellegű.<sup>51</sup> Croce tehát nem kereste rossz úton, de nem is kereste új úton a művészi alkotótevékenység titkát. Jóval messzebbre sikerült előrehaladnia ezen az úton Lukács Györgynek, aki – ebben egyet lehet érteni Szerdahelyi Istvánnal – tulajdonképpen az „1” jelzőrendszer” fogalmának bevezetésével az intuíció probléma nyitját vélte megoldani,<sup>52</sup> de nem kizárólag erre a kategóriára építette esztétikáját, sőt még olyan nagymértékben sem erre, mint Croce az intuíció fogalmára.

Croce intuíció koncepciója tulajdonképpen az *esztétikum* lényegét, a *művészi kép* esztétikumát igyekszik megvilágítani újnak vélt módon, főleg a spontaneitás, a kreativitás és a totalitás fokozott előtérbe helyezésével. Az intuíció és az esztétikum fogalma azért azonosulhat igen nagy mértékben egymással, mert ő is – mint a kor szinte minden polgári esztétája – csak a műalkotások körére szűkíti az esztétikum szféráját. Az intuíció alapvetően esztétikai szubjektivitást összefoglalni és kifejezni alkalmas fogalmára ráépített esztétikum koncepció tovább szűkül Croce elméletében: az egynemű közeg mellőzése következtében álproblémának minősül a művészeti ágak és műfajok léte, sőt technikai kérdésnek a végül megmaradt műalkotás eredményiségek külső anyagi formája is. Így az intuíció – akarva-akaratlanul – a *művészi képmás eszmei oldalává* redukálódik. Természetesen ez Croce esztétikájában nem végpont, hanem *kiindulópont*, és a kérdés éppen az, hogy mennyire jól vagy rosszul választott kiindulópont.

Egyik nem jelentéktelen előnye az, hogy *eredményként*, objektívációként fejt ki Croce, és az eredmény általában jobban biztosítja a további kapcsolódási pontokat, mint a folyamat, sőt elvileg a keletkezési folyamatot is magában foglalja megszűntetve-megtartva. Croce intuíció felfogásából nem is hiányzik annak lehetősége, hogy belőle az esztétikum néhány fontos konstitutív-, illetve minőségkategóriáját kifejtse,<sup>53</sup> noha korlátozottak

<sup>50</sup> J. Ponomarjov: *Pszichikum és intuíció*. [Bp.] 1968, Kossuth K. 191–198. o.

<sup>51</sup> I. A. Taylor, i. m. 231–241. o.

<sup>52</sup> Szerdahelyi István: *Izlés és esztétikai izlés*. In: Magyar Filozófiai Szemle, 1973 5–6. sz. 711. o.

<sup>53</sup> A konstitutív- és minőségkategóriák viszonyáról vö. Szigeti József: *Bevezetés a marxista-leninista esztétikába*. [Bp.] 1971<sup>2</sup>, Kossuth K. 149. o.

ezek a lehetőségek, sőt nem is használja ki őket eléggé. A crocei intuíció értelmezés másik előnye az, hogy homogenizáló jegynek az *érzéki* jelleget tekinti. Ezzel járható utat nyit a műalkotás evokatív mivoltának bővebb kifejtéséhez, sőt ezt a kozmikus intuíció változatban részben meg is teszi. A továbblépés nehézségei itt főként az érzéki jelleg túlhangsúlyozásából adódnak. A kelleténél is óvatosabb Croce a műalkotás gondolatiságának elismerésében; nagyon távol áll annak kimondásától, amit József Attila, a „megszerkesztett harmónia” költője olyan jól tudott: „A líra logika, de nem tudomány”, illetve: „az ihlet a szemlélet és a gondolat ellentétében való egység”.<sup>54</sup> Az „intellektualizmus”-tól való félelem aztán abban akadályozta a kritikus Crocét, hogy a XX. század egyik legerőteljesebb művészeti jellegzetességét, a polgári és szocialista művészetre egyaránt jellemző intellektualizáltságot felismerje.<sup>55</sup> Ugyanakkor azonban – és e paradoxon mélyén rejtőzik Croce idealizmusa – a művészi kép érzékiségéből egyáltalán nem következett annak tükörkép mivoltára, sőt az intuíció épp azt a teljesíthetetlen feladatot kapja, hogy a művészi tükrözés fogalmi ellenállása legyen az esztétikában. Ez a legélesebb szemű polgári kritikusoknak is feltűnik, és nagyon szellemesen jegyzi meg az intuíciót fantázia szülte jellege ellenére is csak Anteuszként értelmezni tudó G. Morpurgo Tagliabue, hogy az intuíció csakis a külvilág érzékelésére támaszkodhat, ezért érzékelés nélkül éppúgy nem lehet intuálni, mint két lábunk egyikét állandóan a levegőben tartva járnunk.<sup>56</sup> Ennek ellenére képszerűnek fogja fel Croce az intuíciót: *ideális totalitásnak*, ami szintén alkalmassá teszi a továbbelemzésre. Az intuíció idealitása ahhoz nyújt kiindulópontot, hogy belőle a művek klasszikus voltát, a művészet mindennapok fölöttiségét, eszményt adó voltát levezesse Croce. Megvan benne a lehetőség tipikussághoz való eljutáshoz is, de ezt szándékosan nem használja ki, mert a típusban a művészettől idegen absztrakciót lát.

Croce – mint esztétikája legtöbb alapfogalmával – az intuícióval is megpróbálta kifejezésre juttatni, hogy a művészetet, sőt a művészet magjának tekintett művészi képmást sajátos nembeli objektivációnak fogja fel, amely a többi objektivációhoz képest *nagyobb mértékben dinamikus és szubjektív*. A művészi képmás és a művészet igen nagy fokú azonosítása ugyanakkor meggátolta Crocét abban, hogy a művészet totalitás jellegét a *megfelelő mélységben* kifejtse. Csak az egyes műrészeket, egyedi művek, művészeti ágak és az egész művészi szféra dialektikus összfüggéseit állandóan szem előtt tartva lehet feltárni a művészi ábrázolás totalitás voltát, vagy ahogyan Engels ugyanezt kifejezi. „a shakespeare-i elevenséget és gazdagságot”.<sup>57</sup> Croce intuíció elmélete alapján – további elemzései jól mutatják ezt – csak az egyes műrészeket és egyes művek (legjobb esetben életművek) szintjének áttekintéséig lehet következetesen felemelkedni. Az intuíció crocei fogalmához ragaszkodva semmiképp sem lehet belátni, hogy a művészet azért töltheti be az emberi élet „monumentum”-ának szerepét, mert egyben jól elrendezett és igen gazdag „dokumentum”-a is. (Vö. AN, 31.) A művészet intuíció felőli megközelítése annyira háttérbe szorítja a művészet „dokumentum” jellegét, vagyis objektivitásának talán leg-

<sup>54</sup> József Attila, i. m. 244. o.

<sup>55</sup> *A marxista-leninista esztétika*. (Szerk: Kis Tamás.) [Bp.] 1973<sup>2</sup>, Kossuth K. 414–421. l. (A jelzett rész Hermann István munkája.)

<sup>56</sup> G. Morpurgo Tagliabue: *Il concetto dello stile*. Saggio di una fenomenologia dell' arte. Milano (1951), Fratelli Bocca. 183–190., 274. o.

<sup>57</sup> F. Engels levele F. Lassalle-hoz 1859. május 18-án. *MEM* 29, 577. o.

szembetűnőbb kifejeződését, hogy legfeljebb csak a járulékoság szintjén hajlandó elismerni, s ezért nagyon megnehezíti az olyan művészeti ágak esztétikai értelmezését, amelyekben ez az objektivitás „túlsúlyosan” van jelen (színművészet, építőművészet, film stb.). Továbbá a szubjektivitás hangsúlyozása *önmagában* ahhoz sem elég, hogy a művészet e szempontból fontos területeit (lira, zene, tánc stb.) pozitív módon átértelmezhesse. Az intuíciónál inkább az *újítás* demiurgoszának szerepét képes betölteni, de ezt sem feltétlenül Croce eredeti elképzeléseinek megfelelően: az intuícióna való hivatkozás felszabadítja a művészt, de nem határozza meg elég pontosan szabad mozgása irányát, tehát – a legnagyobb fokú konzervativizmus mellett is – *csak visszafogottabban inspirál az avantgardra jellemző módon*. Ezért van igaza Gramscinak, aki szerint Croce nem jutott túl a fasizmushoz vezető szellemi tendenciák „néhány másodlagos” jellemvonásának kritikáján.<sup>58</sup> Az abszolutizált intuícióna alkalmassá teszi a művészetet arra, hogy magánügyként kezeljék, vagy a legkülönfélébb törekvések szolgálatába állítsák.

\*

Az intuícióna fogalma nagyon lényeges és szembetűnően jellemző kategóriája Croce esztétikájának, gyakran elő is fordul pályája első szakaszain készült fejtegetéseiben, de ugyanakkor az is kétségtelen, hogy – bármennyire ez nála az esztétikum fogalmának leginkább megfeleltethető fogalom – nem az egyetlen fundamentális kategória, hanem olyan kiindulópont, amelyből más és hasonló mértékben fontos fogalmakat bont ki (tartalom, forma, szépség stb.), sőt élete végén inkább ez utóbbiak elmélyültebb vizsgálataira törekszik. S ha az intuícióna fogalma nem summája, hanem kiindulópontja a további fejtegetéseknek, mint Hegel filozófiájában a lét, illetve Marx politikai gazdaságtanában az áru, akkor nem csupán igényli további konkretizáló magyarázatát a később bevezetett kategóriák segítségével, hanem egyben implikálja is azokat, újabb megállapítások kimondását készíti elő. Az intuícióna impresszív és expresszív oldala a tartalom és forma fogalmával áll összfüggésben, a két oldal egysége a szépséget alapozza meg, az intuícióna egységének gondolata a művészeti ágak tagadásának tételét előlegzi, a gondolati komponensek érzékekkel szembeni másodlagossága a művészet és a kritika komplementaritásának koncepcionális elvével folytatódik és így tovább. Ha az esztéta Croce nem volna képes túllépni az intuícióna közvetlenül vagy közvetve belesűríthető nézeteken, esztétikája rendkívül egyoldalú és szegényes lenne, s tökéletesen igaza volna nagyon sok kritikusanak, köztük az örök opponens Gentilének, aki szerint az intuícióna Croceja olyan dogmatikus empirista, aki nem az alkotások művésziességét magyarázza meg, hanem csak az egyes szembetűnően művészi alkotásokra képes rámutatni: „Az ő fegyvere a vitatkozás, a megrovás, a gúnyolódás azzal szemben, aki nem *érzi* a művészetet, aki nem *látja* azt, azzal a szerencsétlennel szemben, akinek nincs szeme a meglátásra, és filozofál, okoskodik, teologizál . . .”<sup>59</sup> Valójában Croce nemcsak mutogat, hanem érvel is, és érvelő magyarázatai elsősorban éppen nem az intuícióna részletező ismertetéseiként, hanem az intuícióna továbbfejlesztő egyéb fogalmak bemutatásaként vannak jelen esztétikájában.

<sup>58</sup> A. Gramsci: *Filozófiái írások*. [Bp.] 1970, Kossuth K. 242. o.

<sup>59</sup> G. Gentile: *Filosofia dell' arte*. Id. kiad. 46. o.

A Gentile és mások által is jelzett probléma áthidalásához egyébként aligha elegendő a képzelőerőnek a fantáziától való leválasztása, a művészi kép eszmei egysége követelményének hangoztatása; az elfogadhatóbb megoldáshoz kétségtelenül a tükrözés gondolatának itt-ott (E, 5–6, 8.) nem kizártnak feltüntetett elismerése, az intuíciónak nem abszolúte megtagadott reflexiók oldalának nagyobb mértékű akceptálása vezethetett volna.

#### CROCE IDÉZETT MŰVEINEK RÖVIDÍTÉSEI

- AN *Aesthetica in nuce*. [Eszttika dióhéjban. – 1928.] In: „Ultimi saggi”. Bari, 1935, Laterza.
- ASC *Ariosto, Shakespeare e Corneille*. Bari, 1920. Laterza.
- BE *Breviario di estetica*. [Eszttikai breviárium. – 1912.] Bari, 1920, Laterza.
- CC, I–V. *Conversazioni critiche*. Serie I–V. [Kritikai értekezések. I–V. sorozat. – 1903–1938.] Bari, 1924–1951<sup>2</sup>, Laterza.
- CL *La critica letteraria*. Questioni teoriche. [Az irodalmi kritika. Elméleti kérdések. – 1895.] Roma, 1896<sup>2</sup>, Loescher.
- CVM *Cultura e vita morale*. Intermezzi polemici. [Kultúra és erkölcsi élet. Vitacikkek. – 1904–1925.] Bari, 1926<sup>2</sup>, Laterza.
- E *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*. [Eszttika – mint a kifejezés tudománya és általános nyelvészet. – 1902.] Bari, 1965<sup>1</sup>, Laterza.
- EP *Etica e politica*. [Etika és politika. – 1903–1930.] Bari, 1931, Laterza.
- LP *Lecture di poeti e riflessioni sulla storia e la critica della poesia*. [Költők olvasása és megjegyzések a költészet történetéről és kritikájáról. – 1950.] Bari, 1966<sup>2</sup>, Laterza.
- NSE *Nuovi saggi de estetica*. [Új esztttikai tanulmányok. – 1920.] Bari, 1926<sup>2</sup>, Laterza.
- P *La poesia*. Introduzione alla critica e storia della poesia e della letteratura. [A költészet. Bevezetés a költészet és az irodalom történetébe és kritikájába. – 1936.] Bari, 1937<sup>2</sup>, Laterza.
- PE *Problemi di estetica e contributi alla storia dell' estetica italiana*. [Eszttikai problémák és adalékok az olasz eszttika történetéhez. – 1910.] Bari, 1923<sup>2</sup>, Laterza.
- PNP *Poesia e non poesia*. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono. [Költészet és nem költészet. Jegyzetek az európai irodalom XIX. századi történetéről. – 1923.] Bari, 1964<sup>7</sup>, Laterza.
- PS, I–III. *Pagine sparse*. [Szétszórt írárok. – 1901–1943.] Vol. I–III. Bari, 1960<sup>2</sup>, Laterza.
- SE *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. [Európa története a XIX. században. – 1932.] Bari, 1943<sup>5</sup>, Laterza.
- TF *Tesi fondamentali di un' Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*. [Alapvető tézisek egy esztttikához mint a kifejezés tudományához és általános nyelvészetéhez. – 1900.] In: „La prima forma della Estetica e della Logica.” (A cura di A. Attisani.) Messina-Roma, 1924, Principato.
- US *Ultimi saggi*. [Utolsó tanulmányok.] Bari, 1935. Laterza.

#### SUMMARY

Márton Kaposi: *The Concept of Intuition in the Aesthetics of Croce*

Croce's concept of intuition is an aesthetic category, interpreted in a very individual way, and although it is firm enough, within certain limits – according to concrete demands – it can be modified. As regards its contents, it is much nearer to the fantasy concept of some representatives of classic German aesthetics (Schelling,

Solger) than to the intuition (or experience) category of the bourgeois aesthetics of the age: it is empirical to a greater degree and less irrational. It is striking that Croce characterizes intuition in the first place not from its processual side, nor as an extraordinary ability of the subject, but approaches it from its resultative side and de-

scribes it as a pictorial objectivation. He means a mainly spontaneously born ideal formation what the artist creates based upon the „parole” features of language and with the help of his fantasy. It is completely new what the intuitive picture offer it is of an essentially fictive nature and only secondarily reflecting the outside world. In aesthetics of other types, intuition – mainly as a special „cosmos” – is a totality of spiritual essence which could correspond partly to the ideal side of artistic picture and partly to aesthe-

ticum. The moderate subjectivisation of intuition and its comprehension as an objectivation of fundamentally totality nature help Croce in deriving several basic categories of his aesthetics (contents, form, beauty, individuality of work of art) form this concept; but all the same this concept is one-sided to make the essence of the whole of aesthetics sufficiently clear and it is subjective enough to become the principled foundation for avant-garde endeavours – in contrast with Croce’s intention.

## РЕЗЮМЕ

*Мартон Капоши: Понятие интуиции в эстетике Кроче*

Понятие интуиции Кроче истолковывал довольно индивидуальным образом, и, хотя оно стабильно в определённых пределах – в соответствии с конкретными потребностями – это довольно модифицируемая эстетическая категория. По содержанию понятие этой категории стоит намного ближе к понятию фантазии некоторых представителей классической немецкой эстетики (Шеллинг, Зольгер), чем к категории интуиции (или впечатления) современных ему буржуазных эстетиков; в большей степени оно эмпирично, в меньшей степени – иррационально. Бросается в глаза, что Кроче в первую очередь приближается к проблеме не с процессуальной её стороны и не как к чрезвычайной способности субъектума, а – с результативной стороны и характеризует интуицию в качестве наглядной объективации.

Такое (большей частью спонтанно возникшее) идейное образование находит в ней, что художник создаёт на основе особенностей языка „parole” и с помощью фантазии. Инту-

итивная картина даёт совершенно новое: в основном фиктивное и только лишь попутно отражающее внешний мир. Интуиция – главным образом как особенный „космос” – по своей духовной сущности тотальная, что может быть соответственно частично идейной стороне художественной картины, частично эстетическому в других типах эстетики. Умеренная субъективация интуиции, понимание её как объективации в основном тотального характера помогает Кроче из этого понятия выделить большинство основополагающих эстетических категорий (содержание, форма, красота, индивидуальность художественного творчества). Однако это понятие всё-таки односторонне для того, чтобы удовлетворительно осветить сущность совокупности эстетикума, к тому же довольно субъективно и для того, чтобы – вопреки намерению Кроче – авангардные стремления могли бы опираться на это понятие как на принципиальную основу.

# NYELVFILOZÓFIA ÉS GENERATÍV NYELVELMÉLET

SZABÓ ISTVÁN

## I. NYELVI KÉPESSÉG, NYELVISMERET, ISMERETELMÉLET

Mind Chomsky, mind Katz többször hangsúlyozza, hogy rendszere,<sup>1</sup> a generatív transzformációs nyelvtan, az anyanyelvűek nyelvi képességeit modellálja. Kompetencia-elméletük a rendszer egyik axiómája, ezért mindkettőn figyelemre méltó kísérletet tesznek a nyelvi kompetencia általuk kidolgozott értelmezésének nyelvlélektani és filozófiai megalapozására is. Eszerint szabályrendszerük a beszédalkotás és -értelmezés azon mechanizmusának leírása, amely az anyanyelvű személy tudatában közlésalkotás és értelmezés közben ténylegesen működik. A grammatikai szabályrendszer ezen újszerű értelmezésének taglalása előtt rá kell mutatnunk: Chomsky helyesen hangsúlyozza az ember intellektuális képességeinek minőségi magasabbrendűségét (szemben az Amerikában sokáig uralkodó, a nyelvtudományban is ható behaviorista nézetekkel): „Az emberi nyelv mint képesség a szellemi folyamatok organizációjának specifikus típusával áll kapcsolatban, és nem egyszerűen magasabb fokú tudati szintet jelent.”<sup>2</sup> Majd a grammatika tanulmányozásának lélektani fontosságáról, a grammatikának a szerző általi értelmezéséről ezt olvassuk: „Ma nincs jobb és célravezetőbb módja az emberi tudat lényeges és specifikus vonásai kutatásának, mint ezen egyedülálló adomány [a nyelv] részletes tanulmányozása. Ha empirikusan adekvát [az ember nyelvi képességét helyesen modelláló] generatív grammatikát sikerül létrehozni, és sikerül meghatározni azon egyetemes elveket, amelyek a generatív grammatikák szerkezetét és rendszerét meghatározzák, ez komoly hozzájárulás lesz az emberi lélek tanához.”<sup>3</sup>

Másutt még egyértelműbben fogalmazza meg Chomsky e gondolatot: „A grammatika a kompetenciáról ad számot. Leírja és kísérletet tesz, hogy megmagyarázza a beszélőnek azon képességét, hogy bármely közlést megért anyanyelvén, illetve az adott szituációnak megfelelő közlést alkot . . . a grammatika arra törekszik, hogy feltárja és bemutassa azon mechanizmusokat, amelyek e teljesítményt lehetővé teszik.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Írásunk a rendszer alapvető tételeinek ismeretét feltételezi. A szóban forgó irányzat számos hazai ismertetése közül Kis János és Pap Mária cikkét említjük, amely a tárgyalt nyelvelmélet filozófiai értékelésére is kísérletet tesz, de a chomskyizmus filozófiai lényegét mintha megkerülné. Vö. Kis János–Pap Mária: A generatív grammatika filozófiai háttere. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1968/3.

<sup>2</sup> N. Chomsky: *Language and Mind*, New York 1968, 62. o.

<sup>3</sup> Uo.

<sup>4</sup> N. Chomsky: *Topics in the Theory of Generative Grammar. Current Trends in Linguistics* c. kötetben. Szerk: T. A. Sebeok, The Hague 1966, 3. o. – A generativisták eltúlozzák az ember szövegmegértő képességét, amikor (mint fentebb is) azt állítják, hogy képes bármilyen, az anyanyelvén közölt mondat jelentésének felfogására. Figyelman kívül hagyják, hogy a megértés nemcsak nyelvi

Az idézetekből két fontos mozzanat emelhető ki:

a) a grammatikai szabályrendszer Chomsky értelmezése szerint a beszéd *pszichikai mechanizmusát igyekszik rekonstruálni*;

b) ez a pszichikai-értelmi mechanizmus az ember beszédképessége.

Chomsky fentebb idézett utalása arra, hogy a lélektan felhasználhatja a nyelvtudomány eredményeit, a két tudomány közti együttműködés egyik oldalára vonatkozik. Nyilvánvaló azonban, hogy ez az együttműködés csak akkor lehet eredményes, ha a generatív nyelvészet is figyelembe veszi a maga modelljének megalkotásánál a nyelvlelektan által vizsgált releváns tényeket. A nyelvpszichológusok vizsgálatai azonban eddig nem igazolták egyértelműen pl. a transzformációs modellt.

Másrészt sem Chomsky, sem pedig Katz nem fogadja el az asszociációs vagy a feltételes reflexre épülő tanulásméletet. Chomsky munkáin végigvonul a tanulás mindenfajta empirista magyarázatának tagadása: „A mai kutatás végre szembenéz a nyelvvel kapcsolatos néhány olyan ténnyel, melyeket sokáig figyelmen kívül hagytak; pl. azzal a ténnyel, hogy az adott nyelvet beszélő ember sok olyan nyelvi tényt ismer, amelyet nem tanult, és hogy a nyelvi viselkedés nem magyarázható meg kielégítően az olyan fogalmakkal – amelyekkel sokszor vissza is éltek –, mint az 'ingerek [központi idegrendszeri] ellenőrzése', a 'feltételesreflex-képződés', az 'analógiás általánosítás', a [nyelvi] 'patternek' és 'szokásstruktúrák' vagy a 'válaszreakcióra való diszpozíció’.”<sup>5</sup>

Ugyanaz a gondolat némileg eltérő megfogalmazásban: „A rendelkezésünkre álló tényanyag azt bizonyítja, hogy a grammatika egyfajta nyelvelsajátítási modell outputja [eredménye]. Ezen bizonyosság világosan mutatja, hogy a nyelv [mint képesség] nem jöhet létre a lépésről lépésre történő induktív eljárások (összetevők szerinti elemzés, osztályozás, behelyettesítő eljárások, analógiás kapcsolatok, feltételesreflex-képzések stb.), vagyis mindazon eljárások útján, amelyek elméletét a nyelvtudomány, a lélektan vagy a filozófia kidolgozta.”<sup>6</sup>

Érveik, amint látható, nyelvészetiek, lélektaniak és ismeretelméletiek. Abból indulnak ki<sup>7</sup> – és ugyanazt még számos helyen megisméltik, valahányszor a nyelvelsajátítás kérdése szóba kerül –, hogy az anyanyelvű beszélő megszámlálhatatlanul sok új közlés alkotására és felfogására képes, hasonlíthatatlanul többre, mint ahányat egész élete folyamán felfog.<sup>8</sup> (Hogy valóban új-e és mennyiben új valamely közlés a múltban hallotthoz vagy

---

kérdés, hanem a valóságról szerzett szerzteágazó ismeretek kérdése is, sokszor pedig szaktudományos képzettség eredménye. Erről bárkit meggyőzhet az, ha például a témával kapcsolatos alapismeretek nélkül akarja megérteni a generativisták szaknyelvét.

<sup>5</sup>N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. New York–London 1966, 73. o.

<sup>6</sup>N. Chomsky: *Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas*. A *The Philosophy of Language* c. kötetben. Szerk.: J. R. Searle. Oxford University Press, 1971, 128. o.

<sup>7</sup>Vö. N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 10. o.; J. J. Katz: *The Philosophy of Language*. New York–London 1966, 261. o.

<sup>8</sup>Miller és Galanter (E. Galanter–G. A. Miller: *Some Comments on Stochastic Models and Psychological Theories*. A *Mathematical Methods in Social Sciences* c. kötetben, Stanford 1960) számításai szerint, ha a nyelvelsajátítás a hagyományos tanulásmélet szerint (a hallott nyelvi megnyilatkozások reprodukálása analogikus, induktív alapon) menne végbe, akkor 100 évig egyfolytában másodpercenként  $3 \times 10^{20}$  közlést kellene felfogni az embernek. Katz (i. m. 261 o.) hasonló érveket használ a hagyományos nyelvelsajátításmélet ellen: egy közepes nagyságú egyetemi könyvtárban meglévő

használhoz viszonyítva, arról lentebb még szó lesz. A kérdés azért fontos, mert Chomsky, Katz és más generativisták erre építik egész nyelvelsajátítás-elméletüket, sőt a generatív elvet, és mindkettő, különösen az előbbi, sok ponton vitatott.) Az ember nyelvi kompetenciája, amely nemcsak mennyiségi tekintetben (megszámlalhatatlanul sok új közlés alkotása), hanem minőségi tekintetben is (csak helyes közlések alkotása, a helytelenek felismerése) határtalan verbális termékenységre tesz képessé, nemcsak korlátozott számú, hanem tökéletlen minőségű nyelvi élmény – a nyelvelsajátító által felfogott (hallott, olvasott) közlések, megnyilatkozások – mellett alakul ki: „Nem kerülhető el, hogy szemünkbe ne tűnjön az óriási különbség a tudás [mennyisége] és a tapasztalat [mennyisége] között; a nyelv esetében egyrészt a generatív nyelvtan között, amely az anyanyelvű beszélő nyelvi kompetenciáját fejezi ki, és másrészt a szegényes, tökéletlen [nyelvi] tények között, amelyek alapján a beszélő megalkotta a grammatikát a maga számára” – így Chomsky;<sup>9</sup> és Katz<sup>10</sup> szerint: a beszélő nem tanulhatja meg a mélyszerkezet szabályait a felszíni szerkezet tényeiből, mert a mélyszerkezet összetevőinek és a felszíni szerkezet elemeinek kölcsönviszonya nem ad lehetőséget az egyik összefüggérendszerből a másikra való következtetésre. A felszíni szerkezet pedig azért „tökéletlen”, „silány” és „szegényes”, mert: „A felszíni szerkezetben nyomát sem találjuk mélyszerkezetnek. A felszíni szerkezetet létrehozó különböző transzformációk teljesen eltörölték a grammatikai viszonyok és funkciók rendszerét, amely a mondat jelentését meghatározza.”<sup>11</sup>

Chomsky és Katz gondolatmenete eddig világos: a mélyszerkezet a maga tökéletes formájában sohasem jelenik meg, mert a különböző nemkötelező szerkezeti változtatások az eredeti tökéletes szerkezetet eltorzítják-megváltoztatják. A generatív grammatikát (tehát a nyelv tökéletes szerkezetének tökéletes leírását) a nyelvelsajátító személy nem-tökéletes szerkezetű közlésekről szerzett nyelvi tapasztalatai közben – s részben ezek alapján – sajátítja el. Az e megállapításokból folyó következtetések azonban távolról sem problémamentesek. A „tisztá szerkezet” valóban nem jelenik meg soha a mondatban? Az ún. elemi mondatban sem? Elvontabb síkon fogalmazva: létezhet-e a jelenségben soha meg nem jelenő lényeg? Valóban nincs szerkezeti megfelelés, tehát visszakövetkeztethetőség a mélyszerkezet és a felszíni szerkezet között? Nemleges válasz esetén mi a tartalma annak a – generativisták által gyakran hangoztatott – megállapításnak, hogy a mélyszerkezet és a felszíni szerkezet transzformációs kapcsolatban áll egymással? Hogyan fogható fel a közlés jelentéstartalma, amely a mélyszerkezet grammatikai összefüggéseire épül, ha ezen összefüggések a fizikailag realizált és felfogott közlésben nincsenek jelen? Honnan szerzi a nyelvtanuló a tökéletes szerkezettel kapcsolatos ismereteit, hogyan alakul ki nyelvi kompetenciája, ha a tökéletes szerkezetről semmilyen empirikus tapasztalata nincs? Kezdjük a legutóbbi kérdéssel, mert az átvezet bennünket Chomsky és Katz elméletének következő pontjához. Milyen nyelvelsajátítás-elméletet állítanak a generativis-

---

nyomatott anyag mondatainak száma megközelítőleg  $10^{30}$ , míg 100 év másodperceinek száma csupán  $3,15 \times 10^9$ . A felnőtt anyanyelvű tehát hasonlíthatatlanul több mondat megértésére képes, mint ahányat életében hallott (olvasott).

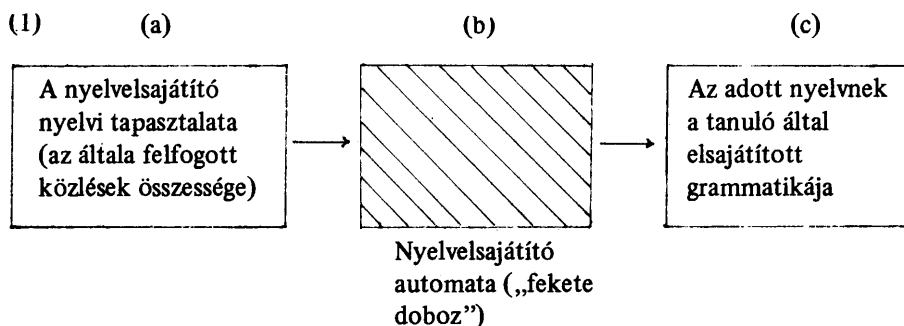
<sup>9</sup>N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 68. o.

<sup>10</sup>J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. New York–London 1971, 146. o.

<sup>11</sup>N. Chomsky, i. m. 31. o.

ták az általuk elutasított tanulásemélet helyébe és milyen pszichikai mechanizmusnak tulajdonítják a nyelvi képességet?

Chomsky<sup>12</sup> és ugyancsak Katz<sup>13</sup> hivatkozik a nyelvelsajátítás általuk javasolt azon modelljére, amely segítségével szerintük e folyamat leírható. Ennek ábrája:



(1a) csak „tökéletlen”, „hiányos” és „szegényes” nyelvi tényeket tartalmaz, (1c) viszont a nyelv generatív grammatikája (tehát megszámlálhatatlanul sok jólformált közlés alkotására és felfogására képessé tevő) kell hogy legyen, mert csak az ilyen grammatika lehet a nyelvi kompetencia alapja. (Chomsky és követői ezért nem fogadják el az egyéb grammatikákat, pl. a közvetlen összetevők szerinti elemzés strukturalista-taxonomikus módszerét.) A nyelvi rendszer azonban többféle generatív grammatikával is leírható, mondja Chomsky,<sup>14</sup> de ezek közül a legegyszerűbb a legalkalmasabb az említett feladatra (egyszerűségi elv).

(1b) (az anyanyelvét elsajátító gyermek agya, amelynek (1b) a modellje) „tökéletlen”, „hiányos”, „szegényes” nyelvi anyag – (1a) – mellett sajátítja el, alkotja meg (1c)-t, a nyelv tökéletes és egyszerű generatív grammatikáját és alakítja ki saját nyelvi kompetenciáját. Ez csak úgy lehetséges, ha (1b) (1a)-val kapcsolatos tapasztalatai előtt már birtokában van a tökéletes struktúra fogalmának, ha tapasztalat előtt ismeri a tökéletes struktúra elemeit és azok egybeszerkesztésének módját, azaz ismeri a legáltalánosabb grammatikai kategóriákat és az újrainvitó (mondatalakotó) szabályokat. Mivel ezen ismeretek nem kerülhetnek nyelvi tapasztalat útján (1b)-be, a tudatba, eredetüknek csak egy magyarázata lehet: az emberrel veleszületnek.

A velünk született (nyelvi és egyéb) eszmék fogalma Chomsky és Katz nyelvfilozófiájának egyik sarkalatos tétele.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> N. Chomsky: *The Formal Nature of Language*. E. Lenneberg: *Biological Foundations of Language* c. kötetben, New York 1967, 401. o.; N. Chomsky: *Assumptions and Goals*. *The Philosophy of Language* c. kötetben. Szerk.: I. R. Searle. Jelzett kiad. 80. o.

<sup>13</sup> J. J. Katz: *The Philosophy of Language*. Jelzett kiad., 154–161. o.; Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 130–135. o.

<sup>14</sup> N. Chomsky: *Assumption and Goals*. Uo. Jelzett kiad., 81–83. o.

<sup>15</sup> N. Chomsky: *Aspects of the Theory of Syntax*. M.I.T. Press, Cambridge 1965, 48. o.: „A racionalista álláspont szerint a felületi [vagy külső] érzékelő mechanizmusok mellett *léteznek velünk született ideák és elvek* . . . amelyek meghatározzák a megszerzett ismeretek formáját.” (Az én kiemelésem – Sz. I.)

Chomsky a „velüncszületett eszméket és elveket” a nyelvre és a nyelvelsajátításra is érvényesnek tartja: „Azon egyetemes feltételeknek a tanulmányozása, amelyek meghatározzák minden nyelv formáját [szerkezetét], nem más, mint az ’általános nyelvészet’ nevű rendszer. Ezen egyetemes feltételeket nem tanulás útján sajátítjuk el: ezek azon szervező elveket tartalmazzák, amelyek a nyelvelsajátítást lehetővé teszik . . . Ha az ilyen elveket velüncszületett attribútumként fogjuk fel, akkor megmagyarázhatóvá válik az a tény, hogy az adott nyelvet beszélő személy sok olyan dolgot [nyelvi tényt] ismer, amelyet nem tanult.”<sup>16</sup>

És Katz így ír erről: „A racionalista [gondolkodó]<sup>17</sup> elvont fogalmak gazdag rendszerét tulajdonítja a tudat velüncszületett struktúrájának, amely fogalomrendszer meghatározza minden megszerezhető ismeret formáját.”<sup>18</sup>

Elméletük filozófiai megalapozására óriási bibliográfiai apparátust vonultatnak fel. Legfőbb érveiket a XVII–XVIII. század racionalista filozófusainak – többször azok elődeinek vagy mai követőinek – tételeiből merítik. Nyelvelméletük igazolására a (idealizmusba hajló, szélsőséges) racionalizmus tételeiből indulnak ki: 1. az érzéki tapasztalat nem nyújt(hat) megbízható ismereteket a külvilágról, (mert) 2. a dolgok, jelenségek, folyamatok lényege, a mélyebb összefüggések, törvényszerűségek egyrészt rejtve maradnak érzékszerveink előtt, másrészt induktív úton nem bizonyíthatók; (ezért) 3. az igazi (a lényeges összefüggésekre és törvényszerűségekre) vonatkozó megismerés csak deduktív, a velüncszületett eszmék és elvek segítségével lehetséges; a gondolkodó szellem azonban a racionális megismerés közben nem a valóság törvényszerűségeibe hatol be, hanem a velüncszületett ideákra eszmél. (Lásd a szélsőséges racionalizmus e tételének illusztrációját a Chomsky<sup>19</sup> által is idézett tökéletes háromszög fogalmával.) Az előző 3 tételből és az elvont fogalmi gondolkodás tényéből következik: 4. a szellemi szubsztancia elvont fogalmak és ítéletek alkotására, tehát önteremtő, önfenntartó tevékenységre képes. Chomsky a 4. tételt a XVI. századi spanyol filozófusra, Juan Huarte-re való hivatkozással igyekszik alátámasztani; Huarte azon gondolatát magyarázza, mely szerint az ember (eltérően az állatoktól) egy teremtő (kreatív, generatív) szellemi szubsztancia birtokosa. Chomsky ezt írja: „A normális emberi elme képes arra, hogy saját belső forrásokból tegyen szert tudásra, felhasználva esetleg az érzékszervek útján szerzett ismeretanyagot, de [a tudat] továbbhalad a fogalmakból és elvekből álló, [a tapasztalattól?] független ismeretrendszer megalkotásában és képes új gondolat létrehozására s olyan új módon való megfelelő kifejezésére, amely kifejezési mód meghalad mindenfajta tanulást vagy tapasztalatot.”<sup>20</sup>

Chomsky szerint az emberi szellem alkotóerői elsősorban a nyelvi kreativitásban nyilvánulnak meg. Tanúságként idézi<sup>21</sup> Descartes-t, aki az ember és a Descartes által

<sup>16</sup> N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 60–61. o.

<sup>17</sup> Chomsky és Katz a racionalista filozófia ismeretelméletére építi a maga nyelvelsajátítás-elméletét és a racionalizmus követőjének vallja magát. Elméletük racionalista filozófiai vonatkozásainak elemzésére lentebb kerül sor.

<sup>18</sup> J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 136. o.

<sup>19</sup> N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 68–69. o.

<sup>20</sup> N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 8. o.

<sup>21</sup> Vö. N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 3–6. o.

tökéletes automataként felfogott állat közti legfőbb különbséget abban látta, hogy „a gépek (automaták) nem tudnak szavakat vagy más jeleket használni és úgy összekapcsolni, mint mi tesszük”.<sup>22</sup> Descartes azonban e tényből (i. m. 239.) olyan következtetést von le, amelyet Chomsky nem említ, de más (lentebb idézendő) kijelentéseiből ítélve hallgatólagosan elfogad, ezért a kérdésre még visszatérünk. Chomsky másik támpontja Cordemoy,<sup>23</sup> aki Descartes-nak a nyelvre vonatkozó megállapítását továbbfejlesztve a nyelv alkotó jellegét annak újszerű (a már hallott közlésektől eltérő), koherens és a szituációnak megfelelő használatában látta; a szellemi elődök között Chomsky<sup>24</sup> sokszor idézi a romantika filozófusainak gondolatait, különösen Humboldtnek a nyelvi kreativitásról tett megállapításait. A generativisták nyelvfilozófiájának az utóbbiakkal való rokonosságát Telegdi Zsigmond<sup>25</sup> és Károly Sándor<sup>26</sup> már tisztázta, ezért itt nem térek ki erre. Az is ismert tény, hogy a Port-Royal Grammatika fontos helyet foglal el a generatív iskola nyelvészeti előzményei között.<sup>27</sup> Az érzékek megbízhatatlanságának, az empirikus megismerés elégtelenségének gondolatát szintén a racionalizmus gondolköréből kölcsönzik a generativisták és használják fel nyelvelsajátítás-elméletük igazolására. Vö. Descartes: „... az értelmet soha semmiféle tapasztalat meg nem tévesztheti, hacsak pontosan szemléli a vele szemben álló tényeket ... és ... nem gondolja, hogy a képzelet híven adja vissza az érzékek tárgyait, hogy az érzékek a dolgok igazi alakját mutatják meg, végül hogy a külső dolgok mindig olyanok, amilyeneknek megjelennek. Mindezekben ... tévedésnek vagyunk alávetve”.<sup>28</sup> És: „... csekély bizonyosságunk van azoknak a dolgoknak a létezéséről, amelyeket csak érzékszerveink segítségével ismerünk meg”. (I. m. 326. o.)

Az érzéki tapasztalatnak a megismerésben játszott szerepéről a generativisták és a racionalista filozófusok ugyancsak egybevágoan vélekednek. Chomsky: „Nincs semmi érthetetlen azon álláspontban, hogy a stimuláció lehetőségül szolgál a tudatnak bizonyos velüncszületett értelmező elvek, bizonyos fogalmak alkalmazására, amely fogalmak magából az értelmi erőből származnak ... ”<sup>29</sup>

Ugyanezt állítja Herbert of Cherbury is<sup>30</sup>, aki elsőként a XVII. századi racionalisták közül a velüncszületett eszmékről szóló tételt megfogalmazta. E tételt Descartes-nál is következetesebben vallotta.<sup>31</sup> Azt hirdette, hogy isten fogalma és egyéb vallási fogalmak velüncszületettek és istentől származnak.

A generativista nyelvfilozófia forrásainak taglalását itt be is fejezhetnők, hisz Katz (és Chomsky más követői) egyazon filozófiai alapokra épít(enek). Katz érvelésének módja

<sup>22</sup> R. Descartes: *Válogatott filozófiai művek*. Ford.: Szemere Samu, Budapest 1961, 236. o.

<sup>23</sup> G. de Cordemoy: *Discours Physique de la Parole*. Párizs 1666.

<sup>24</sup> N. Chomsky, i. m. 14–30. o.

<sup>25</sup> Telegdi Zsigmond: A transzformációs generatív grammatika történeti előzményeiről. *Általános nyelvészeti tanulmányok*. 1969/VI. Szerk.: Telegdi Zsigmond.

<sup>26</sup> Károly Sándor: A generatív nyelvtan gondolatának fejlődése és hatása. *Magyar nyelv*, 1970/456. sz. Szerk.: Benkő Loránd.

<sup>27</sup> Vö. N. Chomsky, i. m. 31–59. o.

<sup>28</sup> R. Descartes, i. m. 123. o.

<sup>29</sup> N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 72. o.

<sup>30</sup> H. of Cherbury: *De Veritate*. Angol ford.: M. H. Carré. Univ. of Bristol Studies, 1937/6. sz. (Idézi Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 62. o.)

<sup>31</sup> Vö. H. of Cherbury, i. m. 105. o.

azonban eltér Chomskyétól: az utóbbi megeleégszik az elődökre való hivatkozásokkal; Katz ezzel szemben a racionalista és az empirista ismeretelmélet fundamentumáig ás le és logikailag igyekszik megalapozni a racionalista nyelvfilozófiát, söt a nyelvfilozófia kérdéseit az általános filozófiai kérdések rangjára emelni. Abból a kérdésből indul ki, hogyan ismerhetök meg a tárgyak, ill. megismerhetöek-e és végső soron megismerhető-e a világ a tárgyaknak az érzékszervekre gyakorolt hatása alapján.<sup>3 2</sup> Felsorakoztatja az agnosztikusok jól ismert – és a materialista filozófiában már megcáfolt – érveit (i. m. 125. o.): hallucináció vagy az agykéreg elektromos ingerlése a valóságos fizikai érzékeléssel fenomenológiailag azonos érzékletet vált ki; egy helyben álló tárgyak váltakozó megvilágítása a valóságos mozgás illúzióját kelti a szemléelőben stb., és a fenti kérdésre nemleges választ ad. A filozófiailag elfogadhatatlan, mert végkövetkeztetésében idealista, tételt ő is Descartes-ra való hivatkozással igyekszik megtárogatni: „. . . a dolgoknak gondolatunkban élő képmása nem érzékleteink útján jön létre. Ez annyira igaz, hogy képzeink [fogalmaink] között nincs egy sem, amely velünkszületetten nem lett volna jelen tudatunkban . . . Mert a rajtunk kívül álló tárgyakról semmi sem jut el tudatunkba érzékszerveink útján, kivéve egyes fizikai mozgásokat . . .”<sup>3 3</sup>

Ismét felmerül a kérdés: honnan szerzi ismereteit az ember, honnan kerül az elvont fogalmak, ítéletek és szabályok szerzteágazó rendszere az agyba, ha az érzékszervek nem nyújtanak megbízható ismereteket a külvilágról, ha az érzetek, észleletek nem az objektív valóság többé-kevésbé hű lenyomatai és ha ennél fogva a tudat meg van fosztva annak lehetőségétől, hogy a valóság lényegi összefüggéseit, törvényszerűségeit tükrözze a gondolkodás ismert formái és kategóriái által? Katz válasza: „A racionalista elvont ideák gazdag rendszerét tulajdonítja a velünkszületett tudatstruktúrának, amely ideák meghatározzák minden megszerezhető ismeret formáját; a racionalista ugyanis lehetetlennek tartja az ismeretszerzésnek az empirista doktrína alapján történő magyarázatát.”<sup>3 4</sup>

Az „elvont ideák gazdag hálózata” tehát velünkszületett dolog, és meghatározza a „megszerezhető ismeretek formáját”. A „megszerezhető ismeretek formája” kifejezés itt nem pontos. Katz ugyanis nemcsak a megszerezhető ismeretek formáját tartja a velünkszületett eszmék által meghatározottnak, hanem annak tartalmát is. Ez logikusan következik azon tételből, hogy az érzékszerveinken keresztül szerzett benyomásaink alapján nem juthatunk megbízható ismeretek birtokába a bennünket körülvevő világról; nyilvánvaló, hogy ez esetben ismereteink nem a külvilágra vonatkoznak, csupán a szubjektum belső világára – a veleszületett eszmékre – való szubjektív reflexiók. Ezt Katz más helyen<sup>3 5</sup> meg is fogalmazza. Idézzük fel a generativisták következő tételeit: a) a nyelv-elsajátításhoz bizonyos általános kategóriák, általános elvek és szabályok (különböző nyelvi univerzálák<sup>3 6</sup>) ismerete szükséges; b) ezen ismeretek a nyelvi tapasztalatból nem szerezhetőek meg; c) az ember az anyanyelvét viszonylag rövid idő alatt elsajátítja; ez

<sup>3 2</sup> J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 124. o.

<sup>3 3</sup> Uo. 136–137. o. (Idézi Katz Descartes-t. Az idézet eredeti helye: R. Descartes: *Notes Directed against a Certain Program. Philosophical Works of Descartes* c. kötetben. Szerk.: E. S. Haldane–G. R. T. Ross. 1955/II. 442–443. o.)

<sup>3 4</sup> J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 136. o.

<sup>3 5</sup> Vö. J. J. Katz: *The Philosophy of Language*. Jelzett kiad., 277–282. o.

empirikus bizonyítéka annak, hogy d) a nyelvtanuló már a nyelvi tapasztalat előtt birtokában van az általános nyelvi kategóriáknak, szabályoknak.<sup>37</sup> Így jut el Katz Kant nyomán (akire ugyanott hivatkozik) arra, hogy: „Ha igaz azon állításunk, hogy a nyelvelsajátítást a velüncszületett elvek gazdag rendszere biztosítja, akkor – feltéve, hogy ezen elvek valóban szintetikus [tapasztalattól független] tudást fejtenek ki – ebből következik, hogy bizonyos értelemben lehet a priori szintetikus tudásunk, mivel az említett velüncszületett elvekről tudásunk [ismeretünk] lehet.”<sup>38</sup>

Katz (uo.) meg is magyarázza, mit ért a priori szintetikus tudáson – és ez a magyarázat par excellence kanti –: 1. p (= valamely ítélet, amelyben a tudás megfogalmazódik) megelőzi a tapasztalatot; az ilyen ítélet – mondja Katz – azért a priori, mert annak ítéljük (így: ilyen státussal ruházzuk fel); ezen ítélet helyességének igazolására azonban tapasztalati evidencia szükséges: a transzformációs generatív grammatika elveinek megállapításához (a nyelvi kompetencia megszerzéséhez) szükséges velüncszületett ideák létreempirikus tényekből – a nyelvi tevékenységben (performanciában) megnyilvánuló kompetenciából – következtetünk. De a tapasztalat – érvel Katz (uo.) – meg is cáfolhatja az adott tételt, ezért az ilyen ítélet nem szükségszerűen igaz a priori ítélet. 2. Az a priori szintetikus tudás magában foglal szükségszerűen igaz (a tapasztalattól független, tapasztalati tényekkel nem cáfolható) a priori ítéleteket: a nyelvelsajátítás velüncszületett képességére vonatkozó hipotézist is tartalmazó elvek (ítéletek) olyan mechanizmust (device) írnak le, amely elve meghatározza, mi minősíthető valódi nyelvi tapasztalatnak: „Sajátos vonása azon elveknek, amelyek a nyelvelsajátítás velüncszületett képességére vonatkozó hipotézist tartalmazzák, hogy olyan mechanizmust írnak le, amely meghatározza, mi számíthat valódi nyelvi tapasztalatnak.”<sup>39</sup>

Ezek a tapasztalati igazolásra nem szoruló, tapasztalatilag nem cáfolható, mert velüncszületett (a priori), fogalmak és elvek tehát meghatározzák a nyelvi tapasztalatot, tudásunk tartalmát; ily módon a nyelvelsajátítás nem más, mint ráeszmélés a bennünk a priori meglévő ideákra. Vigyük végig a gondolatot. Ha így áll a dolog a nyelvi tudattal, miért ne vonatkoztatnánk ugyanezt az elvet ismereteink más szféráira is? Katzék elmélete nem tartalmaz semmilyen megszorítást az ilyen általánosítást illetően. Ellenkezőleg. Vö. Katz fentebb idézett (34. jegyzet) állítását, miszerint a tudás (eredete) általában sem magyarázható az „empirista doktrínával”. Ilyen szubjektivistá végkövetkeztetéshez vezet a generatív nyelvfilozófia végletes mentalizmusa, konceptualizmusa.

A nyelvelsajátítás fentebb ismertetett elveit és hipotéziseit Chomsky, Katz és követőik állították fel. Előírhatja-e néhány nyelvfilozófus mindenki másnak, hogy milyen nyelvi és – miután a nyelv a valóság tükrözésének eszköze (és Katzék a tárgyi valóságot jelölő

<sup>36</sup> Lásd pl. Katz, i. m. 276–277. o.

<sup>37</sup> Ezek között szerepel az egyszerűségi elv, amely alapján a generativisták szerint a kisgyermek (?!) osztályozza a nyelv leírására alkalmas különböző lehetséges grammatikákat, hipotéziseket állít fel ezekre vonatkozólag és kiválasztja a nyelvi tényekkel legjobban összhangban levő generatív grammatikát; ily módon tesz szert a nyelvi képességre. Vö. pl. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 77. o.; J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 140. o. A kisgyermeknek tulajdonított ilyen képesség joggal váltott ki vitát nyelvpszichológusok és filozófusok körében. A kérdésről másutt részletesen szövegek.

<sup>38</sup> J. J. Katz: *The Philosophy of Language*. Jelzett kiad., 279–290. o.

<sup>39</sup> Uo. 281. o.

fogalmak körét is néhány tucat általuk felállított jelentéstani kategóriába, szemantikai jegybe akarják skatulyázni) – milyen nem-nyelvi tapasztalata lehet? A valóság tényeit, folyamatait nem határozhatják meg néhány ember által konstruált és vallott eszmék: a valóság objektíve létezik, és annak folyamatai objektív törvények szerint mennek végbe. Ez a pszichikai folyamatokra is érvényes. A tapasztalatainkat, ismereteink tartalmát eleve meghatározó velünkszületett kategóriákról szóló tétel nagyon közeli rokona Wittgenstein lingvisztikai szolipszizmusának: „Nyelvem határai világom határait jelentik.” És (uo.): „Ezt a határt [ti. a gondolkodás határát] csak a nyelvben állapíthatjuk meg, és mindaz, ami a határ túloldalán van, egyszerűen értelmetlen.”<sup>40</sup>

Katz elméletének világnézeti alapjait a materialista filozófiában már Katz előtt minősítették, ezért lentebb már csak néhány kritikai megjegyzésre szorítkozunk.

Chomski és Katz elméletét belülről (nyugati nyelvfilozófusok részéről) is számos bírálat érte. Ezek ismertetésére itt nincs terünk.<sup>41</sup>

A generatív elmélet filozófiai problémái a szovjet nyelvfilozófusokat is foglalkoztatják. Filin<sup>42</sup> rámutat, hogy a generatív nyelvfilozófia és az amerikai etnolingvisztika képviselőinek, Sapirnak és Whorfnak a nyelvelmélete között közeli rokonság van. Közismert e két szerző által képviselt azon nézet, hogy az ismeretszerzés folyamatát, a logikai kategóriák és a világszemlélet kialakulását a nyelv határozza meg.<sup>43</sup> Katzéknál azonban némileg másként áll a dolog: ők Whorfnál is továbbmennek és a nyelvi ismereteknek az emberi tudatban eleve (eredendően) adott nyelvi kategóriák általi meghatározottságát vallják: Ebből következik, hogy a természetes nyelvben foglalt és általa közvetített ismeretek is csak a nyelvre vonatkozó ismeretek lehetnek. Így létesítenek szakadékot a nyelvi és nem-nyelvi (a külvilágra vonatkozó) ismeretek között (pl. Katz jelentéselmélete), szakítják el egymástól a nyelvet és a gondolkodást. Ez pedig elvezet annak tagadásához, hogy a nyelvben az egyéni és társadalmi tapasztalat tükröződik.<sup>44</sup> A generativisták tehát az említett etnolingvisták ismeretelméletéhez (annak filozófiai alapjaihoz) kanyarodnak vissza. A valóságot – a generativisták explicite elsősorban a nyelvet mint társadalmi és egyedi (az ember beszédképességében létező) realitást, de implicite a nem-nyelvi valóságot is – deduktíve felállított kategóriákból (a külvilágot a nyelvből és a nyelvet velünkszületett nyelvi fogalmakból) akarják levezetni. A sapiri–whorfi „nyelvmágia” (Filin) sajátos értelmezésével a hazai szakirodalomban Dávidházi Péternél találkozunk.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Idézi M. Kozlova: *Nyelv és filozófia*. Ford.: Láng Rózsa. Budapest 1976, 130–131. o.

<sup>41</sup> Vö. *The Journal of Philosophy* (szerk.: J. H. Randall), 1967/2.; valamint J. R. Searle szerk.: *The Philosophy of Language* (jelzett kiad.) cikkeivel.

<sup>42</sup> Ф. П. Филин: О некоторых философских вопросах языкознания. *Ленинизм и теоретические проблемы языкознания* c. kötetben. Szerk.: F. P. Filin. Moszkva 1970.

<sup>43</sup> Vö. E. Sapir: *Az ember és a nyelv*. Ford: Fabricius Ferenc, Budapest 1971, 46. o.: „... a világképet jelentős mértékben a nyelv határozza meg. Nincs két olyan nyelv, amely ugyanannak a társadalmi valóságnak a kifejezője volna”. És (i. m. 47. o.): „Jelentős mértékben azért látunk, hallunk s érzékelünk dolgokat bizonyos módon, mert anyanyelvünk sok tekintetben eleve meghatározza számunkra az interpretálás módját.”

<sup>44</sup> Vö. В. А. Звегинцев: Язык и общественный опыт. *Ленинизм и теоретические проблемы языкознания* c. kötetben. Szerk.: F. P. Filin. Moszkva 1970.

<sup>45</sup> Vö. Dávidházi Péter: Jelentés, világkép és teljes világ. *Nyelvtudományi Közlemények*, 1975/77. köt. 1. sz. Szerk.: Hajdú Péter. A szerző nézeteinek bírálatát lásd Szabó István: Jelentés, valóság, világkép. (Néhány gondolat Dávidházi Péter „Jelentés, világkép és teljes világ” c. cikkéhez). *Nyelvtudományi Közlemények*, 1979/1. sz. 146–152. o. Szerk.: Hajdú Péter, Rédei Károly.

Visszatérve a generativisták elméletéhez, még egy filozófiai vonatkozású megállapítást tehetünk. Tudományos vizsgálati mód és világnézet kölcsönviszonyáról van szó. Chomsky, mint ismeretes, a deskriptív-taxonomikus módszer elleni lázadással kezdte munkásságát; új, az elődökével ellentétes vizsgálati módszert honosított meg s tett egyeduralkodóvá, ez pedig messzemenő következményekhez vezetett. A tudományos megismerés egyik legtöbbet alkalmazott módszere a dolgok, jelenségek osztályozása. A nyelvészetben ez a jelenségek rendszeres egybevetését, összehasonlítását, taxonómiáját jelenti, amelynek segítségével tudományos absztrakció útján a nyelvész létrehozza a nyelv rendszertani (a taxonómiára épülő) kategóriáit. Ezen eljárást Ahmanova<sup>46</sup> genetikai eljárásnak nevezi. Az így létrejött tudományos fogalmak és az őket jelölő terminusok azonban bizonyos önállóságra tesznek szert, és az önállósulás esetenként olyan fokra jut, hogy a kutató nem az eredeti objektumokat, hanem a fogalmi rendszereket teszi vizsgáláta tárgyává. Az utóbbit Ahmanova (i. m. 146) nyomán metataxonómiának nevezhetjük. Chomskyék esetében az utóbbi történt: a tárgynyelv tanulmányozása helyett túlsúlyra került a metanyelv tanulmányozása, más szóval: a genetikus módszert axiomatikus módszerrel cserélték fel. Tudományos rendszerükben a különböző deduktív sémák létrehozásán és alkalmazásán van a hangsúly. E sémákból mint tudományos feltevésekből igyekeznek következtetéseket levonni a tárgy valóságos természetére vonatkozólag. Az empirikus kutatási módszerekről kijelentik, hogy azok nem képesek a tényleírást túllépni, s ezért nem tarthatnak igényt a tudományos kutatás rangjára. Ahmanova (i. m. 148.) szerint – és nehéz bármit is felhozni Chomskyék védelmére – komoly filozófiai és metodológiai eltéréssel van dolgunk, aminek az a tévhit az alapja, hogy minden tudományban annyi a tudomány, amennyi benne a matematika (a formális, deduktív módszer), és hogy az indukció már nem is nevezhető tudományos eljárásnak. A nyelvtudomány túlzott matematizálásának következményeire hívja fel a figyelmünket Budagov<sup>47</sup> is, rámutatva, hogy a tudományok egy csoportjának egzakt tudományként való címkézése eleve előfeltételezi, hogy vannak nem-egzakt tudományok. A mai nyelvtudomány mindenáron a matematikai módszerek meghonosítására törekszik, figyelmen kívül hagyva, hogy a matematikai egzaktságon kívül más egzaktság is létezik és hogy a matematikai egzaktság követelményének mindenáron való érvényesítésére törekvés a nyelvtudományban számos természetes-nyelvi tény figyelmen kívül hagyását eredményezi.<sup>48</sup> Tény, hogy a deduktív-axiomatikus módszer egyeduralkodóvá tétele a fogalmak hiposztazálásához vezet. Ez pedig legalább annyira filozófiai kérdés, mint általános módszertani. Zvegincev<sup>49</sup> mutatott rá, hogy az amerikai nyelvészetben módszertani kérdések körül kibővített vita tulajdonképpen a filozófiai racionalizmus és empirizmus közti több évszázados harc egyik megnyilvánulása.

<sup>46</sup> Vö. O. C. Ахманова: Ленинская теория познания и лингвистическая абстракция. *Ленинизм и теоретические проблемы языкознания* с. kötetben. Szerk.: F. P. Filin. Moszkva 1970.

<sup>47</sup> P. A. Будагов: *Человек и его язык*. Москва 1974

<sup>48</sup> A képes beszéd tényét említi. Bölcsészdoktori dolgozatomban (*A szemantika generatív vagy interpretatív jellegének kérdéséhez*. ELTE, 1974) a szerzőtől függetlenül igyekszem kimutatni, hogy Katz–Fodor, Katz formális logikai módszere folytán következetesen figyelmen kívül hagyja a képes beszéd alkotásának és értelmezésének mechanizmusát.

<sup>49</sup> В. А. Звегинцев: *Борьба между эмпиризмом и рационализмом в современной американской лингвистике. Вопросы философии*, 1972/1. Москва.

Chomsky és Katz azon állítása (lásd fentebb 9., 10., 11. jegyzet), hogy a felszíni szerkezetben „nyoma sincs a mélyszerkezetnek”, mert a felszíni szerkezetet kialakító transzformációk „eltörlik a mondat jelentését meghatározó mélyszerkezetbeli grammatikai viszonyokat”, és ennél fogva a nyelvelsajátítást nem lehet az empirikus nyelvi tapasztalatra épülő analogikus, asszociációs tanulásmélettel magyarázni,<sup>50</sup> ugyancsak ellenvetésekre késztet. Vizsgáljuk meg a szerzők nyelvelsajátítás-elméletét.

## II. A GENERATIVISTÁK NYELVELSAJÁTÍTÁS-ELMÉLETÉNEK NÉHÁNY FILOZÓFIAI VONATKOZÁSA

Az anyanyelvnek a gyermek általi elsajátítását magyarázva Chomsky<sup>51</sup> és Katz<sup>52</sup> azt állítja, hogy a gyermek az egyszerűségi elv értelmében különböző hipotéziseket állít fel az adott nyelv leírására alkalmas legegyszerűbb grammatikát illetően, majd a nyelvi tények által igazoltat kiválasztva kialakítja a maga nyelvi kompetenciáját. Valamely hipotézis felállítása azonban egy metanyelv (logikai nyelv) ismeretét feltételezi. Joggal teszi fel a kérdést Harman:<sup>53</sup> értelmes állítás-e az, hogy a nyelvelsajátító személy a természetes nyelv ismerete előtt már birtokában van egy metanyelvnek? Ez logikai képtelenség, amely a velümszületett eszmék még képtelenebb állításához vezet. Egy másik kérdés. Ha a nyelvi eszmék, kategóriák velümszületettek, akkor mi szükség a nyelvi tapasztalatra, a nyelvelsajátítás chomsky–katzi elméletére? Hisz ami természetünkénél fogva adott, azt tanulni nem kell. A Zvegincev<sup>54</sup> által felvetett kérdésre a generativisták (Chomsky,<sup>55</sup> Katz<sup>56</sup>) a XVII. századi racionalista filozófusoknak<sup>57</sup> azon tételével válaszolnak, mely szerint a tárgyi világból érkező benyomások csak mozgásba hozzák a tudatot, de tudatunk tartalma, képzeleteink, fogalmaink a második szubsztancia entitásai, és nem a tárgyi valóságból származnak. Chomskyék e tétellel akarják kivédeni azt az ellenvetést, hogy az emberi közösségen kívülrekedt és felnövő gyermek nem tanul meg beszélni (vagyis, hogy a beszédkézség valóban tanulás és gyakorlás eredménye).

A velümszületett nyelvi fogalmak tételezéséből származó másik logikai buktató: ha a velümszületett eszmék csak a nyelvi ismeretek elsajátítására tesznek képessé, akkor a

<sup>50</sup> Pedig Pavlov feltételes-reflex elmélete – bizonyos pontosításokkal és kiegészítésekkel – ma is érvényes, mert a tanuláshoz legalapvetőbb törvényszerűségét ragadta meg. Lásd erről és a különböző tanulásméletekről Kelemen László: *A pedagógiai pszichológia alapkérdései*. Budapest 1967.

<sup>51</sup> N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 77. o.

<sup>52</sup> J. J. Katz: *The Underlying Reality of Language and Its Philosophical Import*. Jelzett kiad., 140. o.

<sup>53</sup> G. H. Harman: *Philosophical Aspects of the Theory of Syntax*. *The Journal of Philosophy*, 1967/2. sz.

<sup>54</sup> V. A. Звегинцев: *Язык и общественный опыт. Ленинизм и теоретические проблемы языкознания* c. kötetben. Szerk.: F. P. Filin. Moszkva 1970.

<sup>55</sup> N. Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 64. o., <sup>56</sup> N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 72. o.

<sup>56</sup> J. J. Katz: *The Philosophy of Language*. Jelzett kiad., 278. o.

<sup>57</sup> Vö. Herbert of Cherbury: *De Veritate*. Angol ford.: M. H. Carré. Univ. of Bristol Studies, 1937/6. sz. 120. o. Idézi Chomsky: *Cartesian Linguistics*. Jelzett kiad., 62. o. („... az általános fogalmaknak és a tudás más formáinak törvénye és sorsa, hogy inaktív állapotban maradnak, hacsak a tárgyak nem stimulálják őket”).

másfajta ismeretek elsajátítása mintegy a nyelvtől függetlenül, a nyelven kívül történik. De ez esetben hol találkozunk a nyelv és a nyelven túli világra vonatkozó gondolkodás? Hogyan lehet a nyelvben – amely eredetében, a nyelvi innatizmus generativista koncepciója szerint, eltér egyéb ismereteinktől és képességeinktől – rögzíteni, osztályozni a világra vonatkozó ismereteinket, tanulmányozni logikai, filozófiai aspektusból magát a tudatot? Katz pl. különválasztja egymástól a nyelvi ismereteket a nyelven kívüli világra vonatkozó ismeretektől, ugyanakkor a nyelvfilozófiában akarja megoldani a filozófia, az ismeretelmélet általános kérdéseit. A nyelv és a gondolkodás különválasztását a velünk született nyelvi eszmék tételezése által, majd a kettő egyesítésére tett kísérletet Zvegincev<sup>58</sup> joggal nevezi az elmélet nagy ellentmondásának.

A nyelvelsajátításnak, mint más ismeretek megszerzésének, alapja és kiindulópontja az érzéki tapasztalat. A nyelvelsajátítónak  $n$ -szer (ahol:  $n \geq 1$ ) konfrontálódnia kell azon szituációval, amelyben az adott nyelvi jel (jelsor) egyértelműen az adott denotátumokra, az azok közti különböző relációkra vonatkozik. E szituációk alapján, amelyeket Stemmer<sup>59</sup> kapcsoló helyzeteknek („pairing situations”) nevez, létesít a tudat feltételes kapcsolatot tárgy és jel (jelsorok, jelkombinációk) között. Az olyan egyszerű közlés felfogásához is, mint (2)

(2) „Hozd ide a piros labdát” –

a gyermeknek találkoznia kellett előzőleg a tárgyat és annak nevét, a tulajdonságot és annak nevét, az adott cselekvést és annak nevét, a dolgok adott kölcsönviszonyát és azok nyelvi kifejezését „kapcsoló” szituációval: gömbölyű tárgy és megnevezése, tárgy vitele és ennek megnevezése stb.

A Stemmer által vázolt nyelvelsajátítás-elmélet, eltérően a generativista elmélettől, nem szakítja el egymástól a tárgyi valóság megismerésének folyamatát és a nyelvelsajátítás folyamatát. Ily módon itt megvalósul a nyelv és a tapasztalat Zvegincev<sup>60</sup> hangsúlyozta egysége. A megismerésnek Lenin által meghatározott útja a nyelvelsajátításra is érvényes: „Az élő szemlélettől az elvont gondolkodáshoz és attól a gyakorlathoz: ez az igazság megismerésének, az objektív valóság megismerésének dialektikus útja.”<sup>61</sup> Az élő szemlélet a megismerés e területen a nyelvi tények percepcióját jelenti; az elvont gondolkodás az előbbibe ágyazottan megy végbe és az elvont jelentéstani, grammatikai kategóriák elsajátítását eredményezi; a gyakorlat a mindennapi kommunikációs folyamatban valósul meg, amely az ismeretek elsődleges forrása és egyben próbája.

Chomsky a velünk született nyelvi képesség fogalmának értelmezésébe is sok eklektikus elemet vegyít. Mind ő, mint követői számos helyen hivatkoznak Juan Huartere, Descartes-ra, H. of Cherburyre. (Lásd fentebb 20., 22., 28., 30. jegyzet.) E filozófusok, köztudott, velünk született eszméken a vallási eszméket, isten eszméjét értették, és a

<sup>58</sup> В. А. Звегинцев: Язык и общественный опыт. Уо. Jelzett kiad. Abban azonban nem érthetünk egyet a szerzővel, hogy Chomsky nézetei kevésbé ellentmondásosak. (Lásd uo. Chomsky értékelését.). Igaz, az utóbbi filozófiai fejtegetéseiben kevésbé kategorikus, amint a nyelvi tényekkel kapcsolatos ítéleteiben is hajlékonyabb, de filozófiájuk azonos tőről fakad és egyformán ellentmondásos. Vö. Chomsky idézett (és idézendő) nyelvfilozófiai megállapításait.

<sup>59</sup> N. Stemmer: Some Aspects of Language Acquisition. A „Pragmatics of Natural Language” c. kötetben. Szerk.: Y. Bar-Hillel. Dordrecht 1971.

<sup>60</sup> В. А. Звегинцев, i. m.

<sup>61</sup> Idézi O. S. Ahmanova, i. m. 146. o.

velülnszületett eszméket istenbizonyítékként idézték.<sup>62</sup> Azt jelentené ez, hogy Chomsky és követői egyértelműen az idealista filozófia álláspontjára helyezkednek? Ha a velülnszületett eszméket az említett filozófusok által felfogott értelemben magyarázzák, akkor és annyiban igen. Chomskynál azonban a fogalom másfajta értelmezésével is találkozunk. Egy helyen pl.<sup>63</sup> azt olvashatjuk, hogy a nyelvvelsajátító mechanizmus belső struktúrájának kérdése analóg azzal: hogyan tanulmányozhatjuk azon velülnszületett elveket (innate principles), amelyek a madarakat képessé teszik a fészekrakás és az éneklés (song production) „tudományának” (knowledge) elsajátítására. Itt tehát a feltétlen reflex értelmében felfogott velülnszületettségéről van szó. (Az analógia persze téves, mert egyenlőségjelet tesz az állat veleszületett ösztöne és az ember képességei közé.) Chomsky e fogalom hasonló értelmezését adja: „Indokolt az a feltevés, hogy a nyelvi struktúra sajátos alapelvei biológiai adottak.”<sup>64</sup>

Arról is szó van uo., hogy az emberi agy szerkezetére a fejlődés során hatással volt a nyelv kialakulása. Chomsky e megállapításai helytállóak. Az anatómia pontosan leírja az emberi agy és más főemlősök agya közti különbséget.<sup>65</sup>

Chomsky tehát az általa is említett nyomon (az emberi agy struktúrája és a beszéd-képesség összefüggése) eljuthatott volna a beszédképesség tudományos magyarázatához. Alig 20 oldallal később azonban ismét vitatható magyarázatokat idéz, Weinsteinét: „A Gondviselés rendelete volt, hogy a csecsemő tudata rendelkezék minden tudomány csíráival. Ha nem így lenne, aligha sajátíthatnánk el e tudományokat.”<sup>66</sup> És Peirce-ét: „Az ember tudata a maga természetes alkalmazkodása folytán képes bizonyos helyes elméletek létrehozására . . . Ha az ember nem rendelkezék ezen alkalmazkodó tudat adományával, semmilyen tudás megszerzésére sem lett volna képes.”<sup>67</sup>

Itt már nemcsak arról van szó, hogy a nyelvi eszmék velülnszületettek, hanem arról is, hogy a gondviselés rendelkezése folytán a csecsemő agyában már ott van minden tudomány csírája, és az emberi tudat azon veleszületett képessége, hogy elképzeli a helyes tudományokat. Chomsky elfogadja a velülnszületett eszmék Peirce „továbbfejlesztette” változatát is, miszerint nemcsak az ember, hanem az állatok is rendelkeznek az a priori helyes ítéletalkotás képességével: „Nem gondolhatjuk komolyan, hogy minden kiköltött kiscsibe végigkotorász [keresgél] minden lehetséges elméleten, míg végre rátalál a helyes gondolatra, hogy felcsipegessen valamit és megegye.”<sup>68</sup> És Chomsky (uo.) e kommentárt fűzi hozzá: „Senki sem tette magáévá Peirce felszólítását egy olyan szillogisztikus elmélet kidolgozására, amelynek segítségével leírhatók a lehetséges hipotéziseket és ezek bizonyos sorrendben való kifejtését meghatározó [körülhatároló] elvek.”

Azon lehetséges hipotézisekről van szó, amelyeket Chomskyék szerint a gyermek veleszületett képességeinél fogva az adott nyelvre vonatkozólag (vagy amelyeket bár-

<sup>62</sup> Vö. M. Rozentál–P. Jugyin szerk.: *Filozófiai lexikon*. Budapest 1953, 134. o.

<sup>63</sup> N. Chomsky: *Recent Contributions to the Theory of Innate Ideas*. A „*The Philosophy of Language*” c. kötetben. Jelzett kiad., 122. o.

<sup>64</sup> N. Chomsky: *Problems of Knowledge and Freedom*. London 1972, 18. o.

<sup>65</sup> Vö. N. Geschwind: *Az agy fejlődése és a nyelv kialakulása. A nyelv keletkezése* c. kötetben. Szerk.: Papp Mária. Budapest 1974.

<sup>66</sup> N. Chomsky: *Problems of Knowledge and Freedom*. Jelzett kiad., 45. o.

<sup>67</sup> Uo.

<sup>68</sup> N. Chomsky: *Language and Mind*. Jelzett kiad., 79. o. (Idézi Peirce-t.)

milyen más ismereteket, viselkedést elsajátító bármilyen lény) felállít. Az erre való képességet akarja a szerző Peirce bizarr tételével igazolni.

Megjegyzendő végül, hogy az általa konstruált elméletet Chomsky maga sem tartja a nyelvi képesség és készség kielégítő magyarázatának. Nyelvfilozófiája megalapozására és igazolására szánt egyik főművét ezzel zárja: „Teljes titok borítja azokat a folyamatokat, amelyek eredményeként az emberi tudat elérte jelenlegi összetettségét és velülnszületett organizációjának sajátos formáját.”<sup>69</sup>

Agnoszticizmusának forrása eklekticizmusában keresendő: abban, hogy az ember magasabbrendű szellemi képességeit hol az állatok idegrendszerének hasonlatára magyarázza (a beszédképesség hasonlít az énekesmadarak éneklőképességére, ill. azonos diszpozíciók tesznek képessé mindkettőre), hol pedig az innátizmusra való hivatkozással. Mindkét magyarázat logikai és filozófiai ellentmondásokhoz vezet. Ezeket elkerülendő, az eklektikus nyelvfilozófus az agnoszticizmusba menekül. Holott más kiút is van: annak figyelembevételre, elismerésre, *hogy az ember szóban forgó képességei az ember társadalmisága és a munka eredményeként alakultak ki.*

A materialista embertudományokban (lélektan, ismeretelmélet, embertan stb.) nincs szó „teljes titokról” az ember magasabbrendű képességeinek kialakulásában. Az igaz, hogy a tudomány ma még nem ismeri e képességek minden örökléstani vonatkozását, agyfiziológiai korrelátumát. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az idealista filozófiához kell magyarázatért folyamodnunk. Chomskyék pedig ezt látszanak tenni. Ezért egészítettem ki a fentebb mondottakkal azon – egyébként általában helytálló – megállapításokat, amelyeket a hazai szakirodalomban a generatív nyelvfilozófiáról olvastam.

### III. ÖSSZEFOGLALÁS

A Chomsky-féle generatív nyelvelmélet nemcsak nyelvtudományi és tudományközi (nyelv- és beszédlélektani, nyelvlogikai, örökléstani stb.) kérdésekben sarkall elmélyültebb gondolkodásra, hanem számos tételének burkoltan vagy kimondottan világnézeti természeténél, bölcséleti jellegénél, harciasságánál fogva filozófiai töprengésre is serkent, polémiára készítet. Egyik legvitatottabb, „legtömegebben” filozofikus tétele a nyelvi képesség (kompetencia), annak értelmezése, a velülnszületett nyelvi kategóriák fogalma. E tétel alapvetően 2 feltevésre épül: a) a tökéletes nyelvi struktúra sohasem jelenik meg a maga tiszta formájában, a fizikailag realizált (kimondott, leírt) beszédműben, a mondatban vagy annál nagyobb egységben, tehát empirikus úton a nyelvi szabályok nem tanulhatók meg; b) az ember anyanyelvét rövid idő alatt (5–6 éves korra) elsajátítja. Mindkét feltevés cáfolható: 1. az ún. elemi (név-

szó + ige vagy névszó + ige + névszó struktúrájú) mondat felszíni szerkezetében a mélyszerkezet elég tisztán jelenik meg; a nyelv nem kizárólag hiányos, „szegényes” és „silány” (szerkezetű) mondatokban funkcionál; 2. a gyermek 6 éves korára a nyelvnek csak az alapjait sajátítja el; a nyelvésajátítás az egyén egész élete folyamán tart; a felnőtt sem ismeri a nyelvet annak teljességében; csak annyit sajátít el belőle, amennyire társadalmisága (a társadalomban elfoglalt helye, képzettsége, foglalkozása stb.) szempontjából szüksége van; a nyelv a maga totalitásában csak az adott nyelvközösség tudatában él; 3. a nyelv mondatai mindig valamely kontextusban, szituációban funkcionálnak, a szerkezetileg nem teljes mondat jelentését a gyermek is ezek alapján fogja fel; 4. az egyén nyelvi készség szintje (kompetenciája) a hagyományos tanulásemlétek (pl. a feltételesreflex-elmélet) alapján megmagyarázható;

<sup>69</sup> Uo. 83. (N. Chomsky, 1968.)

5. a velükn született nyelvi eszmék (kategóriák) tételezésére tehát nincs szükség. A nyelvi képesség chomskyi értelmezése eklektikus: ismeretelméleti, örökléstani stb. fogalmak egyvelege. Ha a fogalmat a racionalista filozófusok általi értelmezésben fogjuk fel, akkor az ebből folyó filozófiai konklúziót is elfogadtuk, amely a Katz-féle szélsőséges állásponthoz vezet. Írásom a generatív nyelvelméletnek a 70-es évek elejére kialakult gondolatrendszerére való reflexió. Chomsky nyelvsemlélete azóta sok tekintetben megváltozott:

kidolgozta pl. az ún. nyomelméletet. Nyelvfilozófiája azonban, amennyire N. Chomsky, *Knowledge of Language (Language, Mind, and Knowledge)*. Szerk. K. Gunderson. Minneapolis, 1975) alapján meg lehet ítélni, nem sokat változott. Pedig nyelvelméletének, amelyhez nyelvfilozófiája kapcsolódik, legtöbb tétele nem állta ki a nyelvi tényekkel való szembesítés, a tudományos vizsgálat próbáját. Ellenfelei a rendszernek csaknem minden tételét megkérdőjelezték. A vitákban elméletek és ellenelméletek születtek.

## SUMMARY

*István Szabó: Philosophy of Language and the Generative Theory of Language*

Not only does Chomsky's generative theory make one think more deeply about linguistic and interdisciplinary (psycholinguistic, logico-linguistic, genetic etc.) problems, but, in virtue of overtly or covertly ideological, philosophical nature of many of its tenets, by virtue of its militancy, it stimulates philosophical pondering and prompts the reader to argue with it. The thesis concerning linguistic competence and the concomitant tenet positing innate linguistic categories and concepts are philosophically the most „concentrated”, and hence the most controversial, points. These theses are based on two assumptions, viz., a) that perfect grammatical structure never manifests itself in its pure form in physically realised sentences, uttered or written, or in larger units, and b) that the native speaker masters his language within a very short timespan (by the age of 5 or 6). Both tenets are falsifiable (refutable): 1. in kernel sentences the deep structure manifests itself in a quite clear form; language, after all, does not function only in structurally „impoverished”, „meager”, and „degenerate” utterances; 2. the child learns only the basic rules of his language by the age of six, for language learning is a long process going on for the whole of man's life; not even the adult speaker knows his native tongue in its totality; he will master only so much of it as he, a social being, needs and has to (his place in the social division of labour, his qualification, occupation, his interests etc. being determining factors); a language in its totality exists only in the whole language community; 3. the sentences of a language always function in contexts, situations, thus structurally incomplete sentences can be,

and are, interpreted without recourse to the mystical innate ideas; 4. linguistic competence, then, can be explained on the basis of traditional learning theories (e.g., the conditioned stimulus theory), which is not a denial of the role of various forms and levels of abstract generalisations and deductions in learning strategies and scientific reasoning; the point we want to make is that 5 the thesis of inborn linguistic concepts is psychologically invalid and philosophically untenable. The only acceptable interpretation of linguistic competence from the materialist's point of view is viewing it as an equivalent of man's disposition to learn language; but we ought not to, as some language philosophers do, substitute arbitrarily one term for another if we are to avoid terminological confusion. Chomsky's theory under discussion is an eclectic theory: a mixture of epistemological, genetic, and other concepts. If his thesis is conceived of according to its interpretation in rationalist philosophy (cf. quotations and footnotes 11, 12, 13, 17), that will inevitably lead to the extreme views of J. J. Katz (cf. quotations and footnotes 11 c, 15, 30, 31, 35, 36) and to conclusions incompatible with materialist philosophy.

Some words concerning the timeliness of this critique are in order here. The present paper is a reflexion on the generative theory in its form outlined by Chomsky and his followers by the early seventies. His linguistic views have since changed (cf. his trace theory), not so his views on epistemology of language acquisition, as far as can be judged by Chomsky, *Knowledge of Language (Language, Mind, and Knowledge)*. Ed. K. Gunderson. Minneapolis, 1975). Most of the linguistic

tenets, though, to which his philosophical views are closely related, have not withstood „confrontation” with linguistic facts or the test of scientific scrutiny. His opponents have queried most of his original theses (or he has changed them himself). New theories have sprung up in the course of debates and controversies (generative semantics, case grammar, stratificational linguistics, the theory of presuppositions, the speech act theory and so forth), there has also been an upsurge in research work in the field of theoretical linguistics. Generative grammar, born in the controversy with behaviorism and taxonomic grammar, has thus itself been outdone and transcended by theories brought forth by itself (some of its ele-

ments being related and incorporated into them) – the linguistics of the past 3 decades or so is a vivid manifestation of the dialectical development of thought and ideas in this respect – and, in this sense, in having a productive influence, a revolutionising effect on linguistic thinking, generative grammar has undoubtedly been a positive phenomenon in linguistics. The theories opposing it have discovered a great many rules and laws (so has generative grammar itself) and have thus contributed to a deeper understanding of language, this miraculous product of Nature, and by so doing, to a better understanding of Man himself.

## T Á J É K O Z Ó D Á S

### MUNKAHIPOTÉZISEK A MUNKAESZTÉTIKARÓL \* (A munkaesztétika tárgyának alapjai)

FUKÁSZ GYÖRGY

A munkaelmélet, valamint a marxizmus–leninizmus esztétikai elmélete *metszéspontjában* keresve a munkaesztétika helyét, elméleti és gyakorlati jelentőségét (társadalmi, gazdasági, politikai, ideológiai, kulturális funkcióját véve alapul), fejtem ki a következőkben azokat az alaptendenciákat, amelyekkel a munkaesztétika lényegét meghatározhatjuk. A munkaesztétika *bonyolult viszonyok szövevénye*. Ezek közül kell kiemelni, illetve egymáshoz való viszonyukban is tanulmányozni a *főbb elemeket*. Kísérletet teszünk ezen az alapon a munkaesztétika problémáinak kifejtésére. Így jutunk el a munkaesztétika mint tudományos diszciplína *jellegének* körvonalazásához.

Már elnevezéséből kitűnik, hogy vizsgált problémáinkat Lukács György művészetén túli rétegeket feltáró esztétikum-koncepciója szerint soroljuk az *esztétika* körébe, sajátos esztétikai tudományágként. Ez már magában is kötelez: arra ösztönzi a kutatót, hogy esztétikai szempontból értékelje a vizsgált anyagot, szelektálja a problémákat, tapasztalatokat, arra törekedve, hogy egy magasabb általánosítást valósítson meg a munkaesztétikai megközelítésmódban.

A munkaesztétikának a tartalmát vizsgálva a fő feladat abban fogalmazható meg, hogy miképpen foglalhatjuk össze azon bonyolult viszonyokat, amelyek összességükben ennek a tudományterületnek a leglényegesebb *elemeit* alkotják. Megítélésünk szerint a munka tudományos elemzése alapján kell feltárni azokat az elemeket, amelyek alkalmasak a filozófiai-esztétikai értelmezésre. Ily módon a munkaesztétika fő elemeit – a munka és a munkatevékenység természetének megfelelően – a következő főbb területeken találhatjuk meg:

a) Az esztétikum léte, érvényesülése *magában a munkában, a munkafolyamatban*: a munka esztétikai minősége, esztétikai értékek megtestesülése a munkában mint tevékenységben – azaz az ember legalapvetőbb, legátfogóbb tevékenységfajtájában.

b) Az esztétikum érvényesülése a *munka környezetében*. A munka környezetét összetettségében kell érteni: a munka megszervezettségének üzemi-munkahelyi viszonyaiban, a munka technikai felszereltségében megvalósuló, s ennek esztétikai értékeket hordozó területétől kiindulva a munka emberi-társadalmi környezetéig. Beleértjük ebbe a „környezetbe” a hagyományos ergonómiai problémákon – szín, hang, zaj stb. – kívül a környezetvédelem munkahelyi környezetet érintő problémáit, a munka emberi környezetét, az emberi viszonyokat is a munkában, a munkahelyen.

c) Ez utóbbi mozzanatok nyomán elindulva a munkaesztétika fontos területeként kell tekinteni a munka során keletkező *emberi viszonyok esztétikumát*, azaz a munkafolyamat

\*E tanulmány egy készülő kötet egyik fejezete.

során keletkező emberek közti kapcsolatok, munkakapcsolatok esztétikai minőségét, értékét.

d) A munkaesztétika legtermészetesebb rétege emellett az a terület – s ezt tekintik általában munkaesztétikai jelentőségű problémának –, amely a *munka termékének esztétikumát* illeti. A munka esztétikai vonatkozásai közül érthető módon kiemelkednek azok a vonások, amelyek a munka produktumának esztétikai vonásait érintik, s éppen erre utal az ipari formatervezés, a design azzal, hogy a termék eladhatósága, minőségi mutatói szempontjából irányadó jelentőségű esztétikumot hangsúlyozza.

d) A munkaesztétika lényeges eleme az emberi viszonyoknak egyik sajátos területe – s ezért is emeljük ki a tárgyalt c) pontból önállósítva ezt az elemet –, nevezetesen a munka és az ember közti kapcsolat foka, jellege. A munka és az ember közti viszony összegezve úgy fogalmazható meg, mint az *ember viszonya a munkához*, s az ebben megtestesülő esztétikai vonások ismét sajátos módon jelentkeznek, s ugyancsak esztétikai megítélést érdemelnek. Akkor is esztétikainak kell tekinteni ezt a megítélést, ha ugyanakkor nem feledkezünk meg az esztétikai vonásoknak a munkához való viszonyban megnyilvánuló etikai, politikai, világnézeti oldaláról, értékeiről sem. Ezeknek az etikai, politikai, világnézeti értékeknek lényeges hordozója lehet éppen a munkához való emberi viszony által tartalmazott esztétikai érték, amely egyszersmind az adott társadalom lényegét is kifejezi.

A munkaesztétika fogalmának a tartalmát kifejtve természetesen még számos további elemre kell utalni. Mégis úgy véljük, hogy a felsorolt öt elem képezi a munkaesztétika mint tudomány legfőbb területét, s ezeket kell egybeötvözni a munkaesztétika tárgyát kutatva. *Ezen elemek, s az ezek közti bonyolult viszonyok alkotják ugyanis azt a specifikus tárgyat, amivel a munkaesztétikai kutatásoknak foglalkozniuk kell*, feltárva sajátos eszközeikkel (mindenekelőtt filozófiai, esztétikai eszközökkel, de nem feledkezve meg a további tudományterületek hozzájárulásáról sem e kutatások érdekében) a munka esztétikai értelmét, minőségét, értékeit.

Már az előző, vázlatos felsorolásból is kitűnt, hogy nem tekinthetjük megfelelő munkaesztétikai megközelítésnek azt a felfogást, amely a problémát csupán a munka termékének esztétikus voltára korlátozza, csak a produktum oldaláról közelítve meg a munka esztétikumát. A munka terméke az összegző végtermék, amely magába sűríti a munka esztétikumának valamennyi elemét, kifejezi az esztétikai mozzanatokat. Valamennyi tényezőt képes egybeintegrálni, amelyek a munka különféle területein esztétikai értelemben értékelhetőek. Ennek ellenére sem lehet megfelelő az a felfogás, amely a végtermékről kíván visszakövetkeztetni a folyamat egészére, megfelelkezve éppen a munka, a munkatevékenység egészének folyamatáról, a munkaesztétikumában megjelenő folyamat totalitásáról. Ezért minősíthetjük általában szűk körűnek, egyoldalúnak azokat a munkaesztétikai kísérleteket, amelyek e problémát csak az ipari formatervezés oldaláról közelítik meg. A design számos alapvető problémát tartalmaz a munkaesztétika területén, s nagy szerepe volt – és van – kidolgozásában, annak ösztönzésében. Mégsem elég a problémát a „technikai esztétikára”, „ipari esztétikára” redukálni, mintha mellőzhetőek lennének a munka alapvető tartalmi, *emberi* oldalai, s csupán *tárgyi* oldalai érdemelnének figyelmet a munkaesztétika feltárásában. Sőt, a munka emberi oldalának primátusát hangsúlyozzuk, az előbb bírált redukált felfogásban kifejezésre jutó nézettel szemben, amely a tárgyi oldalt hangsúlyozza: a munkaesztétika elsősorban az emberi oldal szempontjából ígér termékeny területet mind a tudomány, mind a munka gyakorlata számára.

Az esztétikumot — s így a munkában megtestesülő esztétikumot is — az emberhez való viszonyban tárgyaljuk, az „esztétikum sajátossága” (Lukács Gy.)<sup>1</sup> nem választható el az embertől, s ez a sajátosság egyáltalán nem korlátozható a művészet antropomorfitására. Éppen ezt a művészetten túli érvényű esztétikumot kívánjuk az emberhez való kapcsolat oldaláról megragadni, s ezért látjuk szükségesnek a munkaesztétikát is antropomorfitásában jellemezni.

A munkaesztétikának a munka terméke esztétikai értékelésére való redukálásával szemben ugyancsak alapvető kifogást kell emelnünk abból a megközelítésből is, hogy a munkában rejlő esztétikumot elsődlegesen *nem a munkán kívül* kell keresnünk — nem a munka tárgyasult termékében, abban az eredményben, amelyben természetesen megjelenik a munkát végző ember minden erőfeszítése; az ember beleépíti magát, tehetségét, esztétikai igényeit-szükségeit is termékébe. Az esztétikum a munkában a szó legszorosabb értelmében elsősorban, elsődlegesen *magában a munkában, belsőlegesen* valósul meg. A munkaesztétika területeinek ez a strukturált megközelítése nem véletlenül kezdődött azzal az elemmel, amely a *munka folyamatát* jelenti. A sorrend első szintjére emelt munkatevékenység, munkafolyamat kifejezi a munkaesztétika építményében elfoglalt helyét is, elsődleges jelentőségét hangsúlyozva.

Az eddig kifejtettekből érthető, hogy a munkafolyamat esztétikuma jelenti a vezető elemet a munkaesztétikában, olyan megközelítéssel szemben is, amilyent például az ergonómiai munkaesztétikai vizsgálódás képviselhet, amely — érthető módon — a munka környezetét állítja előtérbe, s a munka feltételeinek az esztétikus voltát hangsúlyozza. A munkafeltételek esztétikai értékei másodlagos jelentőségűek a munkafolyamat esztétikumának elsődleges voltához képest.

*Amikor a munkaesztétika tárgyát összefoglalva a legfőbb elemek rendszerét igyekszünk kialakítani, mindenekelőtt a nagyságrendi eltéréseket emeljük ki, hangsúlyozva a kapcsolatrendszerben a meghatározó tényezőket. Ezek segítségével kell majd megrajzolni a munkaesztétika reális építményét.* A prioritások megfogalmazása, az elsődleges, meghatározó mozzanat kiemelése természetesen nem szoríthatja háttérbe a további elemek kiemelését, helyüket, jelentőségüknek megállapítását, a rendszerbe való beépítettségük tisztázását. A munkaesztétika rendszerének felépítése során azokat a mozzanatokot kell keresnünk, amelyek a munkában, a munkához kapcsolódó alapvető esztétikai jelenségeket megmutatják. De ezen mozzanatok összegyűjtése mellett további erőfeszítésekre van szükség ezeknek a munkaesztétika tárgya egységes rendszerébe való beépítésére. Ugyanis a felsorolt elemek nem csupán egymás mellett léteznek, hanem egymáshoz való kapcsolataikban is. S éppen ezek a kapcsolatok, a munkaesztétikában vizsgálandó mozzanatok közötti dialektikus kölcsönhatások segítenek a munka esztétikai oldalának minél teljesebb feltárásában. A kölcsönhatások természetének vizsgálata ad alapot ahhoz, hogy a munka a maga teljességében bekapcsolódjék az esztétikai vonások megvilágításába. Ez ad lehetőséget ahhoz, hogy a munka esztétikájából ne szoruljanak ki méltánytalanul, igazságtalanul olyan mozzanatok, amelyek a teljesség mellőzéséből következnének, indokolatlanul leszűkítve a munka esztétikáját egyes munkafajtákra. Ellenkezőleg: *a munka mint totalitás* értelmezése kulcsot ad a munkának minden fajtájában megjelenő esztétikum feltárásához, s ez arra kötelez, hogy megkeressük az esztétikai tartalmat a munka egészében.

<sup>1</sup> Vö. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. I–II. köt., Akadémiai Kiadó, Budapest 1965.

Amennyire lényeges metodológiai elv a munkaesztétika tárgya értelmezésében a munka totalitásának alapulvétele, legalább annyira fontos az *esztétikum sokrétiségének, összetettségének* figyelembevétele. Nem engedhetjük meg, hogy ez a sokrétőség egysíkúvá váljék, s azonosuljon az esztétikumban nagy jelentőségű vonással, a *szépséggel*. Bármennyire is alapvető jelentőségű a szépség a munkában – s a reá épülő munka-öröm –, mégsem tekinthetjük azonosnak a munka esztétikumával. Tovább kell kutatni az esztétikai vonások totalitásának értelmében a munka esztétikumának fő területeit, s ez a sokrétőség, összetettség az esztétikum értelmezésében kutatásaink kiinduló bázisát jelenti, lényeges metodológiai alapulvételet.

Csupán a kereteket jelezhetjük a munkaesztétika rendszere felépítéséhez, s a nagyigényű kifejezést: „a munkaesztétika tárgya” talán ezzel szelidíthetjük reális értékére. Ahelyett, hogy a tárgy fogalmára, s ezzel kifejtésére összpontosítanánk erőfeszítéseinket – ez valószínűleg jóval távolabbi idő tudományos feladata –, a munka esztétikája alapvető területeit kívánjuk részletesebben jellemezni, illetve fényt deríteni a munkaesztétika alapvető területeire.

\*

*A munkaesztétika fogalmának* pontosítása, valamint a *munkaesztétika tárgyának* a további kutatásokban történő kifejtése *nem sok eddigi* anyagra, kutatási eredményre építhet. Ezek közül csak utalni kívánunk a szovjet esztétikai írásokban megtalálható egyes elemekre, amelyek láthatóan nem a munkaesztétika szempontjából, hanem más problémák kifejtése kapcsán adnak kiindulópontokat e kérdés tisztázásához.

Viszonylag korai, 1968-ban keletkezett írásában Jedorov, A. G.<sup>2</sup> a munkaesztétika kifejezést eléggé skeptikusan használja. „A munka esztétikája a marxista–leninista esztétika alkotó eleme” – írja, s ezzel helyesen építi bele a munkaesztétikát a marxista esztétika egész rendszerébe. Ez az elhelyezés valószínűleg nem is válthat ki vitát, hiszen már nevében is esztétikának minősíti: a munkaesztétika valóban esztétikai tudományterület. De ez az elhelyezés úgy folytatódik, hogy a marxista esztétika alkotó elemeként értékelt munkaesztétikát „üres hangnak” nevezi: „... a valósághoz való esztétikai viszony általános törvényszerűségein kívül azonban pusztán csak üres hang. Ezzel egyidejűleg a munka esztétikája a marxista–leninista esztétika *specifikus szférája*. Tanulmányozza az esztétikai érzékelés keletkezését és fejlődését, megjelenésének formáit és specifikumait, a munkából keletkezve; itt a tudományos-technikai alkotás annyira szorosan kapcsolatos az esztétikai képességekkel, hogy egyiket a másiktól praktikusán elválasztani lehetetlen.”

A munkaesztétika kapcsolata az általános esztétikához, annak alkotó elemeként, valamint annak specifikus részeként teljesen indokolt, jogos. Igaz, hogy nem szabad kivonni a munkaesztétikát az általános esztétika által feltárt törvényszerűségek köréből, érvényességük hatása alól. A specifikumok a munkához való kapcsolódásból keletkeznek: ez a talaja az esztétikum adott területének, a munka oldaláról jelentkező esztétikai kérdésként.

<sup>2</sup>Jedorov, A. G.: Termelés, tudományos-technikai alkotás és esztétika. *Voproszi tyehnyicseszkoj esztyetyiki*. 1. sz. Moszkva 1968, 12. o.

A munkaesztétika fogalmát Novikova, L. J.<sup>3</sup> könyvében is megtaláljuk, ezzel még másutt is foglalkozunk tanulmányunkban. Novikova szerint „a munka esztétika az esztétikai tevékenység specifikumát tanulmányozza az anyagi termelés rendszerében, az esztétikai viszonyt a munkához és termékeinek esztétikai értékét, amelyek rányomják bélyegüket a társadalom anyagi kultúrájára, a munka szerepét az esztétikai érzékelés formálásában és fejlődésében és a társadalom esztétikai kultúrája egészében.” Az előzőekben ismertetett munkaesztétika-koncepcióhoz képest Novikova a társadalom anyagi kultúrája elemét kapcsolta be a vizsgálódásba.

A „termelési esztétika” körénél azonban a munkaesztétika tartalmát tágabban kell értelmezni, az anyagi termelés, s benne a fizikai munkatevékenység mellett a szellemi tevékenység mint a munka esztétikumát sem hagyva figyelmen kívül. Amennyire tévesnek kell tekinteni a munkaesztétikának a szellemi munkatevékenységre való szűkítését, legalább annyira téves a szellemi tevékenység ebből való kikapcsolása. Marx az „összmunka” megfogalmazásával adta meg a reális keretet a munkaesztétika tárgyaként vizsgálandó munkának az elméleti és gyakorlati tevékenység számára egyaránt használható köre megállapításához. Novikova megközelítése tartalmaz számos fontos elemet, így az esztétikai viszonyt a munkához, a termékek esztétikai értékét, a munka szerepét az esztétikai érzékelés formálásában, fejlődésében, a társadalom esztétikai kultúrája fejlődését. De a munka esztétikájának körét még ennél is szélesebben kell keresni, s ezért találjuk túlságosan korlátozottnak azt a felfogást, amelyből például kiesnek az emberi kapcsolatok, a társadalom egész kultúrája (nemcsak anyagi kultúrája).

#### a) MUNKA, MUNKATEVÉKENYSÉG A MUNKA FOLYAMATA AZ ESZTÉTIKA FÉNYÉBEN

A munkaesztétikai kutatások feladata mindenekelőtt abban van, hogy tisztázza, feltárja az esztétikum létét, jelenlétét, hatását magában a *munkában*, a *munkatevékenységben*, a munkatevékenységnek a folyamatában.

Marx a munka fogalmának, természetének a feltárásával, a munka jellegének, szerkezetének, tartalmának a jellemzésével megadta a kiindulópontokat a kutatóknak, amelyeket tanulmányozni kell a munkában rejlő esztétikai vonások feltárásához; egyben az esztétikumnak a munka, a termelés marxi értelmezése keretei nyomán bonthatjuk ki az e területen a munkaesztétika számára adódó elemeit. A „szépség törvényei szerint alakító” ember termelőtevékenységében, munkavégzésében esztétikailag releváns tevékenységet folytat, s ennek jegyében érdemel figyelmet itt az esztétikum megjelenése.

A munka a Marx által kifejtett *konkrét történeti meghatározottságában* válik alkalmassá e kapcsolatok tisztázására. A munka fogalma mellett ezért konkrét feltételei általi meghatározottsága vonatkozásában jelzi az esztétikai problémákat, s éppen ebben jelent fontos kiindulópontot Marx munkaelmélete, amely a munka általános filozófiai értelmének feltárásán, tisztázásán túl megoldotta a munka konkrét történeti viszonyok által kialakított képletének a megfejtését is. Marx a munka kizsákmányolt voltának a feltárá-

<sup>3</sup> Vö. Novikova, L. J.: Művészet és munka. Moszkva 1974, Viszsaja skola. 17. o.

<sup>4</sup> Vö. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest 1962, 50. o.

sával mutatta be azokat a torzulásokat, amelyek a munka testén bekövetkeztek, s amelyek keresztetik a munka fogalmából következő igényt, hogy az ember törekedjék a „szépség törvényei szerint alakítani”, azaz a munka esztétikuma által vezérelten termelni, munkát végezni. A kizsákmányolt, elnyomott munka is az emberi lényeg realizálásának alapját jelenti, de a kizsákmányoltság folytán eltorzult képlet, hiszen ennek folyománya-ként kerül szembe az ember munkájával.

Milyen tényezőket kell figyelembe venni akkor, amikor a munka mint az ember lényeg-megvalósító tevékenysége esztétikai természetű érvényesülésének akadályait történetiségükben vizsgáljuk, olyan akadályokként, amelyek a munka kizsákmányolt voltából fakadnak?

A munka olyan ellentmondásai a munkát keresztetző alapvető *társadalmi ellentmondások*, amelyek a kizsákmányolás következtében keletkeztek, de relatíve önálló életet is élnek, s a munka deformálódását okozzák. Elsősorban a *szellemi és fizikai munka* közötti társadalmi ellentmondás keletkezése, léte érdemel figyelmet e vonatkozásban, hiszen a munka kizsákmányolt voltának egyik legjellegzetesebb következménye jut ebben kifejezésre, betetőzve a nagy társadalmi munkamegosztások sorát. A szellemi és fizikai munka közötti társadalmi ellentmondás a maga teljességében szembenáll a munka szépségének, valamint általában a munkában rejlő esztétikumnak az érvényesülésével, s még inkább ezen esztétikum felismerésével, az esztétikai minőségek tudatosulásával, értékévé válásával, az érték orientációjával. Ezért kiemeljük ezen *ellentmondás alaprétegeinek*<sup>5</sup> hatását, mindenekelőtt magában a munkában, a munka folyamatában a szellemi és fizikai munka közötti szakadék keletkezéseként: a munka maga válik ellentmondásossá, s ez az ellentmondásosság eltakarja a munka valódi tartalmát, lényegét, funkcióját. Ez vezeti a munkát végző embert munkájával való szembekerülésre, minthogy a munka ezen az úton válik külső társadalmi kényszerre<sup>6</sup> (gazdaságon kívüli, valamint gazdasági kényszerre), ez keresztetzi a munkában rejlő esztétikai vonások feltárulását, érvényesülését. Ezen az alapon szorul háttérbe a munka iránti szükséglet, ami az ember lényegéből fakad, az ember nembelisége realizálásának alapfeltételeként.

A munka esztétikai vonásainak érvényesülését keresztetzi továbbá a kizsákmányolásból, valamint a kizsákmányoló típusú munkamegosztásból fakadó, az ezen munkamegosztás-típusban kényszerűen elfoglalt helyet kifejező *elidegenedés* is. Az ember elidegenedett állapotát — ami mindenekelőtt a munka termékétől, a munkafolyamattól, az emberi viszonyoktól, az embernek önmagától való elidegenedtségben jut kifejezésre,<sup>7</sup> s elsősorban a munka szférájára vonatkozik, akkor is, ha innen kisugárzik, s az emberi létezés minden területét, a politikai, kulturális, ideológiai területeket is befolyása alá vonja — a munka tekintetében kell értékelni. Marx a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban éppen ezen az alapon fejti meg az elidegenedtség értelmét, e területen keresve legfőbb tápláló forrásait, s így nyújt szilárd kiindulópontokat annak a megállapításához, hogy konkrét-történeti viszonyok között vizsgálva a munka helyzetét, jellegét, mennyire adódik

<sup>5</sup> Vö. korábbi munkánkban kifejtettekkel. Fukász György: *A munka filozófiája*. Kossuth, Budapest 1965. E könyv tartalmazza véleményünket a szellemi és fizikai munka közötti társadalmi ellentmondás lényegéről, tartalmáról, szerkezetéről.

<sup>6</sup> Vö. Fukász György: *Az ember és a munka*. Kossuth, Budapest 1972. E kötet tartalmazza a munka szükséglete, valamint a munka külső társadalmi kényszere értelmezését.

<sup>7</sup> Vö. Marx, i. m. 51–53. o.

lehetőség a munkában rejlő esztétikai mozzanatok feltárására, ezek nyilvánvalóságának megítélésére, a munka „szépség szerint való alakítása” érvényesülésére? A marxi munkaelmélet ezen alaptételeit felidézve vitathatatlan tény, hogy a munka esztétikumának érvényesülése nem történik zavartalanul, s nem általában, mindenfajta konkrét-történeti formájában érinti a munkát, hanem csakis a *munka szabad megnyilvánulásának természetéhez* kötődik. A munka esztétikuma szabad érvényesüléséhez, feltárulásához a kiindulópontokat a munka elidegenedtségének visszavétele, megszüntetése teremti meg, azaz a munka szabadságának megérlelődésével, a kizsákmányolás felszámolására építve nyílnak meg a lehetőségek a munka esztétikuma felszínre kerüléséhez. Így válik a munka az ember szabad élettevékenységévé, az elidegenedtségtől megszabadult munkaként. S csakis ezzel válik nyilvánvalóvá a munka esztétikai oldala, csakis ez teremti meg a feltételeket – a társadalmi forradalom, a szocialista forradalom győzelmének nyomán, a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmában való történelmi ugrás eredményeképpen – ahhoz, hogy a munkában az esztétikum felszínre törhessen, s az ember szabad élettevékenységének törvényszerűsége szerint alkothasson, munkáját, termelőtevékenységét is a szépség törvényszerűségei érvényesülése jegyében végezhesse.

A munka kizsákmányolás által eltorzított természetéből fakadó korlátokat jelezve, s ezek elhárításában a szocializmus-kommunizmus társadalmának szerepét hangsúlyozva, ugyanakkor nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a kizsákmányolás viszonyai sem oltják ki teljesen a munka esztétikumának létét, hatását. Igaz, csak korlátozottan, deformálódott módon jut érvényre, de nem ismeretlen a munka szépségének, örömeinek esztétikum-hordozó szerepe ebben a társadalmi szituációban sem; tehát a munka kizsákmányolt volta sem olthatja ki teljesen a munka esztétikai vonásait. A munka lényegéből fakad ez a következmény: minden munka lényege, ember-teremtő, társadalom-teremtő mivoltából adódóan esztétikai értékeket is megvalósít. Így vezet vissza a munka történeti-konkrét vizsgálata igénye a munka mint olyan szférájához, a munka lényege, alaptermészete és az esztétikum közötti kapcsolatokhoz (pl. a céhbeli remeklés, a mestermunka).

Különösen fontos a munka és az esztétikum közötti kapcsolat felismerése és tudatos kiaknázása a munka olyan történeti helyzetében, amelyet a *tudomány, a technika* előrehaladása váltott ki, a tudományos technikai forradalom viszonyai között. Olyan helyzetet idézett elő a technika vívmányainak a munkába, a termelésbe való behatolása, amely a munka eredeti értelmének megértését zavarhatja, mintha a munka emberi-alkotó természete elhomályosodna a gépek bekapcsolása s a termelés automatizálása, komputerezése stb. nyomán.

A tudományos-technikai forradalom kibontakozása valóban elvileg új helyzetet teremtett, de még inkább fog teremteni – a munka világában. Új lehetőségeket hívott életre a munka alkotó természete kibontakozásához, miközben valóságos ellentmondásokat produkált a munka hagyományos szerkezetei terén. Szemben azokkal a véleményekkel, amelyek a munka „elgépiesedését” hangoztatják, az emberi viszonyok elgépiesedésétől, az ember személyiségének elszegényedésétől féltik a világot, a technika humanizált alkalmazása – s ez a technika szocialista jellegű alkalmazásának minősítő jegye – éppen az ember személyisége sokoldalú fejlődésének alapjaként használja fel a technika lehetőségeit, a munkát nem szegényítve, hanem gazdagítva, nem a munka esztétikumát sorvasztva, hanem éppen ellenkezőleg, a munka alkotó lehetőségeinek kibontásával olyan oldalakat tárva fel,

amelyek tovább bővítik az esztétikai értékek megjelenését mind a munkában, mind a munkához való viszonyban.

A munka, a munkatevékenység, s a munkafolyamat esztétikai mozzanatainak feltárásában ennek megfelelően úgy kell eljárni, hogy a munkát megalapozó *termelőerőket*, valamint a *termelési viszonyokat* egyaránt bekapcsoljuk a vizsgálódásba. Így válik nyilvánvalóvá, hogy a munka esztétikuma, ezen belül a munka szépsége és öröme mennyire szervesen kapcsolódik a termelőtevékenységben felhasználásra kerülő termelőerők jellegéhez, érettségéhez, s nemcsak a technikai termelőerők, a munkaeszközök, hanem a legdöntőbb termelőerő, az ember érettségéhez, személyiségének az esztétikumhoz való affinitásához is. A munkaeszközök szerepe a munka esztétikuma megítélésében már túlmutat magának a munkának esztétikai értékelésén, s a munka feltételeihez, környezetéhez vezet el, amivel később külön foglalkozunk. Itt azt kell kiemelnünk, hogy a munkaesztétika szempontjából fontos mozzanatként kell megítélni a termelési mód másik lényegi alkatelemét: a társadalom termelési viszonyait, amelyek kifejezik, megalapozzák a munka szépsége, esztétikuma alapvonásait. A termelési viszonyok objektív természetét alapul véve ugyanakkor megfelelő helyet kell juttatni a szubjektum szerepének is, amely az emberek közt a termelés során létrejött szükségszerű, akaratuktól független, a termelőerők jellegét kifejező viszonyokként szabad teret enged az ember tudati-emocionális megnyilvánulásának. Így válik lehetővé a termelési viszonyok fejlettségét kifejező módon a munka, a termelőtevékenység esztétikai oldalainak kibontakozása, s még inkább tudatosulása a társadalomban. A termelési viszonyok esztétikai értékelése további kutatások feladata. Egyik oldaluk, a munka során keletkező emberi viszonyok értékelése a következőkben még külön vizsgálat tárgya lesz.

A munkafolyamat, maga a munka mint az esztétikum hordozója megítélésében kiemelkedő fontosságú a munka *jellege* alakulása. A munka szocialista jellege, majd a kommunista típusú munka a maga összetettségében alkalmas arra, hogy a hozzá tapadó esztétikai vonásokat szabadon érvényre juttassa, s éppen a szocialista fejlődés nyomán keletkezett lehetőségek nyújtanak kedvező feltételeket az esztétikum napvilágra jutásához. Anélkül, hogy a munka szocialista jellege kibontakozását a maga teljes terjedelmében vizsgálánánk — még az esztétikum szempontjából sem —, csak utalunk olyan vonásaira, mint a szellemi és fizikai munka közti társadalmi ellentmondás fokozatos felszámolása, az ellentmondás megoldása a szellemi és a fizikai munka egybekapcsolódása révén (s nem a fizikai munka felszámolásával, amint tévesen vélik a megoldás irányaként). A szocialista jellegű munka kibontakozását, fejlődését egybe kell kapcsolni a munka elidegenedettsége fokozatos megszüntetésének folyamatával is.<sup>8</sup> Hosszú távon valósul meg a kizsákmányolás viszonyaiból fakadó ellentmondások megoldása, az elidegenedés visszavétele, s nem szabad ezt a folyamatot azonosítani a kizsákmányolásnak a forradalom révén történő felszámolásával. A szocialista forradalom az alap, amit semmi más nem pótolhat. De maga a forradalom győzelme nem hozza automatikusan magával a szocialista típusú munka teljes megvalósulását, hanem csak alapjait teremti meg. A szocialista típusú munka létrehozatalához politikai alapjai mellett meg kell teremteni gazdasági, technikai, kulturális alapjait is. Ez azonban hosszú folyamat, amely fokozatosan érleli meg a feltételeket a munka szocialista jellege által megalapozott új vonások mindenoldalú kibontakozásához.

<sup>8</sup> E kérdést részletesen vizsgáltuk *A munka filozófiája* c. könyvben.

Ennek során a szocialista munkára épülő esztétikai értékek is csak fokozatosan juthatnak érvényre, s nem egy csapásra, revelációként.

A munka szocialista jellegének rendkívül fontos, a munka esztétikai mozzanatai szempontjából alapvető fontosságú eleme a *munka alkotó jellegének* fokozatos érvényre juttatása. Az alkotó jellegű munka alkalmas arra, hogy a munka valódi emberi-társadalmi értelmét érvényesítse, napvilágra hozza. A munkában megtestesülő alkotói vonások teszik képessé az embert arra, hogy ezzel a fajta munkával azonosulni tudjon, ezt tekintse emberi lényege realizálása eszközeinek. A munka alkotó jellege révén válik reális perspektívává a munka elsőrendű életszükségletté válása. Nem minden munka egyformán, s nem mindenkinek egyformán válik elsőrendű életszükségletté. Éppen a munka alkotó jellegének érvényesülése az a kulcs, aminek megragadásával helyesen értelmezhetjük a munka perspektíváit. De ezen a közvetíten keresztül ugyanakkor a munka esztétikai vonásai is feltárulhatnak: éppen az alkotás, a munkában megtestesülő alkotás teszi lehetővé, hogy az ember alkotó életet éljen, és ehhez a feltételeket, körülményeket nem alapvető tevékenységén, munkáján kívül, hanem éppen annak keretei között találja meg. Ezért is fontos a munka alkotó jellegének pontos, átgondolt értelmezése,<sup>9</sup> a leegyszerűsítések elkerülése, hogy ezáltal feltárhassuk a munkában rejlő alkotás differenciált képére építve azokat a tendenciákat, amelyek esztétikai relevanciával is bírnak. A munka, s nem a munkával szembeni kompenzációs eszközök (például: a szabad idő stb.) jelentik az ember önmegvalósítását hordozó tevékenység alapjait. A munka alkotó jellegében kell a munkaesztétika megfejtésének egyik legfontosabb problémáját megjelölni, a munka minden területét, a szellemi és fizikai munkát, a technikai alkotást és más alkotó munkákat egyaránt belefoglalva a munka teljességébe, amely a legszélesebb alapját képezheti az alkotássá váló, válható munkáknak.

A munka alkotó jellege pontos értelmezése megint túlvezeti a kutatót — a munka és az esztétikum közti kapcsolatot keresve — azon a körön, amely a munka jellege szűkebb témáját érinti, s elvezet a termelési viszonyok, a társadalmi viszonyok szélesebb szférájához. A munka alkotó jellege alapján lehet reálisan, megalapozottan tanulmányozni a munkához való alkotó viszony, a munkához fűződő emberi kapcsolatok, a szocialista viszony sokrétű kérdéseit. Ezek a pontok választ adnak azokra a kérdésekre, amelyek a munka esztétikai értékelése során keletkeztek, s ezért a termelési viszonyokat is bevonva kell a munkaesztétika szempontjából a munka alkotó jellege problémáit áttekinteni. Így jutunk vissza a korábbi kérdésfeltevéshez: mennyire alkalmas a munka szocialista jellege, a kommunista típusú munka — a szocialista jelleg révén — a munka esztétikai problémáinak tisztázására? Ezen a ponton ismét tovább kell majd lépni a munkához való viszony vizsgálatában. Ennek előlegezésével is már most meg lehet állapítani, hogy a munka folyamatában, jellegében, a munkatevékenységben megtestesülő esztétikai vonások tekintetében mennyire alapvető jelentőségű a munka alkotó természetének mind teljesebb és mind szélesebb körű kibontakozása, tömegessé válása.

Még mindig a munka, a munkafolyamat esztétikai vonatkozásainak körébe tartozó kérdésnek kell tekinteni a munkához kapcsolódó *esztétikai viszony* problémáit, amelye-

<sup>9</sup> Vö. ennek részletes kifejtéséhez korábbi könyvünket. Fukász György: *Munka és alkotás*. Budapest 1971.

ket Novikova igen részletesen vizsgált könyvében.<sup>10</sup> Az esztétikai viszony mindenekelőtt abban az összefüggésben jelenik meg a munkaesztétika tárgyába foglalva, hogy miképpen alapozza meg a munkát mint gyakorlati tevékenységet, s ennek esztétikai értékelését. Ennek alapján kell áttekinteni az esztétikai viszony jellegét, funkcióját, szerkezetét a munkaesztétika tárgya kijelölése tekintetében.

Az esztétikai viszony szerkezetének vázolósa tanulságos elemeket tartalmaz. Mindenekelőtt az *esztétikai viszony objektuma* érdemel elemzést: Novikova három réteget emelt ki: a természeti objektumot, az ember célszerű tevékenységét, és végül a művészi alkotást. Bennünket a középső tag érint közvetlenül: ennek a kibontása során válik nyilvánvalóvá, hogy az ember célszerű tevékenységeinek széleskörű, összetett csoportjából az ember alapvető, emberré formáló célszerű tevékenységét, a munkatevékenységet is az esztétikai viszony objektumaként kezelhetjük, ami meghatározza az egész esztétikai viszonyt, annak minden elemét. Az esztétikai viszony tartalmazza a másik alapvető szerkezeti elemet: az esztétikai viszony *szubjektumát*. Ennek Novikova szintén három rétegét különböztette meg: a szubjektum meghatározott pszichofiziológiai szerkezetét, a szociális szintet a társadalmi rendszer kifejezőjeként, végül az individuális szintet, amely sűríti az előző két szintet, s az egyes ember személyiségébe áttételeződve realizálja az ember esztétikai viszonyát. Az esztétikai viszony szerkezetének két alapeleme, az objektum és a szubjektum nem egymástól függetlenül vizsgálható réteg: szerves kölcsönhatásuk vezet el a vizsgálódót az esztétikai viszonyoknak a munkafolyamatban megtestesülő munkaesztétikai problémái felismeréséhez.

Az esztétikai viszony szerkezetének a megfejtése vezethet el bennünket az ember *esztétikai szükséglete* szerkezete megvizsgálásához, s ennek nyomán válik a szükségletek rendszerében az ember esztétikai szükséglete egyik elemévé – együtt az ember fejlődő, kibontakozó szükségletével, azzal kölcsönhatásban –, a munkára irányuló esztétikai szükségletté. Az ember esztétikai szükségletei – amennyiben egyáltalán napvilágra kerülnek – nyilvánvalóan elsődlegesen, meghatározó módon, látványosan a művészetben megtestesülő értékekre irányulnak. De a művészetben rejlő esztétikai értékek iránti szükségleteket kiegészítik a más szférában létező esztétikai értékek iránti szükségletek, így jutunk el a munka szükséglete megértése kapcsán a szükségletek elemzésében is a munkaszükséglethez kapcsolódó, *munkához kötődő esztétikai szükségletek* létének megértéséhez. Igaz, hogy ezt a szükséglet-csoportot jóval nehezebb feltárni, a szokványos rétegek mögött húzódik meg, s eltakarja ezt a művészet iránti helyel-közzel létező igény. Éppen ezért az esztétikumnak egy jóval tágabb értelmezéséből szükséges kiindulni, ami nem korlátozódik a művészetben megtestesülő esztétikumra, s hozzájárulhat ahhoz, hogy a szükségletek körében is az esztétikumot szélesebben, s nem csupán a művészetben keressük. Már csak azért is fontos ez a tágítás, mert köztudottan nem kevés ember a művészetben megtalálható esztétikai értékek felfedezéséhez sem jut el, s egyáltalán nem közömbös, hogy tágabb keretben, a művészetten túli szférákban, a mindennapi élet esztétikumaként az esztétikum létehez eljutnak-e ezek az emberek? A munka esztétikai jelentésének megértése, a benne rejlő esztétikai értékek iránti fogékonyság felkeltése átsugárzik az esztétikum más szféráira is, s nem utolsó sorban a művészetben megtestesülő

<sup>10</sup> Novikova, i. m. 30–31. o.

esztétikumhoz is közelebb vihet, felkeltve az igényeket, növelve a fogékonyságot, – egyáltalán az esztétikum iránti szükségletek felkeltésével, kielégítésével.

Anélkül, hogy a munka, a munkafolyamat esztétikai elemzéséhez a munka további elemeit is felsorolnánk, már az eddig jelzett mozzanatok is meggyőzően bizonyítják, hogy mennyire jogos Marxhoz fordulni az esztétika továbbfejlesztése érdekében, keresve az esztétikum értelme megújításának lehetséges kereteit. Marx mutatta ki, hogy ehhez a munka esztétikai lényegét kell kutatni, így tárva fel, hogy az esztétikai mozzanatok léte, keletkezése, fejlődése mennyire a munkatevékenység körébe tartozik. A munka átfogó marxi koncepciója ad alapot e kérdések tisztázásához, s ennek nyomán válik lehetségessé a munkaesztétika tárgya szempontjából a munka, a munkafolyamat, a munkatevékenység relevanciájának megítélése. A marxi gondolatok kifejtésére támaszkodva történeti-történetfilozófiai alapon lehet ezért tisztázni a munka és az esztétikum közötti kapcsolatok természetét, akárcsak a köztük keletkezett szakadék jellegét, perspektíváját, felszámolása társadalmi-politikai-gazdasági-kulturális-ideológiai forrásait, feltételeit.

A marxi koncepció alapján válik világossá a munka és az esztétikum közötti szerves egység, magának a munkának a lényegét illető benső kapcsolat. De ugyancsak ez a koncepció ad választ arra a kérdésre is, hogy miért tört meg ez az egység, hogyan került szembe egymással a munkából a kizsákmányolás nyomán kiszorult esztétikum (ami csakis a művészet szférájára korlátozódott), valamint a munka. Miért vált ennek jegyében a munka esztétikailag közömbössé, antiesztétikai jellegűvé? Az esztétikum, valamint a munka korszerű értelmezése a marxi alapokon elvezet kapcsolatuk történeti, történetfilozófiai elveinek feltárásához. Ennek nyomán lesz nyilvánvaló a munka lényegéhez tartozóan a munkatevékenység, a munkafolyamat esztétikai mozzanatainak léte, jelentősége.

#### b) A MUNKA KÖRNYEZETE, A MUNKAFELTÉTELEK ÉS AZ ESZTÉTIKA

A munka esztétikumának feltárásában a munkához, a munkafolyamathoz kapcsolódó második alaprétteg a *munka feltételeihez*, a munka *környezetéhez* vezet el. A munka feltételeinek esztétikai jelentése kettős szempontból is vizsgálható: részben a munkafeltételek *társadalmi* szintű rendszerét véve elemzés alá, részben pedig a *konkrét* munkafeltételeket kapcsolva be a munkaesztétikai értelmezésbe. Mindkét réteg vizsgálata célszerű, hiszen a munka feltételeinek legátfogóbb szintjét a *társadalom állapota* szabja meg, s nemcsak a konkrét munkafeltételek keretei között jelennek meg az esztétikai mozzanatok, a munka szépsége stb. kérdései.

Milyen a társadalom, milyen a szerkezete, jellege, hogyan ad keretet a munka végzéséhez? – ezek az alapvető, kiinduló kérdések, amelyek választ igényelnek, s végső soron megszabják a munka esztétikai mozzanatait érvényesülésének kereteit, lehetőségeit, vagy éppen akadályozhatják e lehetőségek megjelenését.

A társadalmi formáció jellege, a társadalmi-gazdasági alakulat keretei között konkretizált társadalom-kép a kiinduló alap ahhoz, hogy a munka környezetét, a munkát évező társadalmi feltétel-rendszert értékelni tudjunk. Olyannyira ebből kell kiindulni, hogy csakis a munka megfelelő környezete – a kizsákmányolás felszámolását vállaló, arra törekvő társadalom – képes a munka valóságos esztétikai értékeit átfogóan, tömegesen napvilágra hozni, érvényesülését elősegíteni. A kizsákmányolás társadalmi ugyanis nem nyújthatnak

megfelelő feltételeket a munka szépségéhez, a munkához kapcsolódó esztétikai mozzanatok számára, ahogyan az előző pontban erről már részletesebben írtunk. A munka lényegének torzulása, a munka elidegenedettsége stb. keresztezik a munka esztétikumának érvényesülését. Így keretezi a társadalom a munka esztétikumának társadalmi szintű feltételeivel mindazokat a mozzanatok, amelyek a munkához, a munkafolyamathoz, az embernek a munkához való viszonyához stb. fűződnek. Ennek megfelelően a munka esztétikumának megállapításában, amikor a munkafeltételek esztétikai szerepét tanulmányozzuk, az első lépést a munkafeltételek legszélesebb szférájában, a társadalom szintjén kell megtenni, s a társadalom mint legáltalánosabb „munkafeltétel”, azaz a munka társadalmi környezete esztétikum-hordozó szerepéből kell kiindulni. Ha ezen a szinten kezdjük az esztétikum tárgya vonatkozásában a munka esztétikai oldalait áttekinteni, nem hanyagolhatjuk el azt az összefüggést, amelyből kitűnik, hogy a társadalom esztétikai vonásai hogyan sugároznak át a munkára: hogyan jelenik meg a munka szépsége hordozójaként a társadalom „szépsége”.

Amint ennek a széles értelemben vett munka-környezetnek az esztétikum-hordozó szerepét tisztáztuk, azonnal adódik a következő szint: a társadalmi méretekben vizsgált munkafeltételektől tovább kell lépni a *munka konkrét társadalmi feltételei*hez, illetve ezen is túllépve, el kell jutni a munka adott munkahelyen meglévő *konkrét feltételei*hez. Ebben találjuk meg azt a szintet, amelyen megjelennek a *munkakörnyezet esztétikai jegyei*, azok a tényezők, amelyek együtttvéve alkalmasak annak a minősítésére, hogy miképpen válik a munka esztétikussá az ember számára, a munka végzője mennyire találja meg munkatevékenységéhez a megfelelő, esztétikai igényeit is kielégítő feltételeket, a megfelelő esztétikus környezetet?

A munkafeltételek esztétikai értékelésében most itt a munkahely konkrét viszonyait kell ilyen szempontból áttekinteni. Milyen *főbb vonásokat* kell ehhez a kérdéskörhöz figyelembe venni? Az ergonómiai kutatások jelzik, hogy mindenekelőtt a munkavégzésben érvényesülő körülményekre kell tekintettel lenni, azokra, amelyek a munkahely állapotára – fény-, hang-, zaj-, színviszonyaira stb. – jellemzőek. Ezek esztétikai relevanciája eléggé kézenfekvő, olyannyira, hogy a munka esztétikai összefüggéseit többnyire ezen a szinten szokás jelezni. Az ipari formatervezés is ezt a szintet érinti.

Számos tényezőt kell összefoglalni a munkafeltételek körében, olyan mozzanatok, amelyek valamilyen módon hozzájárulhatnak a munka és a munkahely esztétikai hatásához. Olyan tényezőket kell felsorolni, mint például a munkabiztonságot szolgáló berendezések, a zajelhárítás, a munkához szükséges jobb levegőzési-szellőzési, valamint megfelelő világítási viszonyok (a világítás nemcsak munkaegészségügyi kérdés, hanem esztétikai relevanciával is bír: a szükséges világosság nemcsak a látási szerv megkímélését szolgálja, hanem például a munkahely megvilágításában rejlő esztétikai mozzanatot is). Ugyancsak ilyen, a munkafeltételek körébe vágó kérdésnek tekintjük a munkaeszközök, a gépek megfelelő elhelyezését, a munkahelyek testhezálló kialakítását, a munkafeladatok megfelelő kiadását és a munkaszervezés, üzemszervezés megfelelő eszközeinek alkalmazását, a munka monotóniájának korrigálását – a munkafunkciók váltogatásával, a munkahelyhez kötöttség valamelyes csökkentésével –, a munka és pihenés szintetikus rendszerének kiépítését, például a munkaidő rugalmasabb alakításával, megfelelő munkahelyi mikro-pauzák beiktatásával, munkahelyi tornával stb.

Az ember–gép rendszer valamennyi elemének felsorolására nincs szükség ebben az áttekintésben. Utalnunk kell azonban az ergonómia, a munkapszichológia, a munkafiziológia által tárgyalt kérdésekre, mert ezek jelzik mindazokat a mozzanatokot, amelyek a munkafeltételek alakításában alkalmasak arra, hogy a munka esztétikai oldala előtérbe kerüljön. Az eddigiekből is látható, hogy nem korlátozhatjuk ezt a munka *fizikai* feltételeire, bármennyire is fontos szerephez jutnak a munka esztétikuma megalapozásában olyan tényezők, mint a megfelelő szín-dinamika, a munkához segítő funkciót teljesítő hang-kompozíció stb.

A fizikai munkafeltételek mellett a munkahelyen a *társadalmi-politikai* jellegű munkafeltételeket is esztétikailag értékelni kell, hiszen ezek a feltételek alkalmasak a munka környezetének jellemzésére. Így a munka esztétikuma számára perdöntő jelentőségű a szociális részvétel megalapozása, a munkahelyi-üzemi demokratizmus biztosítása, a munkahelyi csoportérdeknek a szélesebb érdekekkel, a társadalmi- általános érdekekkel, valamint az egyes munkás érdekeivel való szinkronba hozása. Ugyancsak fontos a munkajogi biztosítékok megteremtése a munkahelyi közérzet, a jó üzemi-munkahelyi légkör biztosítása érdekében. Fizikai-gazdasági, valamint társadalmi-politikai tényezőként kell értékelni a balesetvédelemre irányuló intézkedéseket, az üzemegészségügy fejlesztését. Nem kis szerephez jutnak a munkahelyi környezet, a munkafeltételek javításában esztétikailag is értékelhetőként azok a mozzanatok, amelyek a munkaerő képzésével, az üzemi képzéssel-továbbképzéssel, a felnőttoktatással-felnőttneveléssel, az üzemi kulturális tevékenységgel kapcsolatosak.

A munkafeltételek, a munkakörülmények konkrét-üzemi szinten való tervezésében a polgári társadalomban is megjelennek ezek a munkaesztétikai célok. Bár e feladatok általánosságban fogalmazódnak meg, megoldásukban mégis számos olyan pozitív intézkedés is született, amelyeket az iparilag fejlett, vezető tőkésországok üzemi- és munkaszervezéséből érdemes megtanulni, s át kell ültetni, adaptálni a hazai, szocialista viszonyokra.

A munkafeltételek és a munkakörnyezet esztétikailag értékelhető mozzanatai számára azonban a tőkés viszonyok nem nyújtanak kedvező feltételeket. Pontosabban: a kapitalizmus eleve korlátok közé szorítja a „legjobban megcsinált” munkaszervezési intézkedések, megoldások eredményeit is, hiszen maga a társadalom, kizsákmányoló mivoltánál fogva, ellenáll a munkafeltételek leírt javításának, illetve: csak addig enged teret ezeknek, amíg beleillenek a tényleges társadalmi célok által adott keretekbe. Az ezeken túllépő mozzanatokat már csak „képmutatásból” vállalja, ott szegi meg, ahol tudja, s csak ott valósítja meg, ahol nem ütközik gazdasági-politikai érdekeibe. A szavak nem azonosak a tettekkel, ezért nem a munkafeltételek szép leírásából, hanem valóságából kell kiindulni. Nem a reklámból – hogy színezik a műhelyeket, hogy a munkás „jókedvűen”, „identifikálódva” vállalja a termelési feladatokat –, hanem a reklámmal szemben a valóság sokkal szürkébb, sötétebb képéből, ami a munkafeltételek vonatkozásában a nyers gazdasági érdeket juttatja kifejezésre.

Ezen a ponton világosan kitapinthatóak az összefüggések a munkafeltételek szélesebb és szűkebb rétegei között. A társadalmi méretekben érvényesülő munkakörnyezet eleve megszabja a helyi munkahelyi körülmények között érvényesülő munkafeltételek alakulásának jellegét, körét, korlátait és lehetőségeit egyaránt. Összekapcsolódnak ennek során a munkafeltételek társadalmi szintű rendszerei és konkrét csoportjai. Ezért kell a munka esztétikai megítélése érdekében beleillesztenünk a munkakörnyezet esztétikai lényegét a

társadalmi formáció által nyújtott munkakörnyezet esztétikum-hordozó keretébe. Így reális csak a „munkafeltételek esztétizálásának” igénye, amit napjainkban sokszor fogalmaz meg a design, az ipari formatervezés nyomán a polgári teória is.

A munkafeltételek esztétikai értékeléséhez komplex szemlélet szükséges, a feltételek különböző csoportjait egységbefoglalva, a köztük meglevő korrelációkat kibontva és alkalmazva. A termelési környezet komplex, harmónikus és célszerűen való szervezettsége szerepét gyakran hagyják számításon kívül a munkafeltételek esztétikum-hordozó szerepének értékelésekor. Márpedig ezt a komplex szemléletet szembe kell állítani azzal a gyakran tapasztalható leegyszerűsítő szemlélettel is, amely a munka esztétikumát, szépségét nagyon alacsony fokúra, primitívre becsüli. Nem elégedhetünk meg a „munka szépsége” megértésének, elfogadásának ezzel a fokával, a csakis az első megközelítésben tapasztalható, kezdetlegesen érzékelhető, elfogadható szintjével. A konkrét munkakörnyezetet a maga egészében kell értelmezni az esztétikum szempontjából, természetesen építve arra a szintre is, amely az első megközelítésben fogad el valamiféle szépség-fokot. Ha a munka valóságos humanizálását tekintjük a munkafeltételek, a munkakörnyezet komplex értelmezése összefoglaló szintjének, s ezt az integratív megközelítést alkalmazva tanulmányozzuk a munka esztétikumát a munka feltételei oldaláról, akkor egy szűkített értelmezéssel szemben szélesebb alapokra helyezhetjük ezt az esztétikum-hordozó tényezőt. Ez azonban csakis a szocialista társadalmi viszonyok talaján lehetséges: csakis a szocialista fejlődés képes a megfelelő társadalmi viszonyok feltétel-rendszerét létrehozni a munka valóságos humanizálása számára. Tőkés feltételek között a munka humanizálására, a „human relations” megteremtésére irányuló törekvés legfeljebb látszat-humanizálást, részleges, átmeneti érvényű humanizálást eredményezhet, amit a társadalom alapvetően antihumánus természete keresztez, áthúz, s nem enged valóságos humanizálásként érvényesülni. Éppen ezért tekinthetjük a munkafeltételek, a munkakörnyezet esztétikai relevanciáját mindenekelőtt társadalmi méretekben tanulmányozandó kérdésnek, és szembe kell állítanunk a munka szocialista viszonyok közötti humanizálását a munka humanizálása polgári jelszavaival, törekvéseivel. Akkor is előtérbe kell helyezni ezt a szembeállítást, ha a polgári törekvések is megfogalmazzák a munka humanizálása kapcsán a munka feltételei, a munka környezete humánus voltára építve, a munka esztétikai jelentésének fontosságát (mint például Antonoff<sup>1</sup>). A munka esztétikai vonásai számára azonban a társadalom csakis adott viszonyok közt tud alapot teremteni, s ez nem szándék kérdése, nem szubjektív óhaj függvénye, hanem a realitásoké.

„A termelési környezet esztétizálása” a tőkés viszonyok között a design igényeire, tapasztalataira építve terjed. Ez az „esztétizálás” azonban nem annyira esztétikai, sokkal inkább gazdasági-szociális-politikai jellegű, azaz nem az ember esztétikai igényeinek direkt kielégítését szolgálja, hanem direkt módon a gazdasági célok által vezérelt (azaz a munka termelékenységének, a termék eladhatóságának szempontjaként, valamint azzal a közvetítettséggel is, amely gazdasági célok szolgálatába állítva igyekszik hasznosítani az esztétikai igények kielégítését). Nem tagadjuk ezzel azt, hogy a polgári talajon keletkezett munka-esztétikai törekvés tudatosan is, a munkás esztétikai igényeinek kielégítése érdekében is igyekszik mozgósítani a munkakörnyezet esztétikai vonásait. Ez az indirekt kapcsolat azt jelenti, hogy az esztétikai igények keltése, az esztétikai szükségletek kielégítésére való

<sup>1</sup> Vö. Antonoff, R.: *Arbeitsästhetik*. Stuttgart 1976.

törekvés a munkafeltételek javításával, a munkakörnyezet „esztétizálásával” igyekszik megalapozni, hogy a munkás, a munka végzője, az ember „érezze jól magát” a munkahelyen. S ez a jobb munkahelyi közérzet maga is „termelőerővé válik”, hiszen az „esztétizálással” kapcsolatos fáradozások megtérülnek a termelékenység mutatókban, a termék minőségének fejlődésében, a hatékonyság növekedésében stb. — olyan mutatók körében, amelyek nem direkt módon kapcsolódnak az esztétikai szükségletekhez, de mégis összefüggésben vannak azokkal. Ennyiben a munkaesztétika tőkés viszonyok közti terjedése már önmagában mutatja azokat a motívumokat, amelyek a munkaesztétika polgári talajon történő megfogalmazása mögött megtalálhatók. (Ezt az indirekt kapcsolatot természetesen a munkafeltételek, a munkakörnyezet szocialista viszonyok közti „esztétizálásában” is érvényesíthetnék azzal együtt, hogy itt nagyobb a lehetősége a direkt kapcsolatoknak is.)

A munka környezetének, a munka feltételeinek a kettős rendszerét áttekintve, vissza kell jutnunk a kiindulópont kettős megközelítésének konzekvenciáihoz: a munkakörnyezet általános, társadalmi méretű, valamint konkrét munkahelyi méretű problémáinak egybevetése alapján. A kettéválasztás s e kettős megközelítés érvényesítése jogosságát az eddig kifejtettek igazolhatják. A megközelítések ezen lehetőségeit azonban a következőkben még egy további mozzanattal kell kiegészíteni, a két megközelítés közti kapcsolat, a közvetítések, az átmenetek révén. Ebbe a rétegbe kell beleszámítani, itt kell értékelni a munka környezetének a *munkahely elhelyezésével* kapcsolatos, átfogóan jelentkező kérdéseit.

A munkafeltételek jellegét erőteljesen befolyásolja az az *üzemtelepítési* politika, amely vállalja, hogy tudatosan tervezze meg egy üzem elhelyezését, megkeresve a legkedvezőbb környezeti viszonyokat. Ebben a tervező munkában talán van valamelyes szerepe az esztétikai megközelítésnek is, bár valószínű, hogy egészen más, s nem a környezet-esztétikai szempontok dominálnak. Elsődlegesek a munkaerő-források, a nyersanyag-források és hozzáférhetőség révén végzett gazdaságossági számítások, a termelésben szükséges kooperáció kedvező feltételeinek kutatása, a szállítási lehetőségek legkedvezőbb adottságainak kiszámítása stb. De ha minden tényezőt fontosabbnak is ítéli meg az ipartelepítési politika, nem feledkezhet meg a környezet másfajta megközelítéseiből adódó szempontokról sem. S ezek közt nem csekély hely jut a munkahely környezetvédelem szempontjából történő értékelésének, az elhelyezés ökológiai szempontjainak. Ennek súlya, jelentősége közismerten nagyon erősen növekszik korunkban, a környezetszennyeződés által okozott súlyos károk nyomásának figyelembevételével, az ipari, a termelési berendezések elhelyezése viszonyai közt.

A munkahely környezetének fontos tényezője, a munkahely elhelyezése vonatkozásában is, a *munkahely esztétikus volta*: az a probléma, hogy a munka környezete milyen települési, természeti feltételek között található. Vonzó tényezővé válhat a munkahely telepítésének esztétikus környezete, míg hiánya elháríthatatlan taszító tényezővé alakulhat, s ennek konzekvenciái a termelékenységben, hatékonyságban stb. is szemmelláthatóan, feltűnően megjelennek. A munkahelyek, a munka terei és ezek elhelyezése — makro- és mikroméreteken egyaránt, valamint olyan tényezők, mint például az üzemi építészeti szerepe a munka környezetének kialakításában — a munka feltételeinek esztétikai jellegével szorosan összefüggő, pontosabban: abba beleilleszkedő tényezőrendszer alkot, amelyet a munka esztétikája kidolgozásában figyelembe kell vennie a kutatónak. A

szép, esztétikus természeti viszonyok közé elhelyezett munkahely esztétikai hatásánál fogva alkalmas vonzóerőt gyakorolni. De a munkahely telepítésének nemcsak természeti, hanem városképi, vagy éppen humán oldalai is szerephez juthatnak: hogyan illeszkedik környezetébe a munkahely – ez nemcsak a munkahely színdinamikai környezetének esztétikus voltára utal, nemcsak az alkalmazott jelek megfelelő esztétikai alapon tervezett és kivitelezett, grafikai alapossággal és szépséggel realizált rendszerére épít. Ezekre is, hiszen ezen tényezők – sok mással együtt – beletartoznak a munkakörnyezet rendszerébe. A munkahely beilleszkedése azonban várostervezési, településtervezési kérdés is – ennek esztétikus volta objektív alapokon a szubjektumban is tükröződik, a szubjektum tudatának szintjét, érettségét jelentősen befolyásolhatja. A munkához való pozitív, tudatos alkotó viszonyban szerephez jut a munkahely környezetével való azonosulás, építve annak esztétikumára.

Ilyen munkaesztétikai törekvés figyelhető meg a néhány évvel ezelőtt elkészült ózdi dróthengermű elhelyezésében. A rendkívül modern termelési berendezéseket – éppen hatékonyságuk, s az ebben nagy szerepet játszó esztétikai hatások érvényesülése érdekében – olyan természeti környezetbe illesztették be (láthatóan és nem átláthatatlan betonkerítéssel elszigetelve a szép természeti látványtól), s úgy szerelték fel (parkosítással az esztétikus környezetet beleillesztve a meglévő gyönyörű természeti keretbe), hogy összhangban legyen a modern berendezések színvonalával. Ez a tudatos környezet-esztétikai igényeket alkalmazó tervezés még nem túlságosan gyakori. De ez a jövő útja, s ebben a munkaesztétikai kutatások sok segítséget nyújthatnak a gyakorlati tevékenységnek, a gazdaságosság emelését célzó törekvéseknek is.

#### c) A MUNKA ESZTÉTIKUMA AZ EMBERI KAPCSOLATOKBAN A MUNKAVÉGZÉS SORÁN

A munka környezete, feltétel-rendszere elvezet a munka során keletkező *emberi kapcsolatok esztétikumának* vizsgálatához.

Nemcsak a munkát a maga tárgyiségében, hanem a munkát végző ember oldaláról közelítve, a szubjektív oldalt is hangsúlyozva kell értelmezni az esztétikai mozzanatokat a munkával kapcsolatban. A munka körülményei nemcsak a tárgyi körülményeket jelentik. Nemcsak a munkaeszközök, a gépek elhelyezése, a munkahely objektív viszonyai jelentik a munkafeltételeket, nemcsak a tárgyi vonásokban rejlenek esztétikai lehetőségek, vonások a munkában, amikor a munka környezetét tanulmányozzuk.

A munkakörnyezet, a munka feltételei másik csoportját is figyelembe kell venni, azokat a viszonyokat, amelyek a munka „humánus oldalához” tartoznak, azaz az emberi viszonyok munkakörnyezetet teremtő szerepét is számításba kell venni. Ez az emberi oldal természetesen nemcsak azt jelenti, hogy az *objektív viszonyok milyen visszhangra* találnak az emberben. Nem mellékes szempont ez sem: van-e emberi *reagálás*, és milyen ez a reagálás, például a színdinamika alakítására, a gépek célszerűbb elhelyezésére, a zajártalmakkal szembeni intézkedésekre stb.? A „visszaigazolás” fontos lehet, ezen is le kell mérni az objektív munkafeltételek értékét (s ezen az alapon a bennük rejlő esztétikai lehetőségeket is). Könnyen lehet, hogy elmarad a szükséges reagálás, nem éri el célját az objektív feltételek átalakítása. Akkor meg kell vizsgálni ennek az okait, s keresni kell a megfelelő hatásokhoz szükséges eszközöket, feltételeket.

Másik oldalról az emberi viszonyokat a munkakörnyezet szempontjából az esztétikai szempontokat hordozó munkafeltételek érettsége, színvonala tekintetében kell vizsgálni. Ennek nyomán kutatni kell a munka, a termelés során kialakult termelési-emberi viszonyok szerepét, esztétikum-hordozó funkcióját.

Az emberi viszonyok esztétikuma áttekintése során visszautalunk az *esztétikai viszony szerkezetének* tanulmányozása alkalmával tett megállapításokra. Novikova az esztétikai viszonyban a *szubjektum* három: a pszichofiziológiai, a szociális, valamint az individuális rétegét sorolta fel. A szubjektum részvétele a munkafolyamatban (s ezáltal a munkában rejlő esztétikum léte, hatása) szorosan kötődik a felsorolt három szinthez. Beleszövídik a pszichofiziológiai szinten keletkező esztétikum szövetébe a munka esztétikuma, beleértve a szubjektum szerepét az esztétikai elsajátítás folyamatába, a tárgy vagy szituáció intuitív-emocionális értékelése hogyanját kapcsolva hozzá a munkában való szubjektív részvétellel magához a munka tényéhez. Nyilvánvaló, hogy a szubjektum szerepe az esztétikai viszonyban ezen első szintet meghaladóan még határozottabban előtérbe kerül a *szubjektum társadalmi determináltsága* értelmében: ez a társadalmi viszonyok direkt közvetítését jelenti az esztétikai viszony szubjektumának szférájában. A munka folyamata, jellege, feltételei tekintetében jelentkező társadalmi determináltság jelentőségét kell továbbvezetni, amikor a szubjektum oldaláról is a társadalmi viszonyok meghatározó szerepét hangsúlyozzuk: a társadalmi viszonyok, mindenekelőtt a társadalom termelési viszonyai eleve megszabják a szubjektum, az ember helyét, szerepét, lehetőségeit a társadalmi tevékenység minden szférájában, s a legalapvetőbb társadalmi tevékenységben: az ember munkájában is, sőt, elsősorban talán éppen ebben a munkatevékenység kereteit determinálva.

A társadalmi viszonyok meghatározó szerepet játszanak a munka, a termelés során kibontakozó emberi kapcsolatok jellege, természete, hatásossága vonatkozásában is. A termelési viszonyok szabják meg, hogy az emberi kapcsolatok hogyan alakulnak a munkafolyamatban, mennyire tudatosak, mennyire feltételezik a társadalmi, az üzemen belüli munkamegosztás hatásainak érvényesülését az emberi viszonyokban; azaz a termelés társadalmi természete, jellege mennyire tudatosul az emberben, mennyire azonosul a termelés objektív viszonyaiból fakadó követelményekkel, vállalja-e azokat, beleépíti-e létébe, magatartásába, viselkedésébe – vagy ellenkezőleg: hogyan próbál ellenállni a termelési viszonyok követelményeinek, hogyan szorul sarokba, hogyan marad magára stb.? A szocialista, valamint a tőkés termelési viszonyok közti alapvető ellentétek e téren is rendkívül fontos eltéréseket idéznek elő a munka nyomán kibontakozó emberi viszonyok esztétikuma vonatkozásában. Ki kell emelnünk a munkaesztétika tárgya jellemzősekor a munka emberi feltételei, körülményei között az *emberi kapcsolatok* esztétikumát, a munka során kialakuló, a munkához kötődő kapcsolatokra korlátozva megállapításunkat. (Ez a korlátozás jogos: nem tághatjuk indokolatlanul az emberi kapcsolatokban rejlő esztétikum körét a munkaesztétika körvonalazásakor, más kérdés lenne általában az emberi viszonyok esztétikumának az elemzése. Most azonban csakis a munkához kötődő emberi kapcsolatokat vesszük számításba, a barátság, az egymásra utaltság, a szolidaritás stb. olyan vonásait, amelyek kifejezetten a munka során kialakult közösségi vonásokat juttatják kifejezésre.) A *közösségi vonások esztétikuma* mindenekelőtt tartalmi kérdés, s csak másodlagosan kezelhetjük szervezeti-formai problémának. Természetesen ez sem közömbös, hiszen a közösségi vonásokat fejlesztő, terjesztő, erősítő tudatosító formák,

szervezetek sokat tehetnek a közösségért, annak zavartalan funkcionálásáért, s ezzel együtt a *közösségben rejlő esztétikai vonások* kibontakozásáért.

Csak a példa kedvéért emeljük ki a munkahelyen keletkezett közösségek sorából a *szocialista brigádmozgalmat*, amely az esztétikai értékek termelésében, kifejezésében, tudatosításában igen nagy lehetőségekkel bír. Mindenekelőtt az emberi viszonyok esztétikuma terén képes a szocialista brigád a közösségi vonások fejlesztésével, kialakításával, tudatosításával fontos munkaesztétikai funkciót teljesíteni. Bár nem feladatunk most a szocialista brigádok helyzetének, fejlődésének áttekintése, értékelése, csupán a munkaesztétika szempontjából utalunk a bennük rejlő lehetőségekre, itt is érdemes felhívunk a figyelmet arra, hogy a szocialista brigádok továbbfejlesztésében tekintettel kell lenni *közösségi-voltukra*, s mindenekelőtt *munkahelyi szocialista alapközösség-funkciójakra*. Ez alkalmas arra, hogy az emberekben a közösség iránti igényeket kielégítse, s főként az informális közösség iránti szükségletek vonatkozásában kaphat nagy hangsúlyt a munka feltételei közötti szerepe, az emberi kapcsolatok szervezésében. Erősíteni kell ezért a brigádok munkahelyi vonásait, a munka során létező emberi kapcsolatok szervezett közösségeként, a munkán túli közösségként való kezelésükkel szemben.

A munka feltételei között az emberi kapcsolatok esztétikum-termelő, -hordozó funkcióját tanulmányozva, hangsúlyoztuk a szocialista fejlődés lehetőségeit (ezzel egyzersmind felelősséget is vállalni kell az esztétikum ezen területe tudatos fejlesztéséért). A társadalmi és a termelési viszonyok determináló szerepe az esztétikai viszonyban a szubjektum létre, fejlődésére természetesen nem korlátozódik a szocialista termelési viszonyokra. Megtalálhatjuk ezt az összefüggést a tőkés termelési viszonyok között is. Igaz: a kapitalizmus eljutott a termelés társadalmi jellegének magas fokáig, miközben ragaszkodik a termelés produktumainak magánelsajátításához. Köztudott, hogy a kapitalizmus alapvető ellentmondását Marx éppen ezen a ponton találta meg. Már maga az a tény, hogy a termelés társadalmasodik, kifejezi a termelés, a munka során a munkamegosztás létét, fejlődését. Márpedig a termelés társadalmi jellege eleve magával hozza a munkát végzők, a munkások egymásrautaltságát, közösségként való létének szükségességét. Ez az alapja a munkástelevítésnek, a szolidaritásnak, végső fokon a proletár internacionalizmusnak. A munkásközösség teremt emberi viszonyokat a társadalom kizsákmányolási viszonyai között. Ennyiben a munkásközösség léte, hatása politikai-gazdasági-ideológiai oldalaihoz kapcsolva (osztályharc!) esztétikai-etikai vonásokat is találhatunk. A munka feltételei között esztétikum-termelő tényező a tőkés világban a jó megvilágítás, a munkahely dekorálása, felvirágozása, zenei hangkulisszák megteremtése stb. mellett, sokkal inkább a munkásközösség léte, hatása; bár – éppen az osztályharcban játszott fontos szerepe miatt – igyekszik ezt korlátozni a burzsoázia, megbontva a közösséget, a munkásegységet munkahelyen és társadalmi méretekben egyaránt (a „divide et impera” elve jegyében). A munka esztétikai jellege – etikai tartalmával együtt – ily módon nem általában kötődik a munkához, hanem a munka konkrét történeti feltételei által meghatározottan, a társadalmi-termelési viszonyok által determináltan.

A társadalmi szint ily módon állítja előtérbe alapvető jelentőségű tényezőként, az esztétikai szubjektum keretei közt a munka során létező, ható viszonyokat. Ugyanakkor ez belekapcsolódik az *individuális* szintbe, az egyes ember élete során produkálva-reprodukálva a munka esztétikumát érvényesítő emberi viszonyokat. Az egyes ember individuálisan keresi-értékeli a munka viszonyai között azokat az emberi kapcsolatokat, amelyek a

munkahelyen kialakulnak, s amelyek alkalmasak arra, hogy az ember számára megjelenítsék mindazokat a tényezőket, amelyek esztétikailag hathatnak. *Valamennyi munkaesztétikai probléma*, de különösen a munka emberi kapcsolat-teremtő, motiváló tényezőjével kapcsolatos esztétikai probléma *aktuális, konkrét formájában az egyes ember életében* jelenik meg, individuális szinten érvényesül. A sok véletlen elem megléte mellett átsüt rajtuk a meghatározó tényező: a társadalmi determináltság. Semmi sem képes ezt az alapvető meghatározottságot hatálytalanítani, s bármiféle törekvés, amely erre a torzításra irányulnék, eleve kudarcra van ítélve.

Ennek ellenére nagyon sok olyan törekvést ismerünk, amelyek a mai kapitalizmus viszonyai között megkísérik ezt a lehetetlent valósággá avatni: mindenekelött az ún. „*human relations*” koncepciója érdemel figyelmet e téren, hiszen ez a polgári ideológiában-politikában, munka- és üzemszervezésben nagyon elterjedt felfogás éppen arra törekszik, hogy a munkahelyen emberi viszonyokat produkáljon. A vezető tőkérszágokban óriási erővel terjesztik e felfogást, tanítják a felsőoktatásban, nagy apparátusokat teremtettek az üzemekben, vállalatoknál annak érdekében, hogy biztosítsák az „*emberi viszonyokat*” – de egyáltalán nem az emberi kapcsolatokban, viszonyokban rejlő esztétikai értékek, hanem elsősorban gazdasági, politikai hasznuk miatt. (Nagyon ritka az az álláspont, amit a nyugatnémet Antonoff képvisel, aki a munka humanizálásában – ahogy ezt tanulmányunkban bemutattuk – a munka esztétikai értékeinek nagy jelentőséget tulajdonít.) A „*human relations*” kifejezetten termelési, hatékonysági kérdésnek tekinti a munkahelyen kialakítandó megfelelő emberi körülményeket, a munka emberi feltételeit, amelyek növelik a munkaerőnek a termelőerő-funkcióra való alkalmasságát. De ha nem is az esztétikum áll a figyelem középpontjában, egyáltalán nem tekinthető véletlennek, hogy már a polgári munkaelmélet és esztétika is „*felfedezi*” a munkaesztétika hasznát. Nem véletlen az sem, hogy a munka, s a munka keretei között az emberi viszonyok esztétikai jelentését éppen egy olyan teoretikus – és gyakorlati szakember, mint Antonoff – fogalmazta meg, aki esztétikai érdeklődése mellett designer is. Az ipari formatervezés adta meg azt a társadalmi-gazdasági bázist, amely kitermelte a munkaesztétika iránti fogékony-ságot polgári talajon is.

A „*human relations*” eszközeivel a mai kapitalizmus viszonyai között számos gyakorlati eredményt értek el, már ami a munkahelyi viszonyokat érinti. A munkahelyi környezetben, a mikrostruktúrában alkalmazott „*human relations*” nem lebecsülhető tényező a munka emberi feltételeiben rejlő lehetőségek feltárásában. Ennyiben a munka esztétikai alapjainak bizonyos rétegeit is megalapozhatják a „*human relations*” segítségével. Mégpedig abban a szférában, amely a munka környezetének, feltételeinek emberi oldalát jelenti, a munkahelyen az emberi viszonyok körében.

A munka esztétikai vonásai a munkahely környezetében akkor válhatnak valóban hatékonyá, tartóssá, ha ezt a munkahelyi környezetet a társadalom maga is analóg módon támogatja, ha a társadalom maga is emberi viszonyokra törekszik. Bármennyire elsődleges ily módon az emberi kapcsolatok individuális rétege a munka esztétikája megalapozásában, az esztétikai viszony szubjektuma betetőzéseként, a döntő az egyes ember szempontjából értékelésre kerülő emberi viszonyok, kapcsolatok társadalmi determináltsága. Éppen ezért a társadalmi szinten az emberi viszonyokat ellenző, akadályozó szerkezet keretei között a munkahelyi körülmények közt jelentkező, individuális szintű emberi viszonyok esztétikum-termelő és -hordozó szerepe maga is nagyon szűk körre

szorul össze. A kizsákmányolás által korlátozott „emberi viszonyokkal” szemben a szocialista társadalom társadalmi méretekben humanizálja a munkát, s „emberi társadalomként” alkalmas valódi emberi viszonyok megteremtésére.

Az emberi viszonyok megteremtésére megnyíló lehetőségek a szocialista fejlődésben jogot és kötelezettséget egyaránt jelentenek. Kötelezettséget, felelősséget hoz magával a lehetőség: a szocialista társadalom mit tesz annak érdekében, hogy az emberi viszonyok munkahelyi körülmények közt, mikrostrukturális szinten megvalósuljanak? Az esztétikum szempontjából ez a közvetlen forrás, az individuális szinten kell éppen ezért a munka esztétikumához vezető emberi viszonyokat, a tartalmas emberi kapcsolatokat megteremteni, nem elégedve meg azzal, hogy a társadalom a szocialista fejlődés során általában, egészében mennyire humánus társadalom. Különösen akkor tűnik szembe ez a felelősség, amikor konkrét munkahelyi viszonyok között helyel-közzel egyáltalán nem emberi viszonyok léteznek, hanem éppen az embertelenség virágzik.

A munka feltételei, a munka környezete ezen a szinten az *emberek* között a munka során kibontakozott *kapcsolatok* csoportjával is kiegészítendő. Nemcsak a tárgyi, hanem a személyi feltételek esztétikai értékelése is szükséges; erre megvannak az alkalmas viszonyok. Ennek megfelelően, a munkaesztétika kidolgozása során rendkívül fontos mozzanat a munkában résztvevő ember kapcsolatrendszerének esztétikai elemzése, a munka személyi vonatkozásai kapcsán keletkező esztétikai tényezők figyelembevétele. A munkakörnyezet esztétikuma ennek alapján kiegészül azzal, hogy ezt a környezetet mennyire és milyen módon építik ki a munkatársak, a munkát végzők emberi kapcsolatai, és elvezetnek-e ezek a kapcsolatok esztétikai vonások megjelenéséhez, vagy nem? Az emberi kapcsolatok értékei (vagy értéktelenségei), az igényesség (vagy ellenkezőleg: az igénytelenség) milyen fokon képes etikai, sőt, esztétikai értékeket produkálni, s megtalálja-e az ember ebben a kapcsolatrendszerben az esztétikai igények, szükségletek kielégítésének eszközeit, feltételeit?

Az esztétikai viszonyban a szubjektum szerepére támaszkodva tárult fel az emberi kapcsolatok esztétikai értéke, jelentése a munka folyamatában. Amikor a munkafolyamat feltételeit, környezetét ebben a vonatkozásban tanulmányoztuk, egyúttal tudomásul vettük és alkalmaztuk azt az esztétikai viszony körében a szubjektum megítélésében kiindulópontot jelentő metodológiai elvet, a szubjektum és objektum közötti kölcsönhatást, amelyben az objektum az elsődleges, a szubjektumot is meghatározó tényező. De a szubjektum visszahatása magában is, építve az objektum körére, esztétikailag releváns tényezővé válik. Így vezetnek el az emberi kapcsolatok a munka során az objektumon át a már tárgyalt kérdéshez: a munkaszükségletben a szubjektum részvételéhez. Miképpen azonosul az ember a munkájával? – ebben benne van a munka jellege, fejlettsége, technikai felszereltsége, munkafeltételei, környezete stb. De benne van maga az ember is, a munkát végző ember szubjektumának jellege, fejlettsége, tudatának foka, öntudatának állapota stb. Nem közömbös: az ember mennyire hajlamos erre az identifikálódásra, vagy pedig tudatának fokánál fogva, mennyire áll ellen ennek az azonosulásnak? Az emberi szubjektum ennyiben maga is visszahat az esztétikai objektumra, s a benne rejlő indítékok maguk is jelentős esztétikai tényezővé válnak. Nemcsak a munka állapota, jellege szempontjából differenciálódik a kép: milyen munka válik az ember elsőrendű életszükségletévé, építve a szükséglet tárgyának elsődlegességére, hanem abból is: kinek a számára válik a munka életszükségletté, s ebben benne van annak a megállapítása, hogy az ember

szubjektuma mennyire alkalmas erre a fejlődésre. Ezért sem közömbös, hogy a munkához fűződő emberi kapcsolatokra kitérjünk – ezt a következőkben még külön megtegyük –, hiszen ebben látjuk az esztétikai viszony fontos elemét a munka körében, a munkaesztétika tárgya megközelítése mozzanataként.

#### d) ESZTÉTIKUM A MUNKA TERMÉKÉBEN

A munkaesztétika talán legismertebb területe, amit különösebb vita nélkül elfogad a közvélemény is, a gyakorlat is esztétikailag releváns problémának: a munka *produktumának* az esztétikai jelentése. A munka eredményeként keletkezett termék megtestesíti azokat az emberi erőfeszítéseket, amelyek az eredményben jelennek meg. Az ember munkáját végezve valósággal beleépíti magát, képességeit, erőfeszítéseit, tehetségét, izom- és ideg-felhasználását a termékbe. A végtermék a munka eredményeképpen ily módon tárgyiasultan az ember egészéről ad képet, jelzi az ember esztétikai minőségét, értékét. A munka terméke esztétikum-hordozóként is jelentős – mint maga a termék, annak esztétikai jelentése, állapota –, valamint ezen túl közvetve is esztétikai információkat nyújt az emberről, munkája esztétikai jellegéről. Közvetve a termékben így tárul fel az emberi lényeg megvalósításának, az ember önmegvalósításának esztétikai fejlettsége, megmutatva, hogy az ember mennyire volt képes „a szépség törvényszerűségei szerint alakítani”, avagy mennyire szorul háttérbe, más motívumok miatt, az emberi lényeg realizálásának esztétikum-teremtő szerepe. A közvetlen és közvetett esztétikai relevancia a termék esztétikus voltában ily módon ad képet a munka esztétikumáról, ebben a tágabb keretben.

Mennyire esztétikus a termék? – ez a kérdés nemcsak elméleti jelentőségű probléma, hanem elvezet a termék gazdasági megítéléséhez is. Éppen ezen a ponton válik nyilvánvalóvá, hogy a munkaesztétika köréből miért emelkedik ki a közvélemény megítélésében is a termék esztétikai oldala, miért válik a munkaesztétika értelmezése ebben a körben csaknem azonossá magával azzal a ténnyel, hogy mit jelent a termék esztétikailag? E kérdés tehát kettős megvilágításban is polgárjogot nyert már: az egyikben a termék eladhatósága szempontjából merülnek fel az esztétikai igények. A másik oldalon a termék előállításával kapcsolatban keletkeznek az esztétikai igénnyel összefüggő kérdések.

A piac jelzi mindenekelőtt a termék esztétikai minőségének, esztétikailag értékes voltának fontosságát. Ennyiben a piaci szempont a termék eladhatósága oldaláról képes utalni a termék esztétikai színvonalára iránti igényekre: ma már egyre erőteljesebben növekszik a technika, a tudomány eredményeinek alkalmazásával párhuzamosan az igény a termék hasznosságára, s e hasznosság nem zárja ki a termék esztétikus voltát. A „világ színvonal” megfogalmazott vagy meg sem fogalmazott igényei ma már nemcsak a hasznosságot érintik: két termék közül nem annak lesz igazán piaca, amely funkcionálisan alkalmas ugyan, de küllemével, felépítésével taszít, hanem ellenkezőleg: a vásárlóközönség keresi a tetszetős, formatervezett árut, s inkább megfizeti az árban is kifejeződő különbséget, nagyobb értékűnek ismerve el azt, mint a hasznos, de csúnya, taszító terméket.

Kérdés, hogy a gazdasági tervező szervek mennyire ismerték fel ezt a változást az igényekben, s mennyire hajlandók preferálni a termékben megtestesülő esztétikai értéket? További kérdés, hogy meddig jutott el az igények fejlődése, hajlandók-e a gazdasági

irányító, tervező szervek vállalni az igényformálást is, mennyire ismerik fel a termék esztétikai értékeiben rejlő hatalmas hűzóerőt, amely nemcsak esztétikai nevelésre alkalmas? Ez sem közömbös, hiszen a szocialista tudatformálás egyik legalapvetőbb feladata a politikai, világnézeti nevelés, a morális nevelés mellett a tömegek esztétikai nevelése. Vagyis: a hazai és a nemzetközi, illetve a világszínvonal közti viszonyról van szó egyik vonatkozásban: a termék eladhatóságában kifejeződik esztétikai minősége is. De nemcsak eladhatósági kérdések keletkeznek, hanem a tömegek ízlésszintje fejlesztésének lehetőségei oldaláról is figyelmet érdemel a termékben megtestesülő esztétikai érték, a munkaesztétika „látványos” és igen hasznos vonásaként.

A gazdasági, társadalmi-kulturális problémák elvezetnek a munka, a termelés tudatos esztétikai tervezésének igényéhez. Az eddiginél nagyobb figyelmet érdemel a termék esztétikumára való koncentráció, az esztétikai célok, feladatok tudatos megfogalmazása. Ez nemcsak az ipari formatervezés elismerésének kérdése – az is –, hanem szélesebb körben a termelésnek az a céltudatossága, irányultsága, amely alapkérdésként kezeli a termék esztétikus voltának elérését. Ebben az eddigieknél is nagyobb szerepet kell biztosítani az ipari formatervezésnek. A design nem véletlenül fejlődik rohamosan az iparilag fejlett országok csaknem mindegyikében. A design mint önálló szakma, mint a termelés szerves alkotórésze a szocialista világban is egyre nagyobb rangot vív ki a maga számára. Nemcsak, s nem elsősorban üzleti szempontok által vezérelten, hanem a benne rejlő nagy társadalmi-politikai, ideológiai-kulturális értékek miatt is nagy érdeklődés övezi a design fejlesztését a Szovjetunióban – ahol a forradalom utáni közvetlen időszaktól fogva napjainkig nagyon tudatos ipari formatervezői tevékenység folyik, s ennek igen nagy a nemzetközi elismertsége,<sup>12</sup> és más szocialista országokban, például az NDK-ban, Lengyelországban is. A vezető tőkésországokban még ennél is nagyobb hangsúlyt kap a design, s ezt talán indokolja az ott érvényesülő, mindennél fontosabbnak tekintett üzleti szempont. „A gyakorlat az igazság kritériuma” – s ennek jegyében a modern termelés gyakorlata nagyon erőteljesen igazolja azt az igazságot, hogy a termék esztétikuma nem valamiféle külsődleges, a termékre kívülről ráaggatott felesleges dekoráció, hanem nagyon is a termék szerves része, tartozéka, ami nélkül ma már a modern termelés egyáltalán elképzelhetetlen. Ezen a vonalon haladva valószínűleg már könnyen érthetővé válik, hogy miért kerül előtérbe a világon mindenütt a munkaesztétikának ez az oldala, a termék esztétikai jelentése, minősége oldaláról közelítve a problémához.

A termék esztétikuma mindenekelőtt a *termék szépségében* jut kifejezésre – ami nem ellentételezése a termék hasznosságának. A termék szépsége mindenekelőtt a dolgok szépségét jelenti. A dolgok szépsége egyben kifejezi a társadalom, a szocializmus szépségét, s a termelő ember hatalmát a dolgok fölött, a munka szabadságát, de a munkát végző, valamint felhasználó, a fogyasztó ember esztétikai szükségleteinek a színvonalát is. A munka produktumának szépsége kifejezi a kor esztétikai viszonyait, azok jellegét, fejlettségét, s mutatója lehet a kor esztétikai állapotának, ízlésszintjének is. Kifejezője lehet a társadalom esztétikai érettségének, fejlettségének a termékben rejlő, megtestesülő esztétikum foka, jellege. A termék szépsége, esztétikai értéke a termelés folyamatának célja.

<sup>12</sup> Ezt a nemzetközi értékelést mutatja, hogy 1975-ben Moszkvában került megrendezésre az ICSID világkongresszusa, az ipari formatervezés, a design szakembereinek világtalálkozója a szovjet formatervezési központ, a VNIITE szervezésében, nagy társadalmi figyelem által övezve.

Nem öncélja, hanem a termék hasznosságával, a funkcionalitással együtt értékelhető csupán. Jogos a megállapítás: „designer termékének esztétikai értéke a használati minőség szükségszerű-eleme”<sup>13</sup> (Czuhina, Novikova).

A termék szépségének másik oldalát is emlékezetünkbe kell idéznünk, a termék mint dolog, tárgy szépségén kívül. A munka, a termelés terméke közvetlenül a munka produktumaként az a termék, amely dologi mivoltában, objektivációként sűríti magába a munka, a termelés minden esztétikai vonását. De a dolog, a tárgy mellett a munka, a termelés termékeinek a köre szélesebb. A munka, a termelőtevékenység termékeinek körébe tartoznak az előbb tárgyalt problémák is: a termelés eredményei az *emberi viszonyok*, akárcsak *maga az ember*, konkrét fejlettségével, erkölcsi-esztétikai szükségleteivel, politikai-világnézeti tudatosságával stb. A munka termékének esztétikai jelentését ebben a szélesebb körben is meg kell fogalmazni, azzal együtt, hogy a dolog szépsége, a munka termékének közvetlen esztétikai jelentését ezzel ne homályosítsuk el.

Az ember munkájával hozta és hozza létre ma is önmagát: a munka terméke az emberréválás folyamata, s ez nemcsak az emberiség keletkezésének őstörténetére igaz, hanem mai, aktuális jelentése is van. Az ember munkája révén kvalifikálja önmagát, emberi mivoltát, a munka teszi az embert emberré, ez az ember alapvető minősítő jegye, az a *differentia specifica*, amivel az ember mint olyan, emberi lényegét minősítheti. Ennyiben a „termék” – szélesebb értelemben, nemcsak dologiságában értve – magába foglalja az embert is, az emberben megtestesülő esztétikumot. Az ember, az ember kapcsolatai, s az ezekben rejlő esztétikai értékek ily módon épülnek rá a munkatevékenység esztétikum-termelő, esztétikum-hordozó funkciójára, kitágítva a termék körét. De ezen a vonalon haladva még egy további lépést is meg kell tenni: a termék átvitt értelemben az embert mint terméket úgy is jelenti, hogy az embert a munka emeli ki, teszi emberré, s egyben azt is, hogy az ember munkája révén teremtette meg a társadalmat.

A munka termékének esztétikumát vizsgálva így jutunk el a társadalom, mint a munka terméke esztétikai jellemzésének szükségességéhez is. Ennyiben tehát a munka termékében megtestesülő esztétikum nem korlátozódik a design esztétikai jelentésére, hanem a maga teljességében igényel vizsgálatot. Bele kell foglalni ebbe a teljességbe a munka termékeinek közvetlenebb és közvetettebb rétegeit egyaránt, a közvetlen dologi-tárgyi terméktől az embert, az emberi kapcsolatrendszert, a társadalom mint a munka terméke közvetettsége egész tartományát is.

A munka terméke értékelésének sokféle szempontja létezik. Mindenekelőtt az érték, illetve használati érték (s a köztük levő viszony) közgazdasági vonatkozásai hatnak, s ennek a közgazdasági értékelésnek kell alávétetni minden további szempontot. De a közgazdasági vonatkozásokkal nem merült ki a termék megítélésének köre. Már a közgazdasági szempont is egyre összetettebb, ahogyan a tudomány, a technika vívmányai behatolnak a termelésbe, s megtestesülnek a termékekben. Ennek megfelelően nem érdektelen önállóan vagy relatíve önállóan vizsgálni technikai színvonal szempontjából is a terméket. Ez a szempont a hatékonyságnak fontos eleme. Ebbe a szempont-rendszerbe kell beleilleszteni a termék *esztétikai értékét*, nem önállóan, nem célként-öncélként, hanem a többi szemponttal szinkronban, az esztétikai mozzanatok növekvő fontosságával. Már csak ezért is

<sup>13</sup> *Vesztnyik MGU*, 1967/3, 78. o.

jelentős a munka terméke esztétikai vonásait szélesebb rendszerbe beleágyazva kutatni, feltárva mindazokat a tényezőket, amelyek az esztétikai jelentéssel összefüggésben, kölcsönhatásban vannak. Nagyon jelentős kérdés a termék esztétikumának tanulmányozása a társadalmi determinánsok fényében. Az esztétikumot, s mindenekelőtt a termék szépségének összefüggését hasznossága kölcsönhatásával, funkcionalitása érvényesülésével együtt kell vizsgálni. Ebben a soktényezős rendszerben sem csekély az esztétikum szerepe, s egyre növekszik súlya, jelentősége.

#### e) A MUNKÁHOZ VALÓ VISZONY MINT A MUNKA ESZTÉTIKUMÁNAK KIFEJEZŐJE

Már az előzőkben jeleztük, hogy a munka körében mennyire jelentős helyet foglal el az emberi oldal. A munka az *ember munkája*, s éppen ezért az ember és a munka közti kapcsolatban testesül meg végső soron minden mozzanat, amely a munkához kötődik. A munka folyamata, a munka terméke, a munkavégzés, a termelésben a munka által keltett emberi kapcsolatok – közösségi rendszerek (s ebből építkezve: réteg-, csoport- és osztályviszonyok emeletei) a munkának az ember általóságát, az ember által végzett voltát hangsúlyozza. Ennek alapján jutottunk el már az eddigiekben is a munka, a munkafolyamat, a termelés objektív területeitől a munkában az ember részvételéig: az ember objektíve részt vesz a maga szubjektumával együtt az ember–munka kapcsolatban, elidegeníthetetlen részeként annak, amit a munka az ember és a társadalom számára jelent, mint az ember differencia specifikája. Másik oldalról közelítve: *csak az ember végez munkát*, s már maga a kifejezés: „munka”, szükségképpen tartalmazza emberi mivoltát, azt, hogy csakis az emberhez mint alanyhoz kötődve létezik. (Másutt<sup>14</sup> foglalkoztunk részletesebben a munka emberi mivoltának lényegével, s azokkal a torzulásokkal is, amelyek a munka emberi voltát igyekeznek elvitatni, leválasztani a munkát az emberről. Az embert megfosztani munkájától, s a munkát elemberteleníteni: egy és ugyanazon töről fakadó, kettős egybefonódó torz értelmezése a munkának. A munkamegosztás mai szakaszát ennek jegyében nevezik „gépek közti munkamegosztásnak” így utalva arra, hogy az embertől a gép átvállalja a munkát, s így válik a munka gépivé, embernélkülivé stb.)

A munka esztétikáját tanulmányozva, a munka esztétikum-hordozó és -termelő természetének különböző területeit feltárva, már az előzőkben is tisztáztuk, hogy a munka folyamata csakis azáltal vizsgálható érdemének megfelelően, ha megvizsgáljuk egyúttal a munka körében keletkezett emberi viszonyokat is, s ha az azokban rejlő esztétikumot a munka esztétikai vonásai között a megillető helyén tárgyaljuk. Ennek jegyében emeltük ki, külön pontban (c) pont) vizsgálva, a munkához kapcsolódó emberi viszonyok esztétikumát.

Logikus folytatása az ember és a munka közötti kapcsolat további tanulmányozásának a munka körében kialakult emberi viszonyok tisztázásának az a területe, amely elvezeti a kutatót az emberi viszonyok leglényegesebbjéhez, ahhoz a legemberibb *emberi viszonyhoz, amely az embert a munkához fűzi.*

<sup>14</sup> Vö. Fukász György: *A munka filozófiája*. Jelzett kiad. Főként az I. fejezete tartalmazza a munka és ember kapcsolatának kifejtését a munka lényegét illetően. Ugyancsak foglalkozik e kérdéssel egy későbbi munkánk: Fukász György: *Az ember és a munka*. Jelzett kiad.

Az emberi kapcsolatok, érintkezési formák sokfélesége közismert. Éppen ezek gazdagságát teszik vizsgálat tárgyává Marx és Engels *A német ideológia* c. kötetükben. Anélkül, hogy az emberi kapcsolatok változatos színképét végigkövetnénk – még a munka körében jelentkezőket is csak szűken tárgyalhatjuk, nem is beszélve az emberi kapcsolatok gazdag formavilágáról: barátság, szerelem, munkatársi egymásraultalság, a szolidaritás, amely a proletár internacionalizmus emberi kapcsolataiig is elvezet –, az emberi kapcsolatok sokféleségéből ki kell emelni azokat, amelyek genetikusan is az ember emberré válásához vezettek.

A munkaesztétika, kutatási területének kialakítása során, a tárgy körvonalainak megrajzolásához az emberi oldalt tárgyalva, szükségképpen eljut az embernek a munkához való viszonyához, ebben a szférában is feltárva a munkához kapcsolódó folyamatok fontos csoportját. A munkához való viszonyban az embernek a viszony-rendszere rendkívül összetett. A felszínen, „látványosan” nem az esztétikai értékeket jelzi, hanem főként *etikai értékeket* juttat kifejezésre.

Köztudott dolog a munkához való viszony etikai jelentősége, s ennek megfelelően többnyire a munkaerőkölc oldaláról tárgyalják ezt az egyébként nagyon is összetett problémát. A munkához való viszony etikai értékeket tartalmazó jellegzetességeit nem lehet kétségbe vonni. Inkább azt a vizsgálódást kell elvégezni ehhez kapcsolódva, hogy *e viszony az etikai értékeket hogyan tartalmazza*, s csakis etikai jelentéssel bír-e? Nem szükséges különösebben beható vizsgálódás annak a feltárásához, megállapításához, hogy a munkához való viszony jóval összetettebb annál, semmint hogy csak etikai relevanciája lenne. E viszony jellegét tanulmányozva nem kisebb a jelentősége a probléma világnézeti oldalának, valamint politikai természetének: a munkához való pozitív viszony etikai értékein túl félreérthetetlen világnézeti-politikai értékeket is kifejez. Éppen ezek az újabb rétegek erősítik a munkához való viszonyban megtestesülő etikai-morális értékeket, felnagyítva, megsokszorozva azok erejét, jelentőségét.

A munkához való viszonyban kifejeződő értékeket komplex módon kell értelmezni, s ezen komplexitásba az etikai-morális, világnézeti, politikai értékek (valamint jogi stb. jelentése) mellett, nem kis fontosságú elemként tartoznak bele a munkához való viszonyt jellemző esztétikai értékek is. A munkához való viszony esztétikai oldalai – esztétikum-termelő, -hordozó funkciói, a munka szépségének érvényesülése, esztétikumként való érvényesülése, s esztétikai szükségleteket keltő, azokat kielégítő természete – adnak kulcsot kezünkbe annak megértéséhez, hogy miképpen érvényesülnek az előbb említett etikai-morális értékek a munkához való viszony körében. Kérdésünkre – *hogyan tartalmazza a munkához való viszony az etikai-morális értékeket?* – éppen az esztétikai értékek megközelítésében tudunk teljesebb választ kialakítani annál, mintha az etikai értékeket csakis önmagunkban, direkt módon érvényesülve értelmeznénk. Az etikai-morális értékek a munkához kapcsolódva ugyanis gyakorta jelennek meg indirekt módon, áttételesen, s a közvetítő láncszemeket, az áttételt éppen az esztétikum szférája jelenti. Az etikum és esztétikum közötti kapcsolatok tárulnak fel ezen vizsgálódás eredményeképpen, s ezzel azt is tisztázhatjuk az embernek a munkához való viszonya körében, hogy a munkához való pozitív viszonyban mennyire előtérbe kerülhetnek a munka esztétikumából fakadó ösztönző tényezők. A munka szépsége, esztétikai jelentése alkalmas arra, hogy felerősítse, elfogadhatóvá tegye azokat a morális vonásokat, amelyek direkt formában talán nem találnának olyan hatásos elfogadásra, talán nem feltétlenül vezetnének a

mély meggyőződés szintjéig, míg a munka esztétikai értékelése elfogadhatja etikai hatásukat, etikai megítélésüket is. Ily módon a munka esztétikai értékei – az embernek a munkához való viszonya esztétikai értékelésében – a munkához való kapcsolat etikai értékeinek is fontos hordozóivá válhatnak. Hozzájárulhatnak az etikai-morális értékek befogadásához, tudatosodásához, s kibővíthetik a munkához való viszony pozitív forrásait, kiszélesíthetik ennek bázisát.

A munkaesztétika tárgyának ez a fajta megközelítése, az embernek a munkához való viszonya oldaláról történő értelmezése így nemcsak elméletileg fontos kérdéshez vezet el a kutatót, s nem csupán az esztétika számára jelentős problémák tárulnak fel. A kérdés elméleti jelentőségénél talán még figyelemreméltóbb a *politikai*, s talán még a *gazdasági* funkciói is. A munkához való viszony bázisának esztétikai alapokon való szélesítése nagy szerephez juthat konkrét munkaszervezési kérdésekben, a szocialista munkaverseny kibővítésében és mélyítésében, a munkafegyelem erősítésében, a munka megbecsülésének megszilárdításában. Munkaesztétikai alapon kell kiegészíteni azokat a forrásokat, amelyek a munka szocialista jellege nyomán a munkához való szocialista viszonyt táplálják, megkeresve azokat a hatékony eszközöket, amelyek a munkával történő identifikációt megalapozzák, könnyítik, hatékonyabbá teszik.

A munkaesztétika tanulmányozása során így olyan problémáig jutunk el, amelyek jelzik, hogy az esztétikai értékek az etikai-morális értékeken túlmenően mennyire belefógnak gazdasági, politikai, világnézeti értékekbe is. Természetesen az *esztétikai viszony a munkához* a munkához való viszony komplex tartalmának csak egyik eleme, nem helyettesítheti az egészet. A munkához való viszony tekintetében az esztétikai viszony növekvő jelentősége nem vállalhatja át e viszony más elemeit, azok funkcióit. Nem pótolhatja például a munka közgazdasági értékeit – értékelését, megbecsülését –, nem helyettesítheti a munkaszervezés szükséges fejlődését a munkához fűződő kapcsolat értelmes voltának meggyőző bizonyításában (a munka nemcsak szép, hanem értelmes is legyen!). Relatív önállóságának értése nyomán azonban feltárulhatnak a viszony komplex természetének következményei.

A munkaesztétika ezen területének tisztázása kiegészíti a *munkaszükséglet* tartalmáról, szerkezetéről kialakult képünket is. A munka az embernek elsőrendű életszükségletté válása – a szocializmus, majd a kommunizmusba való átmenet viszonyai között, a munkaszükséglet magasabb fokait produkálva – különböző elemekből épül fel. Ezek közt nemcsak az ismert fiziológiai-pszichológiai motívumokat kell számításba venni. Nem kevésbé lényeges a munkaszükséglet mint etikai-morális viszony feltárása, s ezen túllépve: a munkához való viszonyban rejlő esztétikai tartalmak feltárása is. A szocialista társadalmi-termelési viszonyok objektív alapot teremtenek a munka átalakulásához nemcsak az ember morális, hanem esztétikai jellegű szükségletévé is. A munka perspektíváinak feltárása során a marxi koncepció tartalmának kibontása az elméleti tisztázáson túl fontos gyakorlati konzekvenciákkal is jár: a munka szabadságának fejlesztése, a szocialista, majd a kommunista jellegű munka kibontakoztatása, az ehhez szükséges feltételek megteremtése nyomán, a kizsákmányolás viszonyaitól örökölt és teljesen még fel nem számolt ellentmondások, vagy legalábbis a maradék-ellentmondások (elidegenedés, a szellemi és fizikai munka közti társadalmi ellentmondás stb.) megszüntetésére törekedve, nem kevésbé lényeges a probléma esztétikai oldalát megragadva, s a munkaszükséglet szocialista viszonyok közötti tudatos megalapozására esztétikai eszközökkel, az esztétikai vonások

erősítésével, azok tudatosításával is törekedni. A munkaszükséglet, s főként a munka elsőrendű életszükségletté válása folyamata összetettebb értelmezése elképzelhetetlen a munkához való viszony esztétikai természetének tisztázása nélkül. Helyesen mutatja ki ezt az összefüggést a szovjet Csuhina<sup>15</sup> is írásában.

A munkához való viszony, mint esztétikum-hordozó és -termelő emberi kapcsolat elemzése, esztétikai jellegű értékelése nem válhat izolált, csak-esztétikai jellegű problémává. Olyannyira, hogy ennek az esztétikai problémának a munkához való viszony egész szerkezetébe való beillesztése adhat csakis reális kiindulópontokat egyáltalán az esztétikai problémák tisztázásához. A munkához való viszony napjainkban nem utolsósorban a *munkafegyelem* kérdéseiben jelenik meg, ez az a kézzelfogható terület, amelyen a munkához fűződő kapcsolatok reálisan megfogalmazódnak. Munkafegyelem – munkaverseny, a munkához fűződő emberi kapcsolatok társadalmi természetének, társadalmi meghatározottságának mutatói. Amikor a munka esztétikai jelentésének területeit áttekintve az embernek a munkához való viszonyát is tanulmányozzuk, nem feledkezhetünk meg arról, hogy ebben a viszonyban hogyan jelentkeznek a társadalmi viszonyok által meghatározott alapvonások: a munkafegyelem jelentése más tőkés és más szocialista viszonyok között. A munka mint külső társadalmi kényszer nyomására megvalósuló „vakfegyelem”, a munkához való viszony tekintetében a kizsákmányolás tényének következménye. A szocialista forradalom győzelme következtében változások történnek e téren is: a külső társadalmi kényszer kizsákmányolásból fakadó fő forrása megszűnik – de nem váltja fel azonnal a munka belső szükségletének magas foka, a munkaszükséglet mint az ember belső „kényszere” (ami emberi lényegéből fakad) önként vállalt munkafegyelem képében. Ezért is kerül a munkához való viszonyhoz ez az oldala a társadalom jelentős politikai problémáinak a körébe. Lenin a forradalom győzelme utáni években ismételtén vissza-visszatért a szocialista, tudatosan vállalt munkafegyelem, a munkához való kommunista viszony jelentőségére, társadalmi összefüggéseire. Ebben a vonatkozásban tárgyalta a kommunista jellegű munka, a munkához való kommunista viszony nagy társadalmi fontosságát a „kommunista szombatok” alkalmából, kiemelve ennek „nagy kezdeményezés”<sup>16</sup> -voltát, s az önként vállalt munkafegyelem, a munkával való, társadalmi okokból történő azonosulás alapvető szerepét az egész társadalmi fejlődésben. A munkához való viszony társadalmi jelentősége fogalmazódott meg a proletárdiktatúra politikai rendszerének Lenin által kidolgozott körvonalaiiban is, amikor a proletárdiktatúra viszonyai között jelentkező osztályharc főbb feladatait áttekintette. Mint ismeretes, Lenin a proletárdiktatúra fő feladatait, funkcióit összefoglalva, az osztályharcnak az új, a proletárdiktatúra körülményei között jelentkező feladatait megfogalmazva utalt a munkafegyelemre, kimutatva, hogy a tudatosan vállalt munkafegyelem megteremtése az osztályharc feladata.<sup>17</sup> Meg kell harcolni a munkásosztály osztályérdekeinek (s ezzel együtt a társadalom felemelkedése érdekeinek) érvényesítéséért e téren is, a munkával szembeni nem-munkás magatartás leküzdésével, a munkás tudatában, magatartásában jelentkező nem-munkás vonásokkal, törekvésekkel szemben. Ez pedig osztályharcot jelent akkor is, ha a munkásellenes

<sup>15</sup> Csuhina, L. A.: A munka esztétikai lényege. *Munka és esztétikai nevelés*. Izd. ZINATNE. Riga 1969. 14. o.

<sup>16</sup> Vö. Lenin: A nagy kezdeményezés. *Lenin Összes Művei* 39, Kossuth, Budapest 1973.

<sup>17</sup> Vö. Lenin: A proletárdiktatúra. Tervvázlat. *Lenin Összes Művei* 30, Kossuth, Budapest 197.

érdekeket, törekvéseket a nem-munkás öntudatú munkások magatartásában találjuk, s ezekkel szemben a fellépést, a szocialista munkafegyelemért való küzdelmet az osztályharc fontos feladatként kell értelmezni.

Látszólag igen messze jutottunk a munkaesztétikától, s annak keretei között a munkához való viszonyban megtestesülő esztétikai problémák tisztázásától. De csak látszólag vezetett el bennünket a gondolatmenet a kiinduló, esztétikai problémától. Valójában ennek kutatjuk egész társadalmi háttérét, s ezért kell a munkaesztétikai problematikát a munkához való viszony egész rendszerébe beleágyazva vizsgálni. S ebben elsődleges jelentőséget kell tulajdonítani a munkához való viszony politikai alapjainak, az osztályharc megvilágításában vizsgálva minden, a munkához való viszonnal kapcsolatos kérdést, így a munka esztétikai oldalait is.

\*

A munkaesztétika lényegének összefoglalására törekedve az eddigieket természetesen nem minősíthetjük a „munkaesztétika tárgya” meghatározásának. Nem is vállalkozhatunk erre a nagy igényű feladatra, hiszen e területen csak a kezdet kezdetén tart a tudományos kutatás. Csupán arra törekedtünk, hogy kísérletet tegyünk a munkaesztétika körébe tartozó alapvető problémák, területek áttekintésére, azoknak a kérdéseknek a felvázolására, amelyekkel a munkaesztétikai kutatásoknak foglalkozniuk kell. E kérdések összefoglalása azonban már jelezheti azokat az utakat, irányokat is, amelyeken a továbbiakban majd a tárgy meghatározása érdekében tovább kell lépni.

A munkaesztétika kutatási kompetenciájának körébe tartozó kérdések áttekintése korántsem tekinthető teljesnek, nem is vállalhattunk volna ebben teljességre, vagy akár csak viszonylagos teljességre törekvést. Számos területen kell továbbmenni, s az eddigi tapasztalatok azt mutatják, hogy sok további problémakör érdemelné meg a figyelmet a munkaesztétika meghatározásával kapcsolatban az eddigieken kívül is. Nem is szólva arról, hogy a munkaesztétika elsősorban a „jövő tudománya”, s jelentősége várhatóan egyre növekszik a már-már tapasztalható felismerés kapcsán, amely kezd hangot adni a munka esztétikai oldalában rejlő nagy problémák és lehetőségek feltárása társadalmi fontosságának. Nem kell nagyobb jóstehetség annak a megállapításához, hogy a munkaesztétikába tartozó alapvető problémakörök a jövőben keletkező újabb problémakörökkel tovább fognak bővülni, s a mostanáig vizsgált problémák körét is nyilvánvalóan ki kell egészíteni. Ez a kiegészítés további bontásokat eredményezhet, hiszen a munkafolyamat, a munka környezete, a munka körében keletkező emberi kapcsolatok, valamint a munka terméke és a munkához való emberi viszony eléggé átfogóan tartalmazza a munkaesztétikai problémák lehetséges területeit. Sőt, máris alkalmazhatunk olyan belső bontásokat, amelyek a jelenlegi körülmények között – aktuális elemekkel megalapozva – célszerűnek látszanak a munka esztétikai jelentésének vizsgálatához (például: a munkafolyamatból kiemelve az ahhoz tartozó emberi relációkat).

Az elkövetkező kutatások feladata a munkaesztétika további kidolgozása. Ezt segíthetik elő a szükségképpen kibontakozó viták, amihez ez az összefoglalás vitaalapként csupán kezdeti állomást kíván jelenteni.

## A POLITIKAI ANTROPOLÓGIÁRÓL\*

GOMBÁR CSABA

Néhány éve Tonga, Samoa és a pápuák földje független országokká váltak. Olyan területek ezek, amelyeket jó, ha útleírásokból vagy néprajzi elemzésekből ismerünk kissé. A körülbelül másfélszáz ma létező államalakulatból százat, mint legalábbis formálisan független államot, e században kellett vagy kellett volna megismernünk. Ezek jó része a legutóbbi időkig a gyarmati függés valamilyen formájában élt, és társadalmi fejlettségére az úgynevezett primitív állapot volt a jellemző. Mit is takar ez a minden létező különbséget elfedő és persze lekezelő fogalom, a „primitívség” politikai tekintetben? Mire épülnek az új, a szándékok szerint nemzetállami formák? Mi az a befogadó közeg, amelynek adaptálnia kell vagy kellene a különböző politikai exportcikkeket, a számukra ajánlott politikai intézményeket? Miként és mivé változott ezen népek politikai, vagy politikai-ként is felfogható szervezethez?

A mindössze néhány évtizede kialakult politikai antropológia közvetlenül ezekkel a kérdésekkel foglalkozik. Érdemes erről a kutatási területről tájékozódni, mert hatása és jelentősége messze túlmutat az általános antropológia kérdéskörén, és eredményei mind a politikatörténet, mind a politikaelmélet szempontjából elhanyagolhatatlanok.

Georges Balandier, a politikai antropológia neves francia kutatója egy összefoglaló munkában (G. Balandier, 1967) vizsgálja meg a törzsi-nemzetségi társadalmak politikai jellegzetességeire vonatkozó kutatásokat. Ezek a kutatások jelentősen tágítják a politikai gondolkodás horizontját. Hiszen a társadalomtudományban használt politikai fogalomrendszerünk érthetően Európa-centrikus, sőt többnyire Nyugat-Európa-centrikus. Ez pedig paradox módon sokszor egy „európai provincializmust” eredményez és a legkisebb ellenállás irányában haladva, ami nem illik bele a nyugat-európai fejlődésbe, azt a tradicionális fogalmi krumpliszákjába helyezzük.

A tradicionális uralom weberi fogalma (M. Weber, 1967), mint a modernnel, a racionálissal – jelen esetben a racionális-bürokratikus állammal – szembenálló, azt történetileg megelőző, mint orientációs fogalom bizonyos elvontságban joggal használható. A világ népeinek többsége azonban a legutóbbi időkig ebben a tradicionális állapotban leledzett, de korántsem egyformán. A kialakult és most alakuló modern politikai rendszerek jelentős mértékben meghatározottak a tradicionális uralom fogalmi burkában rejlő politikai variációk által. Ezeket a változatokat, protopolitikai viszonyokat, a még csak kvázi-politikai státuszokat és szerepeket vizsgálja a politikai antropológia.

\*Az alábbi néhány politikai antropológiai írás ismertetése jelen esetben politikaelmélet iránti érdeklődésből fakad, ami természetesen csak egyike a lehetséges nézőpontoknak.

A magyar nép honfoglalás előtti politikai történetéről például már számos dolgot kiderítettek a szakkutatások. Lehetséges, hogy olyan széles körű és pontos ismereteink soha nem lesznek a honfoglaló magyarság politikai viszonyairól, mint amelyet az általuk használt kard vagy nyeregtípusokról olvashatunk (Kőhalmi K., 1972). A nyelvészek, történészek és régészek által vázolt kép a magyarság kettős fejedelemségi politikai intézményéről, a nemzeti jellegű hatalmi tagoltságáról azonban (László Gy., 1944, Dienes I., 1972, Györffy Gy., 1977) értelmezhetőbbé és talán bővíthetőbbé válik, ha az eddigi eredmények összevethetők a politikai antropológia már eddig értelmezett adattömegével.

Amikor a hazai társadalomkutató kitekint az európai politikából, akkor legfeljebb az „ázsiai despotizmussal” példálódzik. Kétségtelenül még erről tudunk a legtöbbet a marxista kezdeményezésű közzétételén. Ne felejtjük el azonban, hogy Marx és Engels koruk élvonalbeli antropológusainál tájékozódtak ezekről a kérdésekről. Morgan óta viszont az antropológia is fejlődött.

Az antropológia pedig nemcsak tárgyi néprajz, mint ezt általában ugyan tudjuk, hanem eltérő kultúrák és társadalmi szervezetek összetett feltárása. Egy mozsártörő vésett motívumainak változása persze nem kevésbé érdekes mint a nemzeti politikai viszonyok változása. Az utóbbi azonban már nélkülözhetetlen a politika elmélet-történeti szemléletéhez. C. N. Parkinson neve nálunk széles körben ismert a bürokráciára vonatkozó ironikus írásából. Érdemes itt utalni viszont arra a szakkönyvekben idézett véleményére, hogy a politikai antropológia segítségével a politikai eszmék világtörténete írható majd meg.

Nemcsak számunkra itt és most fontos kérdés, hogy milyen a hatalmi osztottság, milyen az uralmi szerkezet, mikor és hogyan keletkezett az állam, lehetséges-e politikai mobilitás, milyen az ideológiai és a politikai gyakorlat viszonya, és így tovább, hanem ez a törzsi-nemzeti társadalom antropológusok által eddig feltárt anyagán is vizsgált és értelmezhető.

#### A POLITIKAI ANTROPOLÓGIA TÖRTÉNETE ÉS TÖRTÉNETISÉGE

A politikát vizsgáló tudományoknál általában is megállapítható: egyrészt nagyon régi a politikára vonatkozó tudományos érdeklődés, másrészt ezek mint önállóan művelt diszciplínák nagyon fiatal tudományok. A politikai antropológia is nagy elődjek közé számíthatja Arisztotelészt, Bacont vagy Machiavellit, akik összehasonlítás végett kitekintettek saját politikai rendszerükből és legalábbis észlelték az úgynevezett primitív politikai berendezkedéseket, ugyanakkor a politikai antropológia mint viszonylag önálló tudományág egy ma már klasszikusnak számító tanulmánykötettel csak 1940-ben mutatkozott be (M. Fortes és E. E. Evans-Pritchard, 1940).

Ez a bemutatkozás természetesen nem volt híjával figyelemre méltó előzményeknek. G. Balandier igen fontosnak tartja a Montesquieu alkotta fogalmat, az „orientális despotizmust”, ami később Marxnál nyert már konkrét antropológiai anyagon koncepcionális értelmet. Még jelentősebb viszont szerinte Rousseau munkássága, aki már határozottan a „vad” népekre irányította figyelmét politikai szempontból is. Rousseau-ról Lévi-Strauss is nagy reverenciával nyilatkozik, mikor megjegyzi, „hogy Rousseau és kortársai jó szociológiai ösztönről tettek tanúságot, amikor megértették, hogy kulturális magatartások és

tények, olyanok, mint a társadalmi szerződés és a megegyezés, nem másodlagos képződmények, mint ellenfeleik állították, különösen Hume, hanem a társadalmi élet nyersanyagai, és nem tudunk olyan politikai szervezeti formát elképzelni, amelyekben ezek jelen ne lennének” (C. Lévi-Strauss, 1973). S ha már a társadalmi szerződés került szóba, talán nem fölösleges Figgis véleményére is utalni, miszerint a köztudatban többnyire fikciónak minősített szerződés – bár valóban történetietlen, azaz az egyének tudatosan és tényszerűen nem mondtak le önállóságukról a közakarattal javára – valójában a hűbériség íratlan felelősségviszonyaihoz is jól simuló elgondolás volt, miközben támadta annak kérlelhetetlen szubordinációját (J. N. Figgis, 1907).

Mindenesetre a felvilágosodással megkezdődik a politikai szemlélet „deoccidentalizálása” és Balandier ezt tekinti Marx és Engels vonatkozó munkássága nélkülözhetetlen előzményének, akik szerinte az időközben alakuló társadalmi antropológia realitásán átértékelik az egész politikai filozófiát.

Az evolucionizmus, majd a funkcionális stádiumaiban fejlődő etnológiai kutatások – alapvetően persze a pozitívizmus által befolyásoltan – a két világháború között intenzív terepkutatásokat folytatva általában a filozófia nagy ellenzőivé válnak. Tényeket kell kutatni, nem pedig filozofálni – válik általánossá a vélekedés. „Éppen itt az ideje, hogy az Ember kutatója is joggal mondhassa el *‘Hypotheses non fingo’*, (hipotézist nem állítok fel) – vallja Malinowski (B. Malinowski, 1972). Így aztán nem véletlen, hogy a politikai antropológia is a funkcionális szemlélet jegyében születik meg és rögtön szembeszáll a filozófiával. Fortes és Evans-Pritchard programadó tanulmányukban kifejtik, hogy azzal kell foglalkozni, ami van, nem pedig azzal, aminek lennie kellene, mint azt a hagyományos polgári politikai filozófia teszi. Induktív leírásokra és komparatív elemzésekre van szükség, nem pedig prekoncepciókra és hipotézisekre. Eközben viszont kifejtik a funkcionális prekoncepcióját és hipotézisét, azt, hogy a szegmentáris – azaz még állam nélküli, rokonsági-leszármazási ágazatokra tagolt – társadalmakban nincs domináló ágazat és a leszármazás szerint és funkcionálisan osztott szegmentumok között koordináció, szolidaritás és végső soron egyensúly van. Az egyensúly, az a sokat hangoztatott ekvilibrium válik az „államtalan” társadalmak mindent megmagyarázó kulcsszavává.

A primitív politikai viszonyok három fázisa adott így az egyensúly kimutatása számára. Az első az acephalos, azaz fejnélküli társadalom, ahol stabil uralmi posztok még nincsenek, mint például az ausztráliai őslakosoknál. A másik a nemzetségek szerint tagolt szegmentáris társadalom, ahol az uralmi pozíciók döntően nemzetséghez kötöttek, ami a világon nagyon sok helyen tapasztalható gyakorlat. A harmadik pedig a „primitív”, vagy archaikus állam, mint például a Polányi által is izgalmasan megrajzolt rabszolgatartó Dahomey (Polányi K., 1972). Mindhárom típus tradíció által irányított, funkcionálisan egyensúlyban levő, immobil és prehistorikus a funkcionális felfogásában. Ahol pedig a kutató éppen nem talált durkheimi értelemben társadalmi szolidaritást és strukturális egyensúlyt, akkor a helyzetet anómiaként, patológikus jelenségként értelmezte.

Ezt a felfogást kérdőjelezte meg Leach 1954-ben megjelent munkája (E. Leach, 1954). A szerző véleménye szerint a valóságos politikai rendszer messze nincs úgy egyensúlyban, mint az eszmék rendszere. „Stabil egyensúly” csak a társadalmi struktúra modelljében van, de nem a valóságban, még ha a bennszülöttek a kikérdezés során mindig ekvilibriumról látszanak is vallani. Egyensúly csak az antropológus és e mítoszt recitáló bennszülött fejében van, de nem a bennszülött közösség hétköznapijaiban.

Ha Leach álláspontját úgy fogalmazzuk, hogy a dolgok kapcsolata és rendje más, mint az eszmék kapcsolata és rendje, akkor ez valójában nem Spinoza ismert tételét cáfolja, csak a két szféra merev azonosságát nem fogadja el. Nem Spinoza ellen szól e tétel – aki egyébként a politikai antropológia elődjeként konkrétan is figyelembe veendő (Spinoza, 1953., 1957) –, hanem Radcliffe-Brown funkcionális antropológiája és a Parsons-féle szociológia ellen. A fő kérdés Leach szerint az, hogy miként történik a változás és mi a változás mechanizmusa a „primitív” népek között. Az, hogy a rituális kifejezések mindig inkonzisztensek a valósághoz képest – mondja Leach –, ez mindenkor szükségszerű a tényleges társadalmi és politikai szisztéma megfelelő működéséhez. Ezzel, úgy véljük, nemcsak a burmai kacsinok körülményeiről mond érvényeset, ahol vizsgálatait folytatta, hanem az ideológia politikai szerepéről általában.

A funkcionalizmus sugallta történelmietlenségről pedig az a véleménye, hogy nem a törzsi-nemzetségi társadalmak történetietlenek, hanem az az antropológus – és itt Malinowski felé vág –, aki nem az 1914-ben tapasztalt trobriandi társadalomról beszél, hanem a trobriandi társadalomról. Így azután már nem meglepő, hogy kijelenti: nincs számára unalmasabb, mint antropológusok deskripcióit olvasni tárgyokról és mítoszokról, ha azok nélkülözik a történelmi és a koncepcionális magyarázatokat.

Georges Balandier is igen nagyra értékeli Leach munkásságát. Szerinte ma már a politikai antropológia nem tekintheti tárgyát szinkronikus folyamatoknak, hanem csak diakrónikusnak, bármilyen nehéz is a történelmi jellegű kifejtés. A strukturalizmus eredményezte szinkronikus szemléletet a politikai ideológiaként is felfogható mítoszelemzésénél ő is gyümölcsözőbbnek tartja, de csak mint kiegészítő módszert, mivel az úgynevezett tradicionális társadalmak soha nem egy tradíció által végtelenen determinált egyidejűségben leledzenek, hanem a feltételektől függően alakították, alakítják, vagy időlegesen képtelenek kialakítani az államot mint történelmi produktumot. Mindezek az elméleti szempontok oda vezettek a politikai antropológiában is, hogy fel kellett, fel lehetett adni a politikai filozófiával szembeni gyanakvásokat.

Meg kell ugyan jegyezni, hogy a gyanakvás talán túl enyhe kifejezés. A pozitívizmus, a viselkedésre irányított és korlátozott szemlélet, Max Weber értékmentességet kívánó kutatói irányultsága a társadalomtudományokban általában is és a politikai elemzések területén konkrétan is oda vezetett, hogy a filozófiai analízis ellenében a scientizmus oly rohamosan terjedt, mint a cargo kultusz Melanéziában (M. Stretton, 1969). Ennek hatásaként az ötvenes években sokan már halottá nyilvánították a politikai filozófiát. Csakhogy korainak bizonyult a halotti bizonyítvány kiállítása – mondják egy mai politikai filozófiai összeállítás szerkesztői (A. de Crespigny és K. Minoque, 1975).

Nem célunk ugyan a politikai filozófia elismertségének és hasznosításának tudománytörténeti hullámszását ismertetni, de az mindenképpen hangsúlyozandó, hogy az ötvenes évek óta a politika filozófiai eljárás módokkal történő elemzése egyre gyakoribb. A második világháború után a szociológiai módszerekkel is fölfegyverkezett amerikai politikatudomány – nem függetlenül az Egyesült Államok nagyhatalmi szerepétől – globálisan kiterjeszkedett és az úgynevezett „area studies”, a területi-helyi politikai elemzések a világ minden számukra hozzáférhető pontján folyamatos föladattá váltak. A döntően pragmatikusság által vezérelt vizsgálódások azonban meglehetősen hűjával voltak az elméleti és politikaelméleti összefüggéseknek, főként az afrikai és ázsiai területen, ahol az interdiszciplinaritás az együtt dolgozó antropológusok, szociológusok és politikai elemzők

között jórészt csak formális követelmény maradt (R. Cohen, 1969). Mindez fokozottan ráirányította a figyelmet a politikai összefüggések elméleti vizsgálatának hiányára és a politikai filozófia elparentálásának hibájára. Úgy látszik, hogy angolszász körben erre leginkább az angliai kutatók figyeltek föl és tettek nem is keveset a politikai filozófiai föléléstéséért (M. Stretton, 1969., M. Cranston, 1973., W. J. M. Mackenzie, 1978). Mind ez persze túlmutat a politikai antropológia kérdésein, de korántsem független attól.

A politikai antropológiát egyébként nem véletlenül művelték az angolszász és általában a gyarmattartó országokban. Az angol gyarmati uralom alapelve, az „indirect rule”, a közvetett irányítás, eleve megkövetelte, hogy a gyarmatot irányító adminisztráció megfelelően kapcsolódhasson a gyarmatosított terület eredeti politikai viszonyaihoz. Egy „primitív”, patrimonális állam esetén például a gyarmatosítás végtelenül labilissá tette a belső helyzetet, mivel politikailag és a misszionáriusok tanítása által is deszakralizálta a központi hatalmat jelentő főnöki funkciót. A főnök így vagy a gyarmatosítók kiszolgálójává, vagy reménytelen ellenállóvá vált. Mindkét esetben azonban megrekedt az állam kialakulását jelentő szerves, belső fejlődés, és a patrimonálishoz képest a szegmentáris, kifejezetten rokonsági viszonyok konzerválódtak, mint a politikai rezisztencia hathatósabb elemei. Ezekről a kérdésekről a politikai antropológusok sok figyelemre méltót tudtak mondani.

A második világháborút követő dekolonializációs hullám nem kevésbé tette nélkülözhetetlenné a politikai antropológia ismeretanyagát. Bármely neokolonializációs szándék végrehajtásához ugyanis a direkt gyarmatosításhoz képest sokkal finomabb és konkrétabb ismeretekre van szükség a belső politikai viszonyokra vonatkozóan. Talán ebben az értelemben is beszélhetünk a „practical anthropology” fogalmáról, nemcsak olyan esetben, mint Margaret Meadé, aki az óceániában tapasztalt férfi–nő viszony alapján, egy magasabb távlatból tudott érvényeset és újat mondani ugyanerről a viszonyról fejlett körülmények között (M. Mead, 1970). És talán nem önkényes itt említeni Hobsbawm írását is, amely szintén alkalmazott politikai antropológia a XX. századi európai „társadalmi banditizmus” tárgyában. „A maffia és a társadalmi banditizmus végtelenen archaikus és politikai előtti jelenségek, éppen ezért nehéz modern politikai terminológiával minősíteni bármelyiket” – írja a szerző (E. Hobsbawm 1974). Ugyanekkor nagyon is jól tudjuk, hogy ezek a protopolitikai képződmények a modern európai társadalom zárányaiban milyen jelentősek az olasz vagy a spanyol anarchista mozgalmak megítéléséhez.

Mindenesetre tévedés lenne, ha a politikai antropológiát születési dátuma és körülményei miatt egyszerűen az imperializmus eszközének tekintetnénk. A kutatók által feltárt ismeretek és összefüggések egyaránt alkalmasak egymástól nagyon is különböző politikai törekvések előmozdítására. Jelentősebb összefüggés azonban a tudomány belső fejlődéséből adódó eredmény, a politikának és a politikai gondolkodásnak egy differenciáltabb megközelítési lehetősége. A politikai antropológia is nélkülözhetetlen és egyenrangú része annak a szintetikus törekvésnek, mely olyan szerencsésen elválaszthatatlan közelségbe hozta a politikai filozófiát, politikatudományt és politikai szociológiát, és aminek eredményeivel ma már kézikönyvekben is találkozhatunk (R. E. Dowse és J. A. Hughes, 1972., W. Feigelman, 1972). Egyik tudományos ágazat sem alaptalanul sorolja így elődjei közé Arisztotelészt, s a szintetikus törekvéseket tekintve nem is érdemtelenül.

A politika szférájának közkeletű értelmezései – mint tudjuk – korántsem egyértelműek. A csak az államra összpontosuló és ma már meghaladott érdeklődést felváltotta a főként hatalomra való koncentráció, ami viszont a különböző hatalomértelmezésekben parttalaná tette a politika fogalmát. Ha ugyanis minden személyes befolyást hatalomként, és így közvetlenül politikaiként fogunk fel, akkor a politika könnyen pszichológiává párolódik.

A harmincas években induló politikai antropológia ezért igen nehéz helyzetben volt, e tekintetben is, a politikai tudomány akkori chicagói iskolájának parttalan hatalomfelfogása miatt. H. D. Lasswell ugyanis, az iskola legerősebb egyéniségeként szinte máig hatóan, de mintegy másfél évtizedig jóformán kizárólagos hatással a politika tárgyát a befolyásoló és befolyásoltak viszonyában határozta meg (H. D. Lasswell 1936).

A „primitív” népek politikai kérdéseit vizsgáló kutatók így gyümölcsözőbbnek vélték Durkheim és Weber fogalmainak kölcsönzését. A politikai mozzanatokot a durkheimi szakrális és profán dichotómiával közelítették, illetve Weber uralmi típusai által kívántak eligazodni. Kifejezetten antropológiai indíttatású fogalomként pedig Morgan „területi szervezethez” terminusa volt kéznél a politika megtalálásához.

A kutatás tárgyának viszonylag pontos kijelölése így óhatatlanul felvetette a politika filozófikus megközelítésének problémáit, hiszen a tényismeret jóval megelőzte annak kezelési lehetőségét. Hiszen az ma már jórészt elméleti megfontolás kérdése, hogy a Malinowski által a Trobriand-szigeten vizsgált kula-kört pusztán gazdasági kapcsolatként, vagy egyúttal valamiféle politikai jellegű, összetartó organizációként értelmezzék, mivel a rituális ajándékcsere néha semmiféle gazdasági hasznossága nem fedezhető fel. Fokozatosan nyilvánvalóvá vált, hogy például a rokonsági szervezethez szemben a területi szervezethez egyáltalán nem vezet világos elhatárolódáshoz. Egyrészt azért nem, mert a legprimitívebb hordák is lokalizálhatók területileg, mégis vannak bizonyos hordaközi kapcsolatok, másrészt azért nem, mert politikailag már erősen differenciált archaikus államoknál is a nemzeti-leszármazási kapcsolatok politikailag funkcionális jelentőségűek. Nem is beszélve arról, hogy a „primitív” népek többségét kitevő szegmentáris társadalmakban épp e rokonsági kapcsolat a politikai szervezet hordozója.

A szakrális és a profán megkülönböztetés még az előzőnél is kevésbé alkalmas a törzsi-nemzeti formáció politikai mozzanatainak megközelítéséhez, mert a politikai hatalom nemcsak ezen népeknél jelentkezik mindig szakrális formában, hanem az európai történelemben is így adott ez a legújabb korokig.

Leginkább használhatóvá így azután a weberi tradicionalizmus fogalma vált számtalan al- és hibrid típus kidolgozásával a politikai uralom értelmezésére.

A kutatások során világos lett, hogy a „primitív” társadalmak intézményei multifunkcionálisak, azaz vannak már bizonyos politikai jellegű akciók és elképzelések, de ezek még teljességgel elkülöníthetetlenek formailag a gazdasági vagy a szakrális mozzanatoktól. Ez persze még semmi specifikusat nem tartalmaz ezen társadalmak politikai mozzanataira, ha arra a marxista álláspontra gondolunk, ahogy Tőkei Ferencel egyetértve például Görgényi Ferenc is értelmezi az államot és a politikát, azaz hogy az viszonylagos önállóságában csak a kapitalizmusban válik adottá. (Görgényi F., 1973). A politika azonban mint tevékenységek cseréje, mint a mindig konfliktusos társadalmi szerkezet viszonylagos

egységben tartása az egészre vonatkozó reális döntésekben mozgó hatalom alapján, már az archaikus állam megjelenése előtt is megtalálható.

A marxi gondolatok alapján világos, hogy a politika csak a kapitalizmus megjelenésével emancipálódik más társadalmi szféráktól, de az emancipálódás történelmi előzményei a társadalmi formációk váltásában fejlődnek a viszonylagos elválásig és ennek kezdetei a „primitív” társadalmakban már adóttak. Az állam, a politikai rendszer valóban csak a kapitalizmusban áll elő a maga viszonylag tiszta formájában és a „politika primátusának” Lenin jellemezte fényében, de nem kétséges, például Leach vizsgálataiból, hogy a burmai felföld kacsinjai már formailag is differenciált tevékenységet folytatnak e tekintetben is, bármennyire rejtett, protopolitikai jellegűek is ezek a formák. Az iszlám umma kialakulásával ugyan nem szűnik meg a beduinok nemzetségi szervezete, de Simon Róbert elemzése alapján talán joggal véljük, hogy az új szervezeti forma lényegében csiraállapotú politikai közösség és messze több mint vallási szervezet (Simon R. 1967). Ezért alapvető fontosságú az adott kérdésben Balandier véleménye, amikor arra utal, hogy a törzsi-nemzetségi formációnál jogosulatlan a politikát nyelvi „kódokra” vagy rokonsági „hálókra” redukálni. A mítoszok ugyanis legalább annyira a politikai ideológia funkcióját is betöltik, mint a mágikus vallásosságét és az csak egy hatalmi felállás következménye, hogy a mindig fellelhető mítosz-variációk közül melyik számít apokrifnak és egyúttal egy opposzió ideológiájának. A rokonsági kapcsolatok pedig, mint ahogy többek között Leachtól tudhatjuk, legalább annyira tárgyai egy genealógiai manipulációnak, mint a tényleges vérségi kapcsolatoknak.

A kutatások során tehát kialakul egy orientációs elméleti keret, melyben a legprimitívebb szinten a rokonsági vonatkozások teljesen egybeesnek a politikai mozzanatokkal, de ami nem teszi lehetővé Lévi-Strauss számára, hogy például a nyambikvara indiánok között értelmezni próbálja a döntően konszenzus és nem a kényszer alapján létező hatalmi posztot. Ennél fejlettebb forma a szegmentáris társadalom, amelyben nem minden rokonsági kapcsolat, hanem csak a leszármazási – többnyire fiktív – ágazat hordozza az irányító, összehangoló, hatalmi tevékenységet az egész társadalomra vonatkozóan. Végül a központosított „primitív” államalakulatok a politikának egy archaikus, számos differenciált intézménnyel bíró redisztributív rendszerét képviselik – főleg az afrikai kontinens történelmében.

Mindezen protopolitikai, előpolitikai formációk még csupán előzményei az ázsiai despotizmus már igen fejlett politikai rendszertípusának. Fejlődésük során egyre inkább érvényesül a területi szervezethez és egyre differenciáltabbakká válnak a marxi szempontból protopolitikáinak nevezhető intézmények és a kvázi-politikai státuszok, miközben profanizálódás helyett inkább finomabbá válnak a szakrális manipulációk a politikai ideológia működését illetően.

Összefoglalóan csak annyit mondhatunk, hogy a politikai antropológia nem definiálta a politikai filozófia helyett a politika szféráját – ha ugyan lenne értelme a tudományok közötti ilyenét munkamegosztásnak. A politika és más társadalmi folyamatok között a határ semmivel sem vált markánsabbá, mert legkevésbé érvényes a határkérdés felvetése a „primitív” társadalmaknál. A politika történelmi értelmezésének a lehetősége azonban jelentősen gazdagodott az antropológiai kutatások során. A politikára vonatkozó spekulatív sémák rögtönzése persze nehezebbé vált, de a politikaelmélet fejlődésének egy szélesebb összehasonlítást biztosító tényanyag semmiképpen nem kárára, hanem előnyére válik.

## A HATALOM KÉRDÉSE

A politikai hatalom – mint tudjuk – mindennemű politikai vizsgálódás súlyponti kérdése. A hatalom azonban nem tartozik a politikai élet fenomenológiájához, hanem a politika lényegi, tartalmi mozzanata, s ezért a legritkább esetben ragadható meg egy hivatalban vagy egyes személyben, lévén eredendően viszonyjellegű. A hatalom mint a politikai test egészére vonatkozó tényleges döntések valamilyen fokon legitim birtoklása egyúttal a tagolt politikai egységek közötti viszonyban rejlik.

A hatalmat még a modern New Havenben is nehéz megtalálni, hogy csak utaljunk R. Dahl ismert (prekonceptióival együtt ismert) erőfeszítéseire (R. Dahl, 1961), de még inkább nehéz azt elemezni fejletlenebb körülmények között, ahol a politikai élet sokkal diffúzabb, sok funkciójú intézményekben rejtett és varázslatban, mítoszban fejeződik ki.

A hatalom azonban egyszerűbb szinten sem merő transzcendens vizionálás, hanem nagyon is reális döntésgyakorlás. A papi funkciók mint a praktikus hatalom valamilyen legitimizációját biztosító tevékenységek különben is igen korán leválnak, részben elkülönülnek más uralmi funkcióktól. A nemzeti társadalmakban az uralmi munkamegosztás során például szegmentárisan különülnek el az uralmi mozzanatok és Spinoza találóan (mintegy politikai antropológiát művelve) értelmezi úgy a leviták nemzetiségét a Biblia politikai analizisében, hogy az a viszonylag elkülönült papi funkciók letéteményese (Spinoza, 1953).

A főnöki hatalom a még állam nélküli társadalmakban a katonai, gazdasági, bírói, vallási típusú döntések birtoklását tekintve a modern politika szempontjából differenciálatlan, de uralmi-munkamegosztási szempontból és a klánok politikai súlyát tekintve szegmentárisan osztott. Az antropológia e sajátos hatalmi osztottságnak számos variációját fedte fel. Különös figyelmet érdemel két olyan sajátosság, amely a legkülönbözőbb változatok mindegyikében megtalálható. Az egyik az, hogy a nemzetiségek között nincs egyenlőség és a leszármazási ágazat és a különböző rokonsági csoportok és azok korcsoportjai egyenlőtlenek és sajátosan specializáltak még a legegyszerűbb szinten is, és így politikai szempontból állandó – mondhatni – oppozíciók és koalíciók alakulnak ki területi és leszármazási elv szerint. Ennek pedig szerves része az a másik általános sajátosság – a politikai antropológia tanúsága szerint –, hogy a hatalmi posztok betöltése nem egy leszármazási automatizmus szerint történik és a tradicionális körülmények sehol sem jellemezhetők fixizmusként.

Balandier szerint hatalmi pozícióra az aspirálhat, aki a klan „arisztokrácia” tagja, családfő, korcsoportját tekintve öreg, javakban ajándékozásra képesen gazdag és erős személyiség. A politikai vezető ezek kombinációjából adódik, de önmagában egyik sem elegendő a hatalmi poszt betöltéséhez. S ami ugyancsak jelentős, Leach vizsgálatai alapján, hogy az előző tényezők nem jelentenek merev struktúrát, a pozícióért szegmentáris háttérű versengés van és időnként igen gyors mobilitás. Így válik érthetővé a már említett genealógiai manipuláció, ami egyszerre fejezi ki a vérségi leszármazás történeti fikcióját és a legitimitást biztosító strukturális szükségletet.

A hatalom tehát primitív körülmények között is igen reális tényező és nem merül ki vérségi mítoszok transzcendens vonatkozásaiban, mint ahogy az „ösközösség” képzete az antropológia eredményeinek fényében sem egyenlőséget, sem politikátlanságot nem foglal magában.

Hogy a politikai antropológia fokozatosan és az Evans-Pritchard-féle funkcionális és strukturális egyensúllyal szemben ilyen eredményre jutott, abban a politika elméletének fejlődése is igen jelentős szerepet játszott. Legfőképpen Easton nagy hatású munkájára kell itt utalnunk. „A politikai rendszer” az ötvenes évek politikatudományának konstruktív kritikája és továbbfejlesztése (D. Easton, 1953). Eleendő itt címszavakban utalni arra, hogy a politika elméleti rendszerének kidolgozásakor bírálja a politikával foglalkozók hiperfaktualizmusát, történetietlenségét, pszichologizálását, az értékmentesség álláspontját, az egyensúly-fikciókat, az elméletnélküliséget és a minőségi szintézisek hiányát. A politika rendszerének specifikálásával pedig jelentősen hozzájárult a hatalomelképzelések parttalanságának megszüntetéséhez és a politika történeti felfogása érdekében a vizsgálódások antropológiára való kiterjesztését is programszerűen megfogalmazta.

A hatalomelemzések és általában a politikai vizsgálódások kiterjesztése az állam nélküli társadalmakra sokban gazdagította aztán az államnak mint történeti produktumnak a megértését. Az archaikus állam mint a hatalom szegmentáris tagoltságán túllépő és központosuló hatalom viszonylag világosabban áll előttünk előzményei feltárásában. Így válik szervezettebb érthetővé Engels egyszer már elparentált igazsága – ahogy Balandier jellemzi a helyzetet –, miszerint a primitív államalakulatok megjelenése nem magyarázható meg külsődelegességekkel, a hódításelméletekkel, mert az valójában belső fejlődés eredménye. „A család, a magántulajdon és az állam eredete” című munkájával – mivel az állam kialakulását a társadalom belső problémáiból eredezteti mint olyanokból, melyek a már meglévő intézmények által nem vezérelhetők, nem kezelhetők – Engels méltán foglalja el helyét a politikai antropológia előtörténetében.

Engels főként Morgan antropológiai eredményeit használta fel, s mint említettük, azóta az antropológia és az őstörténet sokat gyarapodott. Például Morgan által a nemzeti társadalmakra tételezett „katonai demokrácia” a maga „háromhatalmi tényező” rendszerével inkább egyes archaikus államképződmények jellemzője, nem pedig a nemzeti társadalom szegmentáris politikai viszonyainak modellje. E kérdés megvilágítása különben Tőkei Ferenc elemzésében egyúttal plasztikusan bizonyítottnak is tűnik (Tőkei F., 1969). A bazileus, a bulé és az agora „demokráciája” nem a törzsi-nemzeti társadalom politikai intézménye, hanem az archaikus, majd klasszikusan antik poliszé.

A demokrácia sokrétű és történelmi fogalmával – melynek történeti alakulásáról jól tájékoztat Sartori munkája (G. Sartori, 1958) – sok mindent jellemezhetünk, de mint sajátos uralmi tényező, a legkevésbé alkalmas a „primitív” társadalmak politikai viszonyainak, hatalmi állapotának leírásához. Az antropológia rég túljutott a humánus vadember és a krudélis vadember fiktív dilemmáján és a történelmietlen erkölcsi ítélkezésen. Ha ugyanis egy horda állapotban levő társadalom protopolitikai hatalmi mozzanatára az erőszaknélküliség, a konszenzus az inkább jellemző, ez még semmiképpen nem jelent demokráciát. Ugyanígy a modern demokrácia az állampolgárok konszenzusát magában foglalva és a koerciót kizárva – éppenséggel azzal szemben –, működő uralmi tényező, ez azonban a konszenzust szintén nem avatja önmagában demokráciává.

A „megegyezés”, a konszenzus azonban – ahogy ezt Lévi-Strauss tapasztalatai is megerősítik – minden hatalomnak elengedhetetlen összetevője. Egyoldalúság persze az általános hatalomműködésben csak a konszenzust látni, és az erőszakot csak az államhatalomban tételezni, mint ahogy például Kropotkin tette – egyébként gazdagon alkalmazott antropológiai érvekkel is –, amikor a „kölcönös segítség” elvét kifejtette

(P. Kropotkin, 1924). A működő hatalom mindenkor a „megegyezés” és az erőszak funkcionális egysége is, és a politikai antropológia tanúsága szerint a hatalomgyakorlás ezen általánosságai számos lépcsőfokon vezettek a hatalom államjellegű intézményeinek kifejlődéséhez, bár soha nem váltak kizárólagosan államivá.

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- G. Balandier: *Political Anthropology*, Penguin Books, 1972. eredetileg franciául, a Presses Universitaires de France kiadásában, 1967.
- R. Cohen: *Anthropology and Political Science: Courtship or Marriage? „Politics and Political Sciences”* c. kötetben, amelyet S. M. Lipset szerkesztett; Oxford University Press, New York, 1969.
- „*Contemporary Political Philosophers*” A. de Crespigny és K. Minogue szerkesztésében; Dodt, Mead and Co. New York, 1975.
- M. Cranston: *The Mask of Politics*, Allen Lane, London, 1973.
- R. Dahl: *Who Governs?* Yale University Press, 1961.
- R. E. Dowse and J. A. Hughes: *Political Sociology*, John Wiley and Sons Ltd. 1972.
- Dienes István: *A honfoglaló magyarok*, Corvina, 1972.
- D. Easton: *The Political System; An Inquiry into the State of Political Science*, Alfred A. Knopf Inc. 1953.
- M. Fortes és E. E. Evans-Pritchard szerkesztésében az „*African Political Systems*”, Oxford University Press, 1940.
- W. Feigelman szerkesztésében a „*Sociology Full Circle*”, Praeger Publishers, 1972.
- J. N. Figgis: *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625*, Harper and Brothers, 1960. eredetileg a Cambridge University Pressnél 1907-ben.
- Görgényi Ferenc: *Állam, jog, tulajdon a Nyersfogalmazványban. Világosság*, 1973/1.
- Györffy György: *István király és műve*, Gondolat, 1977.
- E. Hobsbawm: *Primitív lázadók*, Kossuth K. 1974. az idézet a 25. lapról
- Kropotkin Péter: *Kölcsönös segítség mint természettörvény*, Népszava, 1924.
- H. D. Lasswell: *Who Gets, What, When, How?* Whittlesey House, New York–London, 1936.
- E. R. Leach: *Political Systems of Highland Burma* Beacon Press, Boston, 1954.
- C. Lévi-Strauss: *Szomorú trópusok, Európa*, 1973. – az idézet a 357. oldalról
- B. Malinowski: *Baloma*, Gondolat, 1972. az idézet a 299. oldalról
- László Gyula: *A honfoglaló magyar nép élete*, Budapest, 1944.
- W. J. M. Mackenzie: *Political Identity*, Penguin Books, London, 1978.
- M. Mead: *Férfi és nő*, Gondolat, 1970.
- Polányi Károly: *Dahomey és a rabszolgakereskedelem*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1972.
- G. Sartori: *Demokratic Tehory*, Praeger Publishers, 1965. eredetileg olaszul az Il Mulino kiadásában, Bologna, 1958.
- Simon Róbert: *Az iszlám keletkezése*, Gondolat, 1967.
- Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Akadémiai, 1953.
- Spinoza: *Politikai tanulmány és Levelezés*, Akadémiai, 1957.
- H. Stretton: *The Political Sciences*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969.
- Tókei Ferenc: *Antikvitás és feudalizmus*, Kossuth, 1969.
- U. Kóhalmi Katalin: *A steppék nomádja lóháton, fegyverben*, Akadémiai, 1972.

## SZEMLE

### AZ „EGYENSÚLY” A PSZICHOLÓGIÁBAN

BALOGH TIBOR

A pszichológia filozófiához konkludáló problémáit fogalmaztatta meg recenzenssel *Az attitűd pszichológiai kutatásának kérdései* címmel az Akadémiai Kiadónál 1979-ben megjelentetett kötet. Bemutatása előtt azon asszociációkról adunk számot, melyekre e kötet tanulmányai készítették.

Pszichológusok saját tudományuk korlátozását, felülvizsgálatát gyanítva gyakran intoleránsak olyankor, amikor filozófusok a lélektanról beszélnek – kijelentéseiket, ítéleteiket beavatkozásként aposztrofálhatják a pszichológusok: sokszor nyíltan visszautasítva, elhárítva a filozófusok „illetéktelen” beszédét.

Freud fiktív előadásainak egyikén – XXXV. „előadásán” – szintetizáló deklarációban fejtette ki a pszichoanalízis és a világnézet viszonyának sajátosságait. Kiinduló kérdése az volt: vezethet-e, s ha igen, milyen világnézethez a pszichoanalízis. A felelethez mindenekelőtt a *világnézet* fogalmát definiálta Freud, mondván: „a világnézet egy intellektuális konstrukció, mely létünk minden problémáját egy fölérendelt feltevésből kiindulva egységesen oldja meg, melyben ennek folytatán semmiféle kérdés nem marad válasz nélkül, és minden, ami igényt tarthat érdeklődésünkre, megtalálja a maga helyét. . . Egy ilyenben való hit birtokában biztonságban érezhetjük magunkat, tudhatjuk mire kell törekednünk, hogyan használjuk fel legcélszerűbben érzelmeinket és érdeklődésünket.” (Sigmund Freud: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Bécs: 1932 – Magyarul: *A lélekelemzés legújabb eredményei*, Debrecen: Ampelos könyvek I., 1943.)

Freud felfogásában a pszichoanalízis (amely a lélektan egyik ága, szaktudomány) nem vindikálhatja magának a külön világnézet kialakításának jogát – „csatlakoznia kell a tudományos világnézethez”. A tudományos világnézet behatóan felülvizsgált megfigyelések intellektuális feldol-

gozását nevezi meg a világ megismerésének egyedüli forrásaként, az *intuíciót*, a *sugallatot* és a *sejtést* (a pszichoanalízishez hasonlóan) mint vágyteljesülést elutasítva. Freud szerint a tudományos világnézethez és a pszichoanalízishez egyaránt el kell utasítaniuk az illúziókat, hiszen a tudásra törekcsenek. (A *filozófiában* persze – állítja Freud – valaha nagy teljesítményeket indukálhatott az intuíció és a megsejtés, nagy teljesítményekre ösztönözhettek az illúziók.) Freud le választja a tudományokról a filozófiát, egyszerűsre mind el választja a tudományos világnézettől is, noha megjegyzi: a filozófia nem minden vonatkozásban áll ellentétben a tudománnyal (képes ahhoz hasonlóan viselkedni), általában módszerei is hasonlatosak hozzá.

A filozófia *illúziójára* legvilágosabban az utal: az intuícióból származtatja a megismerést, a tudást. Freud úgy gondolja: tudománnyal ellentétben álló világnézethez implikálnak a filozófiai rendszerek; ezek életrehívói világméretű kifermálásakor mintegy elfordultak a világtól, magukra hagyatkozva pusztán visszautkrözték azt saját agyukban. Két filozófiai rendszer reprezentálja Freudnál az említett „deformitást”; a második – s ezt kell Freud intencióihoz ragaszkodva komolyabban vennünk – *Marx* rendszere. Nem érzi magát eléggé szakértőnek Freud Marx rendszerének bírálatához, de lényegesnek gondolva a kritikát mégis vállalkozik rá. Azt állítja: „A marxizmus ereje nem a történelemből alkotott felfogásában és a jövőnek ennek alapján való megjósolásában rejlik, hanem abban, hogy éles elmével rámutatott arra a kényszerítő befolyásra, amit az emberek gazdasági viszonyai gyakorolnak intellektuális, etikai és művészeti magatartására.”

Ugyanakkor a marxista filozófia legfőbb fogatékossága (Freud felfogásában) az, hogy művelői állítása szerint az ember társadalmi magatartását egyedül gazdasági okok determinálják. Freud azt hiszi: „Ha valakinek sikerülne részletei-

ben is kimutatni, hogy ezen különböző tényezők, az általános emberi ösztönöket, ennek faji változatai és kulturális átalakulásai, a társadalmi berendezkedés, a foglalkozás, a kereseti lehetőségek mellett, hogyan viselkednek, hogyan gátolják és fokozzák egymást, mondom, ha valaki képes lenne erre, az illető a marxizmus számára olyan kiegészítést adna, melynek segítségével az igazi társadalomtudománnyá válhatna.”

Freud szerint a tudományos világnézet felülvizsgálhatja a pszichoanalízis (a pszichológia) tételeit – megítélheti konzisztens, illetve nem-konzisztens jellegüket. Nem cselekedheti azonban ugyanezt a filozófia. A XXXV. előadását író Freud Marx rendszere számára nem kínálja fel a tudományos világnézetnek megadott lehetőséget. Felkínálja viszont – a marxista filozófia legfőbb fogyatékosságát leküzdendő – a pszichológia segítségét. Azért is teheti ezt, mert véleménye szerint „szigorúan véve csak két tudomány létezik, lélektan, valamint tiszta és alkalmazott természet-tudomány”.

Freud bemutatott felfogásában a tudományos világnézet és a pszichoanalízis (pszichológia) az ismeretszerzés azonos természetű, megegyező logikája alapján hozhatók vonatkozásba: ezen az alapon a világnézet elvetheti a pszichológia számára idegennek bizonyuló tételeit.

Piaget életművében is előkerül (*Sagesse et illusions de la philosophie*, Párizs: P. U. F., 1968. című kötetében a legszisztematikusabban) a pszichológia–filozófia viszonyának problematikája. A filozófia és a pszichológia látszólag közel van egymáshoz Piaget-nél; a közelséget szóhasználatával „szuggerálja”: a „filozófiai pszichológia” fogalommal. A közelség azonban látszat – magyarázza Piaget –, a filozófiai pszichológia művelői hiszik és hirdetik; valójában a filozófiai pszichológia és a tudományos pszichológia világa két külön világ. Mindkettő együtt halad, illetve haladhat nagy metafizikai rendszerekkel, csak hogy a tudományos pszichológia az együttthaladás helyességéről szuverén módon meggyőződhet, a kísérletek ellenőrző eszközével kontrollálhatja magát. A pszichológiai tények (bármely tudományos tényhez hasonlóan) tartalmazzák a kutató válaszát az általa feltett kérdésre, a válaszhoz szükséges kísérletek „leolvasását”, s végül azon interpretációt, mely – esetleg rejtetten – megtalálható a kísérlet „leolvasásában” és a válasz megértési módjában.

A filozófia és a tudományos pszichológia döntő megkülönböztető kritériuma – a pszichológiai (tudományos) tény iménti jellemzésével összefü-

gésben – Piaget szerint az, hogy a filozófiai pszichológia minden ellenőrzés nélkül a tiszta introspekciót részesíti előnyben; az önmegfigyelés annál korlátozottabban nyer alkalmazást a tudományos pszichológiában. Még jobban poentírozva a különbséget: a tudományos pszichológiát ellenőrző adatai *objektivitáshoz* juttatják; a filozófiai pszichológiát viszont átvethetetlen (mert bizonyítani meg sem próbált) gondolatai, problémafelvetései jellemzik.

Freudnál a filozófia *magára-hagyatkozó, intuitív*; Piaget esetében a filozófiai pszichológiát az *intuíciónak, lényegnek és a szándék és a jelentés preferálásának*, az ellenőrzés nélküli tiszta és kizárólagos *introspektív módszer* alkalmazása jellemzi. Az intuíciónak és az introspekciónak (itt: magára-hagyatkozásnak) át nem vehető gondolatokat, problémafelvetéseket eredményez.

Anélkül, hogy jelen alkalommal megkísérelnénk behatóan opponálni Freud és Piagetekben vázolt felfogását, pusztán arra hívjuk fel a figyelmet: tipikusnak érezzük a pszichológusi aspektusból a filozófiával, a filozófiai pszichológiával szemben előterjesztett ellenszenvet. Ez az ellenszenv talán azért igazán zavaró, mivel éppen az illusztris pszichológiai rendszerek konkludálnak olyan szisztematikusan kidolgozott ember-képhez, melyre reflektálnia kell a filozófiának.

\*

A pszichológia filozófiához konkludáló kérdései feltehetően a bevezetőnkben említett kötet apropóján. E kötet három részre tagolja a publikált tanulmányokat – I. Az attitűd fogalma, az attitűdkutatás tárgya és módszerei. II. Az attitűd és a kognitív folyamatok. III. Attitűd és viselkedés, az attitűd tanulása.

A kötet szerkesztői, bevezetőjének írói (*Hálás, Hunyady, Marton*) az általuk kiválasztott külföldi szerzők szerepét, jelentőségét is érzékeltetendő a pszichológia attitűd iránti megújuló érdeklődését azzal magyarázzák: a megújuló érdeklődés (eredményessége esetén) az emberi magatartás, a cselekedetek megismeréséhez-kiszámitásához vezethet. Az attitűdvizsgálatok várhatóan „hozzájárulnak a társadalmi tudat viszonyainak megismeréséhez, és ilyen módon kielégítik a társadalmi gyakorlat bizonyos igényeit”. . . . „Az értékelő állásfoglalás és az ebben kifejezésre jutó értékek ismerete a társadalmi *valóság megismerésének és tudatos alakításának* (a politikai gyakorlatlól a felnövekvő nemzedékek pedagógiai for-

máláság) egyik alapvető tényezője. A szociális attitűdök kutatása ugyanakkor aligha tud egyszerre empirikus választ adni a filozófia elméleti szintjén megfogalmazott, illetőleg a politikai és pedagógiai gyakorlatból adódó aktuális kérdésfeltevésekre. Mégis előfeltétele annak, hogy a társadalmi valóság kutatása az itt megragadott tudati jelenségek magyarázatát keresse, sokrétű összefüggéseit is feltárja, és alakításához ezáltal mind rövidebb, mind hosszabb távon hozzájáruljon.” (23., 23–24.) Az attitűd és a viselkedés közötti kapcsolatot jellemző kutatások ember-képet körvonalaznak; ez az ember-kép sajátosan változó, áttűnési elyok mintegy szellemképként hathatnak ránk – a szélsőségesen *diszpozícióstól* a szélsőséges: *konkrét helyzetet* piederstálra állítóig sorolhatjuk a kutatások emberképeit. A kötet bevezetőjének zárógondolata a *diszpozíció* kontra *konkrét helyzet* kérdésre reflektál: „A viselkedés valójában helyzetspecifikus, de az emberek nem utolsósorban attitűdjeik nyomására elősegítik, hogy ismételten a nekik megfelelőbb helyzetekben, a rájuk jellemző szociális környezetbe kerüljenek, illetve lehetőség szerint elkerüljék azt, amit diszpozíciójuk szerint idegennek érznek.” (34.)

Bemutatásunk a kötet II. fejezetére koncentráll, e fejezet tanulmányainak alapelvéként az *egyensúly keresését-jellemzését* nevezük meg.

Klein szerint a személyiségelemletek érvényesége attól függ: részletekbe menő pontossággal, eredményesen tudják-e megmagyarázni a személyek közötti különbségeket. E cél elérését szolgálhatná, ha rendszerezni tudnánk az észlelés egyedi vonásait, eltérő jellegzetességeit. Megnehezíti az individuális eltérések feltárását az a hagyományos megközelítés, mely valóság-értékelésünkről, valóságon történő úrrálevésünkről úgy számol be, mint egokontroll-komplexumról – alkotóelemeit a személy által konstruált egyeztető megoldásokban, *egyensúlyi mechanizmusokban* tettenérve. Az adaptációs elméletek a percepciónak segítő szerepet szánnak: értelmezésükben a percepció közreműködik a feszültség feloldásában, a külső–belső egyensúlyi állapot kialakításában. A kontroll-elvek, az egyensúlyi mechanizmusok a percepcióban, a percepció révén manifesztálódnak.

Klein el akarja kerülni a fizikai modellekhez történő túlzásba vitt kötődést, mellőzni óhajlja a horizontális megközelítésű kémiai egyensúly fantomját; nem tartja az egyensúlyt rögzített, elkerülhetetlen állapotnak, olyanak, melyhez a személyiség mindig visszatér, melyhez minden személyiség egyformán jut vissza. „Az ’állandó álla-

pot’ formáját a személy által alkalmazott feszültségcsökkentés preferált és állandósult módjai határozzák meg. Ami az egyik embernek ’egyensúly’, az a másiknak kényelmetlen állapot. Ez alapvető adottság és ebből kell kiindulnunk.” (153.)

Klein célja: megkeresni a perceptuális struktúra spontán megnyilvánulásait, melyek által a személy helyreállítja eredeti egyensúlyi státuszát, s ezáltal eljutni a lényegi kontrollhoz. Klein kulcselvé az átfogó, a percepció mellett más területeken is megnyilvánuló kontrollal: az *attitűd* [’genotipikus kontrollal, amely specifikus tartalomhoz nem kötött, sajátos konfliktusokkal vagy stresszekkel nem szükségszerűen függ össze, és megfelelői vannak a kognitív viselkedés összes formáiban” (154.)].

A kiegyensúlyozatlanságok feloldásait Klein szerint szimplifikálóan, jelzesszerűen úgy képzelhetjük el, hogy a „*kiegyenlítés*” és „*kiélezés*” kontinuumon helyezkednek el. (A „*kiélező*” attitűd az apró részletek, árnyalatok, különbségek iránti túlérzékenységekben, a változások eltűlésében mutatkozik meg.) A „*kiegyenlítés*” és „*kiélezés*” egyaránt az egyensúlyi állapot megteremtéséhez vezet: az egyensúlyi állapot kialakításának a személy által választott elérésmódja.

Eltérő nagyságú négyzeteket exponálva megvizsgálta Klein, hogyan szerveződik–integrálódik a kísérleti alanyok nagyságfelfogása. A szituáció formális szempontjaira volt kíváncsi; a fokozatos növekedés sorrendjét betartva helyettesítette az eredeti alakzatokat egyre nagyobbakkal. Tapasztalatai szerint a helyettesítés regisztrálására képtelenek kiegyenlitenek, az egyformaság stabilitásához tapadnak; a helyettesítést regisztrálók viszont éberek, érzékenyek a változás felfogása iránt. A kiegyenlítőkre a „befelé irányulás” dominanciája, a kiélezőkre a „kifelé” illetve „befelé irányulás” megoszlása jellemző. A szerző megkockáztatja: „Nem elképzelhetetlen, hogy amit mi mint kiegyenlítő attitűdöt figyelünk meg, az a kérgi területen diszkriminatív történésformát foglal magába.” (163.)

A látszatmozgás mozgásélménye elől elzárkókoztat „formakötöttnek”, a mozgásélményt elfogadókat, átélőket pedig „formalabilisaknak” kategorizálta Klein. A „formakötött” csoportja homogén: a két/többértelműséggel szembeni intolerancia, extrém esetekben pedig a merev pedantéria, a kényszeresség jellemzi e csoport individuumait. A „formalabilisek” egy része rugalmas – más része olyannyira szabadon projiciál, hogy elhanyagolja a valóságot. Fontos prob-

lémának tartja Klein azt a konfliktust, mely a szélsőségesen „formakötötteket” kíséri életútjukon: hogyan alkalmazkodnak ők? További vizsgálati feladat annak eldöntése is, hogy a homloklebeny sérülése minden esetben „formakötöttséghez” vezet-e.

A fiziognómiai élmények egyéni eltéréseit kutatva Klein feltételezi: lobotomizált (lobotómia: a homloklebeny rostjainak átmetszése) személyek fiziognómiai észlelésükkor eltávolodnak a konvencióktól,

Klein úgy véli: attitűd-értelmezése tartalmaz bizonyos implikációkat az *elhárítás* pszichoanalitikus fogalmát illetően. Az implikációt az a meg lehetőségen általános szintű elhárítási elképzelés engedi meg, mely szerint az elhárítás a feszültségcsökkentés sajátos módja. Klein szerint „a klinikai kutatásban zsákutcába vezetett az a túlzó törekvés, hogy a differenciáldiagnózis kialakítása során összefüggésbe hozzanak minden lehetséges adatot anélkül, hogy magával a *folyamattal* és funkcionális specifikásával törődtek volna, anélkül, hogy birtokukba lett volna a teljes működésről egy olyan modell, amely az összefüggéseket az egyed törvényeinek alapjává tenné”. (172.)

Tanulmánya befejező részében leírásának hiányosságairól számol be a szerző. Az eddigiek nem tárják fel a személyiség különböző attitűdjei között fennálló viszonyokat, az egokontroll-*rendszerből* pusztán a perceptuális attitűd (az alkalmazkodás egy fajtája) természetét jellemzik; ideális lenne ugyanakkor a perceptuális attitűdök újradefiniálása – ehhez „a legalkalmasabb modellek az észlelő olyan ’vertikális’ sémája látszik, amely az önszabályozásban ’nyílt rendszer’ sajátosságaival rendelkezik”. (173.) Kérdés az is, hogy mi készíti valamely attitűd előnyben részesítésére, mi determinálja pl. az elhárítási mechanizmus, illetve a neurózis „választását”. Valószínűleg túl keveset mondunk azzal is, miszerint az egoműködés esszenciája a valóság ellenőrzése és uralása. Végülis: a percepció koherens jellege a személyiség állandóságára utal, „a percepció egyben a személyiség”. (174.)

Fraisse szerint az attitűdöt a perceptuális aktivitás orientációjával jellemezhetjük. A percepciót túlnyomóan az *inger* determinálja ugyan, ám más tényezők sajátos beállítódáshoz juttatva módosíthatják az inger adta meghatározást; e módosítások főbb típusai: a perceptív szelekció, a szenzibilizáció és a perceptív torzítások. Fraisse szerint a legegyszerűbb észlelés a szervezet válasza egy ingerre; a (perceptív) válasz „nemcsak a megfelelő válasz kiválasztásától, hanem inkább a disz-

kriminatív jegyek szelekciójától függ”. (181.) Nagyon lényeges funkciója a percepciónak az *identifikálás* vagy *kategorizálás*.

Fraisse egyik analógiás fejtegetésében írja: „Piaget szerint egy gondolati tevékenység olyan egyensúlyi állapot, amely előző sémákra gondolás és azoknak aktuális szituációra való alkalmazási folyamata között asszimilációs úton létrejön. A percepció analóg folyamat lehetne, amelyben a perceptív sémák és az ingerlés egymással összhangban vannak. Ebből származhatna a percepció valódisága, vagyis relatív konformitása az objektív adottsággal.” (185.)

Fraisse feltételezi: az *attitűddel* magyarázhatjuk a perceptív sémák diszponibilitás tételét, az orientációs reakciót, melyet egy jel vált ki. Az attitűd a percepció aktivitás egyik fázisa, kondicionált orientációs reakció.

Back úgy véli az egyensúlyelméletek ideálizáló, leegyszerűsítő világgépükkel mintegy a jó és a rossz emberek külön-külön összetartó csoportjába osztják az individuumokat. Az *egyensúly elvét* kitüntető konzisztenciaelmélet lényegében azt állítja – a szervezetnek „csak erre az elvre és minimális számú független adatra van szüksége ahhoz, hogy megértse a világot maga körül, s akkor a független ismeretek minimumát fogja preferálni”. (199.) Back szerint jó néhány egyensúlyelv visszavezethető a Gestalt-pszichológiához. Az egyensúlyelvek kifejtése meggyőzőbb mint az elv érvényességét alátámasztani igyekvő kísérletek. A kognitív egyensúly elérését pl. közvetlen, át nem élt szükséglet-kielégítés folyamatoként írják le, így nem csoda, hogy figyelmen kívül hagyják az említett szükséglet frusztrálódásának, illetve a szükséglet-kielégítés félbeszakadásának lehetőségét, problémáit.

Az egyensúlyelmélet egyik tipikus kísérletében a vizsgálati személyeknek nem-egyensúlyban levő elemeket exponálnak, arra kíváncsian: hogyan kísérelik meg a vizsgálati személyek kiegyensúlyozni a bemutatott elemeket.

Visszaautalva a tökéletes egyensúly triviális világgépére, Back felhívja a figyelmet az ellentétes tendencia egzisztenciájára – a *kreatív* viselkedés olyan viszonyulás, melynek folyamatában „az egyén tevékenysége megpróbálja fenntartani az egyensúlytalanság feltételét”. (202.)

Back szembeállítja az *élvezetet* a *gyönyörrel*. A feszültségcsökkentést *gyönyör* kíséri, míg *élvezet* esetén meghiúsul az egyensúly; s meghiúsulása nem frusztrál, sőt pozitív érzelmeket eredményez. A tudományokra, a művészetekre és a játékos tevékenységekre tipikusan jellemző az egyensúly

meghiúsulása (egy különös *élvezet* átélése); disz-  
krepanciák tartós, nem tömpított fenntartása,  
egyensúlytalanságok termelése. [„A művészekről  
azt mondhatjuk, hogy . . . nem az egyensúlytalan-  
ságot küszöbölik ki, hanem újakat teremtenek.”  
(203.)]

A konzisztencia, a kontroll funkciójával, az  
egyensúlytalanság, a kreativitás szükségletével a  
társadalomkutatóknak és a klinikai pszichológus-  
nak egyaránt foglalkoznia kell – állítja Back. Az  
előbbi megközelítést *Peckham* és *Koestler* feltevé-  
sével, érvelésével, az utóbbit *Rimland* klinikai bi-  
zonyítékaival példázza Back. *Peckham* véleménye-  
szerint a társadalomnak törődnie kell változó lét-  
feltételeivel; ehhez pedig éber állapotban kell tar-  
tania a társadalom tagjait – a művészet terem-  
tette káosz segítségével. A művészet szociális  
funkciója ilymódon sajátos káosz kreálása. A ter-  
vszerűen megformált zavar (káosz) létrehozását,  
bevezetését várja a személyiség a művésztől.  
[„Biológiailag az egyén számára éppen olyan  
szükséges, hogy képes legyen problémákat létre-  
hozni annak érdekében, hogy változásokat és új  
feltételeket lásson, mint amilyen szükségszerű az,  
hogy képes legyen megoldani az előforduló problé-  
mákat.” (204.)] *Koestler* a *biszociáció* fogalmát  
vezeti be, a *kreativitás* alapját vélvén megnevezni  
a fogalommal, mely a *humor*, a *művészet*, a *tu-  
domány* fundamentuma. *Rimland* a csapongó  
fantáziájú (autisztikus) gyermekek zavarát nem  
emocionális, hanem kognitív zavarnak véli; defi-  
niálásában az autisztikus gyermek nem tudja ta-  
pasztalatait egységsíteni – integrálni, egyen-  
súlyi–kiegyenlítő mechanizmusa nem (jól) funk-  
cionál. Az autisztikus ellentéte a skizofréniás:  
megszervezett, egyensúlyba hozott világáért azzal  
fizet, hogy elveszíti kapcsolatát a valósággal  
(melyet nem tud kiegyensúlyozni). Az integrációs  
képesség fiziológiai alapja *Rimland* értelmezésé-  
ben a központi idegrendszer retikulációs hál-  
lózata; tehát a retikulációs hálózat állapota deter-  
minálja a személyiség kognitív egyensúly iránti  
igényét, szükségletét. „Ebben az értelemben az  
egyensúly lényegi része az organizmus alaprend-  
szerének. Valójában ez az a mód, ahogyan a szer-  
vezet a világra reagál és megszervezi azt.” (204.)  
Az autisztikus-skizofréniás véglet segíthet a „mű-  
vészi” illetve a „rendszerző” típus ismertetője-  
gyeinek leírásában – *Rimland* úgy gondolja, hogy  
a „művészi” az autisztikus véglethez, a „rendsze-  
rező” pedig a skizofréniás véglethez van köze-  
lebb. Az egyensúly–egyensúlytalanság individuá-  
lisan optimális szintje a személyiség központi  
idegrendszere sajátos struktúrájának korrelátuma.

Back szerint az egyensúlynak fiziológiás és  
pszichikus megnyilvánulásai egyaránt vannak. A  
kognitív egyensúly megtartása általában szükséges  
a környezetében gazdaságosan funkcionáló szer-  
vezet számára. Ugyanakkor az egyensúlytalanság  
élvezetes lehet: a legpatologikusabb személyeket  
kivéve a művészet és a játékos tevékenység általá-  
nosan ismétlődő preferálása pozitív érzelem, igé-  
nyelt élmény.

*Berkowitz* azt gondolja: a különböző konzis-  
tenciaelméletekben kifejeződő drive-modell le-  
egyszerűsíti és elhanyagolja az inkonzisztenciát,  
annak specifikus formáit. Az attitűdbeli hasonlós-  
ág és vonzódás jelenségét gyakran magyarázták  
az egyensúlyelmélet terminusaival; azonos elkép-  
zelésű emberek azonban azért is vonzhatják egy-  
mást, mert ezáltal realizálják a szociális helyeslés  
iránti vágyukat (s nem azért, mintha konziszten-  
ciára vágnának). Másrészt a véleményeltérések  
sem feltétlenül a kognitív kiegyensúlyozatlanság  
révén, hanem esetleg a helytelenítés anticipációja  
által válhatnak ki emocionális reakciót. *Berko-  
witz* szerint „hiba lenne azt gondolni, hogy léte-  
zik egy általános, örökké aktív törekvés a kogni-  
tív egyensúly után”. (211.) A konvencionális  
motivációs elméletek azt sugallják: a drive-kivál-  
totta válasz „gőzt ereszt ki”, drive-csökkenést  
eredményez. Nincs azonban meggyőző bizonyí-  
ték arra vonatkozóan, hogy bármely inkonzisz-  
tencia-kiváltotta válasz önmagában inkonzisz-  
tencia–drive-redukciót eredményezne.

*Zajonc* megkülönbözteti az *egyensúly*, a  
*kongruitás* és a *disszonancia* fogalmait. Felfogásá-  
ban a (*kognitív*) *disszonancia* elmélete a legáltalá-  
nosabb – valamennyi kognícióban a konziszten-  
ciát keresi; az *egyensúly* (*a szimmetria*) koncepciója  
egymáshoz történő viszonyulásban vizs-  
gálja a tárgyakra, személyekre vonatkozó  
attitűdöket – vagy az individuум kognitív struk-  
túráján belül, vagy pedig csoportrelációban; a  
kongruitás elve a legszűkebb – érdeklődése arra  
korlátozódik: miként befolyásolja az információ-  
forrásokkal szembeni attitűdöket a tárgyakról,  
személyekről szerzett információ.

*Zajonc* a konzisztencia paradox jellegét azzal  
példázza, hogy szerinte a konzisztencia fogalma  
az ember *racionalitását* ismerteti fel, a konzisz-  
tencia elérése érdekében alkalmazott eszközök  
viszont az ember *irracionalitását* látatják be. Kér-  
déses, hogy a konzisztenciák „reálisak”-e, avagy  
absztrakció, konceptualizáció termékei. A konzis-  
ztenciát először *Heider* formalizálta. Formali-  
zálásában személyek, személytelen entitások vi-  
szonya vagy pozitív vagy negatív. Három entitás

kapcsolata kiegyensúlyozott, ha mindhárom entitás relációi pozitívak, illetve ha két relációja negatív, egy pozitív. Más viszonyulások kiegyensúlyozatlanoknak minősülnek – a kiegyensúlyozatlan állapot pedig feszültséget gerjeszt, az egyensúly helyreállítása érdekében munkálkodó erőket indukál. Cartwright és Harary gráfelméletileg formulázták Heideret: az egyensúly mértékét 0 és 1 között jelölték ki, korlátlan számú entitás közötti reláció modellálására érezve alkalmasnak koncepciójukat.

Zajonc szerint „az egyensúlyfogalom Cartwright–Harary-féle matematizálásának fontos empirikus és elméleti továbbfejlesztését kellene lehetővé tennie. Az a nehézség, hogy eddig tulajdonképpen nem történt komoly kísérleti próbálkozás az elmélet megcáfolására. Elképzelhető, hogy az elmélet által kiegyensúlyozatlannak definiált situációk között vannak olyanok, amelyek gyakorlatilag stabilak maradnak és nem idéznek elő az egyensúly irányába ható számottevő nyomást.” (222.) Zajonc ismertet néhány eredményt, melyek inkonzisztensek az egyensúlyelmélettel. Nem világos pl. az: két személynek egy harmadikhoz és egyiküknek a másikhoz való viszonyát érinti-e kettejük együttműködése/versengése. Továbbá módosító jellegzetessége az a tény, hogy a modell két tagja azonos okból és intenzitással vonzódik a harmadikhoz, a modellt egészzé tevő taghoz – vagy esetleg vonzódásuk oka és intenzitása eltérő.

Az Osgood és Tannenbaum megfogalmazta kongruitás elve az egyensúly alelete. Az attitűdváltozás irányát megjósolva a két említett szerző feltételezi a maximális egyszerűség iránti vonzalmat, azt, hogy az ítéletalkotás a maximális egyszerűsége tör, többek között attól inspirálva: az azonosság kevésbé bonyolult a finom eltérések megkülönböztetésénél. Zajonc úgy véli: a kongruitás elve kifinomultabb méréseket tesz lehetővé annál, mint amit az egyensúlyelmélet dichotóm attitűdjei megengednek.

Festinger kognitív diszonzanciaelméletét támasztja alá a legtöbb adat; ésszerű előfeltevésekből nem-triviális és nem-nyilvánvaló konzekvenciákhoz jut a kognitív diszonzanciaelmélet, kisszámú előfeltevéssel az empirikus ismeretek széles körét rendezi-integrálja. Festinger elméletének lényege: a tudás két eleme közötti viszony diszonzáns, amennyiben (kizárólag e két elemet tekintve) az egyik tudáselem következménye elentétes a másik tudáselem következményével. A diszonzancia kényelmetlen pszichikus tulajdonság, ezért a személyiség nemcsak hogy mérsé-

kelni óhajtja, hanem kerüli is azokat a situációkat, információkat, melyek diszonzanciához vezethetik vagy fokozhatják diszonzanciáját.

Zajonc szerint jóllehet a konzisztenciaelméletek nagy mennyiségű ismeretet szerveznek meg, vannak kivételek a konzisztencia, az egyensúly alól. Zajonc említi néhányat ezen kivételek közül, mindazonáltal optimista a jövőt illetően: „A konzisztenciaelveket csak egy olyan elmélet pótolhatja, amely magyarázatot ad mindazokra az adatokra, amelyekre most a konzisztenciaelvek magyarázatot adnak, továbbá mindazokra a jelenségekre, amelyek az elvek alól kivételt képeznek és mindazokra a jelenségekre, amelyeket ezeknek az elveknek figyelembe kellene venniük, de nem vesznek figyelembe. Csak idő kérdése, hogy ez az elmélet megszülessen.” (231.)

Cartwright és Harary az egyensúlyt gráfelméleti fogalmakkal definiálva Heider elméletének bizonyos kétértelműségét vélik kiiktatni, s az egyensúly fogalmának alkalmazását az empirikus helyzetek széles körére adaptálni. Bevezették az „egyensúly mértéke” fogalmát, lehetővé téve az egyensúly-probléma statisztikai és valószínűségi terminusokkal történő leírását. Cartwright és Harary szerint: „Noha Heider elmélete eredetileg csak az egyén kognitív struktúrára vonatkozik, javaslatunk az egyensúly meghatározására általában sok különböző alakzat: kommunikációs hálózatok, hatalomrendszerek, szociometrikus struktúrák, orientációs rendszerek vagy talán neurális hálózatok leírásában használható. Csak a jövőbeli kutatás határozhatja meg, vajon az egyensúly-elméletek mindezekre az alakzatokra helytállóak-e.” (252.)

\*

*Az attitűd pszichológiai kutatásának kérdései* című kötet II. fejezetének az egyensúly keresése-jellemzése domináns problémája. A kötet bevezetőjének írói a konzisztenciatörekvések lényegét így summázzák: különböző objektumokat eltérően értékelve az értékelésbeli differencia feszültségeket kelt a személyiségben, az értékelés, s az értékek összehangolására inspirálva. Az azonnali konzisztencia kialakításra-törekvés a mindennapi gondolkodást jellemzi, s nem jellemzi a tudományos megismerést, annak tárgyyszerű logikáját. Az alaklélektani hagyományokhoz kötődő Heider nagyhatású egyensúlyelméletéről azt állítják: a rendelkezésre álló tapasztalati anyag „mindenekelőtt a társas kapcsolatok felfogására nézve

igazolta az egyensúlytendencia érvényesülését, s kevésbé meggyőzően bizonyította annak hatását a társas kapcsolatok tényleges szerveződésekben”. (26.)

A bemutatni szándékozott tanulmányok eltérő koncepciók eredményei. Úgy gondoljuk, hogy Cartwright és Harary a leginkább formális szemléletűek: Heider elméletét igyekeznek extrapolálni, gráfelméleti fogalmakat, statisztikai és valószínűségi terminusokat bevezetve a leírásokba.

Fraisse analógiás, Piaget-re utaló fejtegetése (a gondolati tevékenység és a percepció mint egyensúlyi folyamat, egyensúlyi állapot apropóján) szintén az egyensúlyhoz konkludál.

[Piaget-nél az *egyensúly* persze nem pusztán a gondolkodásra, a gondolkodási műveletekre jellemző. Ahogyan erre Kiss is felhívja a figyelmet: Piaget *egyensúlya* egyszerre szilárd és mozgékony, aktív, determinatív jegye a kompenzáció. A lelki, az erkölcsi, az értelmi egyensúly megőrzése igen nehéz – bármely struktúra egyensúlyát a személyiség aktivitásával óvja meg, zavaró mozzanatokkal külső kompenzációkat szembeállítva. Piaget az *egyensúly* folyamatait kibernetikai metodikával szemlélteti, a visszacsatolás proceszusának jellemzésével (ön szabályozó rendszerek visszacsatolással igazodnak a normákhoz.) Fraisse tehát egy fokkal kevésbé formális – az előbb említett szerzőpárral egybevetve –, hiszen ha kitünteteti is az egyensúlyt, olyan folyamat eredményeként mutatja be, melyben ellentéte is megjelenik: az egyensúlytalanság.

Zajonc ezt az ellentétességet talán még határozottabban hangsúlyozza. Ő az *egyensúly*, a *kongruitás* és a *kognitív disszonancia* fogalmainak definiálása, összehasonlítása során a *kognitív disszonancia* disszonanciacsökkentő koncepcióját tartja a legkonzekvensebbnek. Ambivalens tudáselemek heterogenitásukat homogenitásra váltva redukálódnak, az egyműsítések azonban maguk is elengedhetetlenül feltételezik a tudáselemek egyensúlytalanságát; ha kerülni igyekszik is a személyiség a disszonanciákat, úgy tűnik nem mindig preferálhatja ab ovo a konzonanciát. Másrészt Zajonc tanulmánya konklúziójában érzékelteti a konzisztenciaelméletek elégtelenségét.

Berkowitz szintén elégedetlen a különböző konzisztenciaelméletekkel. Szimplifikálóaknak tetszenek számára az említett elméletekben megjelenő drive-modellek azért, mert eltekintenek az inkonzisztenciáktól.

Az egyensúly kizárólagosságának állításától, a konzisztenciaelméletek elégtelenségén való medi-

tálástól eltávolodva talán Klein és Back jut legtovább. Klein olyan koncepciót alkot, mely az egyensúlyi mechanizmust kizárólagos státuszúnak minősíti ugyan, ám e státusz kizárólagosságának deklarálásakor disztinkciót alkalmaz: a „kiegyenlítés”-sel és „kielelés”-sel, az önszabályozó, nyílt rendszer jellegnek az általa optimálisnak mondott modellben történő applikálásával.

Back pedig vázolja a *nem egyensúlyi* tendencia tipikus manifesztálódásait is, a *kreatív* viselkedést a következőképpen definiálva: az egyén tevékenységével megpróbálja fenntartani az egyensúlytalanság feltételeit. Back szerint e törekvést *élevezet* kíséri, tipikus megnyilvánulási formái és területei a művészet, a tudomány és a játékos tevékenység (mint specifikusan diszkrepanciákat konzerváló objektívációk, tevékenységformák).

Véleményünk szerint Back igen lényeges kérdésre irányítja figyelmünket a *kreativitás és az egyensúlytalanság (diszkrepancia)* összekapcsolásával. A filogenetikai fejlődés sajátosságaira is figyelő vizsgálódások némelyikében megfogalmazódnak hasonló felismerések – *Kulcsár* pl. megkockáztatja azt az állítást: „a divergencia gyermekkori, viselkedéses manifesztációból alakulhat – interorizáció útján – a felnőttkori kreativitás”. (Vö.: *Az alkotó gondolkodás kutatási problémái*, (Szerk.: Salamon Jenő), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979.)

Back tanulmányának nyílt szimpátiával történt jellemzésén, értékelésén túl saját egyensúly-felfogásunkat jelzésszerűen előterjesztendő Zajonctól idézünk: „Ha a döntéseket szükségképpen disszonancia követi, és ha a természet irtózik a disszonanciától, akkor miért születnek egyáltalán döntések? Igaz ugyan, hogy normális körülmények között a nagy disszonanciát okozó döntéseket csak nehezen, lassan hozzuk meg, de mégis csak meghozzuk. S az is igaz, hogy az emberi természet nem irtózik a disszonanciától abszolút értelemben.” (231.)

Szükségesnek gondoljuk az *entropikus* és az *információs* egyensúly megkülönböztetését. Az entropikus egyensúlyi helyzetek „szélsőségesek”, maximálisan rendezett, illetve maximálisan rendezetlen helyzetek – az információs egyensúlyi helyzet pedig „közep”. Az entrópiát *faktuális*, az információt *konceptuális* konnotációval vezetjük be; az *entropikus egyensúly* a jelenségeket, cselekvéseket, a magatartást, viselkedést jellemezheti, míg az *információs egyensúly* minősítéssel a fogalmakat, tételeket, állításokat illelhetjük. Az „információs egyensúly” „entropikus egyensúly-

talanság"-ot jelent, az *entropikus egyensúlyi szituációkat* pedig *információs egyensúlytalansági szituációkként* értelmezhetjük.

Zajonc konfliktusához, a disszonanciát eredményező döntésekhez visszatérve *Vigotszkij* egyik fejtegetésére utalunk. E fejtegetésében *Vigotszkij* a „Buridán szamara szituációt” interpretálja. Az ismert anekdota szerint Buridán számára nem tudott választani a tőle egyenlő távolságra ellentétes oldalon levő szénakötegek között, mivel a rá ható motívumok ellentétes irányba, ám egymást kiegyenlítő inspirálták. Hezitálása éhhalálhoz juttatta. *Vigotszkij* szerint emberre adaptálva a valóságban nem található ilyen „ideális szituáció” (amikor is kizárólag ellentétes és pontosan egyenlő intenzitású *ingerek* – egyszersmind *gátlások* – érnék a személyiséget), többé-kevésbé hasonló helyzet azonban előfordulhat. Az ember ilyenkor „feloldja” a szituációt: új (valamely adott ingert érdemlegesen megerősítő) ingert keres, vagy valamely, a szituáció szempontjából ténylegesen irreleváns (mert közömbös) entitást jelentéssel ruház fel, a döntéshozatal érdekében. Az utóbbi esetet jellemezve *Vigotszkij* többek között ezt írja: „Az elmaradott kultúrában felnőtt emberek viselkedésében óriási szerepet játszik a sorshúzás. A kutatók elbeszélése szerint sok primitív törzs van, amelyek nehéz helyzetekben sorsolás nélkül egyetlen fontos döntést sem hoznak. A motívumok harcában az eldobbott és meghatározott módon leeső csontok kiegészítő ingert képviselnek.” (Л. С. Выготский *Развитие высших психических функций*, Москва: Издательство Академии Педагогических Наук, 1960 – Magyarul: *A magasabb pszichikus funkciók fejlődése*, Budapest: Gondolat, 1971.)

*Vigotszkij* történeti-genetikai mentalitását elfogadva azt állítjuk – döntési konfliktusok megoldása az *információs egyensúly* (entropikus egyensúlytalanság) *felbontása következménye-*

*ként*: az információs egyensúlytalanságnak megfelelő *entropikus egyensúly eredményének* tulajdonítható.

A példaként felhozott döntés-konfliktus tanulságait extrapolálásra javasoljuk, mivel úgy gondoljuk, hogy kizárólagos vagy döntő szerepet tulajdonítva, tipikusnak, túlnyomónak kategorizálva meddő az egyensúly keresése–jellemzése. Lényegesebbnek és adekvátabbnak hisszük ennél pl. a Back említette, bizonyos extremitással bíró művészet, tudomány, játékos tevékenység – e tevékenységek objektivációinak, elsajátítási folyamatainak vizsgálatát az *entropikus és információs egyensúly/egyensúlytalanság* fogalmainak, jelenségeinek alkalmazásával, regisztrálásával.

Bevezetőnkhez visszatérve: Freudról és Piaget-ről tett megjegyzéseinket nem az motiválta, hogy Klein a pszichoanalízist általában, s Freud műveit konkrétan is hivatkozási alapként nevezi meg, forrásként használja, vagy hogy Fraisse Piaget sorait, felfogását idézi, veszi át. Ezek a kötődések is megvannak ugyan, ami miatt azonban lényegszerűbben ideillőnek reméljük imént említett megjegyzéseinket: az olyan problémák exponálása, melyek feladatot jelentenek a filozófia számára is. Freud és Piaget filozófia – filozófiai pszichológia visszaautásítása nincs jelen a megnevezett szerzők bemutatni szándékozott tanulmányaiban. Jelenven viszont e tanulmányokban a percepciónak, az emberi viszonyulásoknak tipologizálási, esszenciális jellemzési igénye, és ezáltal (szerintünk talán Klein, Back és Zajonc esetében) egy részszerűségében is markáns, karakterisztikus ember-kép konstruálásának lehetősége is.

S ha természetszerűleg nem lehet közömbös a pszichológia filozófiával szemben némelykor megnyilvánuló intoleranciája, nem lehet közömbös a nyílt intolerancia nélküli, *filozófiai konzekvenciával* is bíró lehetőségek konstatálása, megfontolása.

Az öngyilkosságban – vagy éppen a modern, ipari civilizáció pszichopatológiai szövevényében – az egész társadalmi totalitás, az egész aktuális emberi léthelyzet titkai vallanak önmagukról. Ez az oka annak, hogy pusztá leíró megközelítéssel alig lehet igazi és hiteles tudást felépíteni ezekről a jelenségekről. Kritikailag le kell leplezni az együttélés gyarló tabuját; evidensnek hitt értékeket, attitűdöket és életmódmintákat kell kérdéssé tenni ahhoz, hogy adekvát, megfelelő érzékenységgű szemléleti bázisra tehesünk szert.

A modern pszichológiában azonban szép számmal vannak olyan kezdemények, amelyek nem érik be a kritikai attitűd fentebbi mértékével, hanem bőven találnak számára tennivalót magában a pszichológiai gondolkodásban is. Egyfajta ideológia-kritikai számvetést követelnek a lélektantól: vizsgálja felül előítéleteit, társadalmi szerepét, látszatait. Ez a hozzáállás sok burkolt leintésben részesült a legutóbbi időkben is. Akik visszautasították, úgy érveltek, hogy abban a közegben, ahol a pszichológiai és szociológiai kulturáltság nívója alacsony, ott inkább ennek a gondolkodásmódnak a problémázgatás nélküli adaptálására van szükség, mint bíráló tépelődésekre. Utaltak arra, hogy azoknak, akik szívükön viselik a pszichológia (és a szociológia) „honosításának” ügyét, sokszor gyanakvó és értetlen közegben kell szemléletük elfogadtatásáért megküzdeniük, és ebben a helyzetben a nyílt önkritika az ellenfelek érveit erősítheti, tehát kerülendő. A belső kritika elhárításának ismert mechanizmusáról (az ún. militáns csoportta nyilvánítás eljárásáról) van tehát szó, amely a külső küzdelem ürügyén kívánja az önnön ellentmondásaival való szembesülést elkerülni.

Hódi Sándor most tárgyalandó könyvében is tanúságot tesz arról, hogy nem a – mégoly nemesnek látszó – háritások embere, hanem a gondolati szembesülésé. A konfrontációra való felkészültség lendületével, kompetenciájával és feszességével kalauzolja végig az olvasót az öngyilkosság-kutatás statisztikai elemzésein és jelenségtani leírásain, a munka első kettő, saját mondanói ügyében bevezetőnek tekinthető főfejezetében. A tudományos hagyomány sorravétele közben mindenütt biztos kézzel tapint rá az egyes

okfejtések gyengéire, fokozódó érzékenységet és elégedetlenséget keltve az olvasóban a pszichologizmus és szociologizmus néhol bosszantó leegyszerűsítései iránt.

A továbbiakban különös hangsúlyt kap az a szerep, melyet korunk szocio-kulturális valósága játszik a lét személyességének degradálódásában, ennek következtében az öngyilkosságok terjedésében. Hódi itt arra hívja fel a figyelmet, hogy az ipari civilizáció világában a szellemi kultúra az intézményesség létét igazolja, evidenciái ahhoz szabottak. Ha úgy tetszik: az intézmények működtetése szempontjából funkcionális, az alanyiség-személyesség megélése, kibontakoztatása, áttekinthetősége szempontjából diszfunkcionális kultúra, társadalmi tudat-kínálat válik jellemzővé. A személyes létét illetően csapdába szoruló ember ezt az egysíkúvá lett társadalmi tudat-kínálatot találja meg helyzetének értelmezésére, megragadására; ez a tudat pedig ehhez inadekvát: számára hamistudat. Értelmezési kísérletei során a csapda a jelen viszonyok között szűkebbre zárul. A társadalmi tudat a személyesség és intimitás tematikájában olyannyira inadekváttá lett, hogy „... az individuális élményvilágnak társadalmi hitelvesztése...” vált valósággá, „az ember személyes létében idegen lénnyé és eltagadott tartalommal vált az idézőjelben mondott közössége számára”, amint szerzőnk fogalmazza. A megnevezhetetlen, megfogalmazhatatlan veszélyek és szorongások pedig a maguk hatalmas kontúrjával hatványozott hatalomra tehetnek szert az ember fölött.

Éles szemmel és újszerűen mutatja be a könyv azt a szukcesszív folyamatot, amely a pszichológiai értelemben szorító helyzetbe került ember belső és interperszonális válságának elmélyüléséhez vezet. Klasszikusnak nevezhető játékelméleti csapda-szituáció bontakozik ki. Az öngyilkosság potenciális áldozata, érezvén emberi kapcsolataik feltöredezésének, benső elmagányosodásuknak kezdetét, úgy próbálnak ezzel szembeszállni, hogy átértékelik referens normatíváikat, igényesebb értékszempontokat építenek be személyiségükbe, és eme „minőségi értékjegyeiktől remélik a nyomasztó létformákból való szabadulásukat”. A környezet azonban ösztönösen ráérez arra, hogy az elmélyültebb értékorientáció fokozná a szembesülés és emocionális szint-vallás kockázatát és

\*Fórum Könyvkiadó, Újvidék 1979.

az intim kötődési igényében már korábban is visszautasított személyt most még határozottabban igyekszik távol tartani magától. A következő lépésekben, kölcsönösen, mintegy felelgetve egymásnak ismétlik és mélyítik az egymással szembeni interakcióikat, miközben olyan interperszonális küzdelem („játzsma”) bontakozik ki, melynek kényszerpályáiról egyre kevésbé lehet visszafordulni. Az értékek érvényességére apellálóznak – a könyv gondolatmenete szerint – végül is el kell buknia. Így fogalmaz: „S hogyan is volna menekülési lehetőség, amikor a személyes boldogulás érdekében annyi esetben kényszerül az ember az intézmények által fenntartott erkölcsietikai normarendszer megkerülésére.” Arra int, hogy az intézményesség, az érdekviszonyok és a velük szorosan összefonódott mindennapi pszichológiai realitás olyan vaskos valóságot jelentenek, amely megcsúfolja és eltíporja azokat, akik személyes létük talajvesztése idején azoknak az értékeknek érvényessége jegyében akartak szembefordulni e realitással, amelyeket ugyan maga hirdet, ám hipokrita módon aligha szán konfliktusaiban perdöntő szerepet nekik, inkább reprezentációs célokat szolgálnak.

Hódi Sándor végső következtetései szerint az öngyilkosságok igazi háttere a történelmi-társadalmi fejlődés jelenkorának abszurd léthelyzete. A szuicídiumok a kultúra rejtett, elemi szintű dezorganizációjának, bomlásának indikátorai. A pozitivista hangoltságú pszichológia vagy szociológia – prekoncepcióik miatt – nem is képesek a jelenség lényegének adekvát megragadására. Ezért a jelenséget egy kritikai és filozofikusabb ihlettségű társadalomontológia kutatási illetékességi körébe utalja át. Amiként leszögezte azt is, hogy az öngyilkosság összefüggésrendszerének feltárására csak azok a társadalmi körök képesek, amelyek az öngyilkosságban megmutatkozó valóság-elemek kritikájára is képesek.

Talán röviden említsünk meg egy-két kérdést, amire nem kapunk választ a munkából. A személyi dekomponálódás globális, mindenütt nagyjából hasonló tendenciája, szociogenetikus háttere mellett mi az oka annak, hogy az öngyilkosság mértéke területegységenként, országonként stb. igen jelentősen különbözik egymástól? Nem arról van nemileg szó, hogy Hódi inkább a progresszív módon előrehaladó személyi talajvesztés hátterét, ennek anatómiáját fedte fel, és miután ez a mi itteni és mostani kultúránkban nagy sodrással az öngyilkosság felé tart, ő maga, a kutató sem teremtett distananciát kultúránk „evidenciáival” szemben, és elhitte a társadalmi konszenzus-

nak, hogy a gyökeres személyi-személyközi kudarc öngyilkosságot kell hogy implikáljon? Helyesen mutat rá a könyvben, hogy az öngyilkosság minden esetben – és nem csak az elvetélt, sikertelen, kísérletnek minősülő esetekben – a személyközi licitálási sornak is eleme, a gyöttrő személyközi küzdelem gesztusa. Ám erősen heterogén ez azokhoz a gesztusokhoz képest, amelyek a licitálási játszmában, a megelőző lépésekben folytak! Az pedig kultúránkért erősen változik, hogy ezt a gesztust tartalmazza-e a kultúra, mint konfliktus helyzetre való nyílt vagy rejtett propozíciót. Ez a körülmény pedig bizonyára sok mindent megmagyaráz az öngyilkossági ráta területi különbségeiből. Nézzünk egy közelálló példát. Az emberközi viszonyokban elszenvedett kudarc, visszautasítás nemcsak öngyilkosságra vezethet, hanem a kapcsolati partner megölésére is. Számos kultúrában ez meglehetősen gyakori. Ez a végkifejlet nem változtat semmit a jelenség szociogenezisében, a mélyben meghúzódó létabszurditáción, az odavezető út szociálpszichológiai stációján, a kétségbeesett tettet megelőző és kísérő pszichodinamikai örvényléseken: egyszóval mindazokon, amelyeket a mi kultúránkban az öngyilkosságról megállapítottunk. Ott, abban a kultúrában mindez az érzelmi gyökerű emberölés determinánsainak tűnhet. Pedig mindkettő egy-egy reaktív „modell”, az adott kultúra sugallata, arra vonatkozóan, ahogy szerintük egy végtelen emberi helyzetre reagálni kell. Ebben a sugallatban viszont nemcsak a végtelen helyzetekről szóló kulturális ítélet rejtőzött el, hanem az emberi élet értéktelenségéről, a szenvedés elviselhetetlenségéről és céltalanságáról, a végtelen gesztusokkal a másik ember presszionálásának, büntetésének, zsarolásának jogosságáról stb. szóló kulturális ítélet is. Igaza van Hódinak, amikor hangsúlyozza, hogy csak a végtelen kétségbeesés jelezte fundamentális bajok kritikájára kész gondolkodásmód érti meg az öngyilkosságot, ill. ennek lényegét, de hozzá kell tennünk, hogy a fenti kulturális attitűdökkel szembeni kritikai készenlét ugyanilyen szükséges. A pszichopatológiai problémák mélyebb, szociokulturális jelentései és jelentősége iránt érzékeny szuicidológiának, ahhoz, hogy teljeskörűen megértse tárgyát, nem szabad megfellebbeznie arról, hogy az öngyilkosság szó két tagból áll: az „ön” az egyik tagja, és a „gyilkosság” a másik tagja. Az öngyilkos énje a „tettben” zavaros és paradox helyzetbe kerül. Egyfelől áldozat, másfelől gyilkos is. Akárcsak az a szerencsétlen sorstársa, aki egy másik kultúrában, hasonló gyötrelmekről üzötten nem önmagára, ha-

nem társává lenni nem akaró társára emelte a kezét. Ne halljunk ki ezekből a mondatokból intoleráns, inkább annyira elterjedt, öntelten ítélkező hangot. Inkább arról van szó, hogy az öngyilkossággal, öngyilkosokkal kapcsolatos társadalmi felelősség csak még nagyobb, mint gondoltuk: civilizációnk létviszonyainak gyarlósága nem csupán az életükkel, de egyszersmind moralitásával fizető áldozatokká is teszi őket. Még annyit le kell itt szögeznünk, hogy Hódi gondolatmenete egyértelműen azt sugallja, hogy a társadalom felelősségében e tekintetben mindenki osztozik, maguk az öngyilkosok is. Nem arról van tehát szó, hogy a „környezet” bűnbakká válna ebben a látásmódban, és ugyanakkor az öngyilkosságot elkövetők kiszorulnának az emberi létfelelős lét jellegéből, vagyis alanyiségükből.

Ezzel a könyvvel találkozáskor sok evidenciánkat kell megkérdőjeleznünk. Nem pragmatikus könyv. Megvan azonban a haszna annak, ha megismerjük ismereteink, igazságkeresésünk zsák-

utcait, akkor is, ha nem mindig látható előre a zsákutcából kivezető kognitív út. Egy adott kérdés mindennapi gyakorlatától néha távol kell kerülnünk ahhoz, hogy rálátásunk legyen a problémára, hogy el tudjunk képzelni más megoldásokat is, mint amelyek éppen megfellebbezhetetlennek tűnnek. Hódi Sándor perspektíváját talán szélesebbre nyitotta az alkotó műhelyektől és mindennapi eszmecserektől távol fekvő személyi élete. Anyanyelvünk gondolkodást segítő melege sem veszi körül olyan észrevétlen és folyamatosan, mint többségünket: a könyv sok olyan nyomdai hibája teszi ezt az élethelyzetet egy pillanatra érzéketlensé az olvasó számára, amely a nyelvet és szöveget nem értő nyomdászokra utal.

Mindazoknak ajánlható ez a széles területekre kitekintő, de mégis egy lendülettel megírt és egy lendülettel végigolvasható könyv, akik úgy gondolják, hogy az öngyilkosság kérdése nem csupán egy szakterület problémája.

## MARX ÉS ENGELS AZ ÖKOLÓGIÁRÓL\*

DARAI LAJOS-MIHÁLY

Marx és Engels számára az ember elgondolhatatlan a természetben lejátszódó evolúciója és a természetben szerszámaival végzett kollektív átalakító munkája nélkül. Az emberi természet igazi lényege az a természettel való dialektikus kapcsolat, melyben az ember átalakítja a természetet és ő maga is átalakul általa. Az ember számára a természet definíciója az, hogy a természet az embert megteremtő környezet anyagaiból és erőiből áll, és fordítva, az ember által kialakított környezet anyagaiból és erőiből. – Így foglalja össze Howard L. Parsons Marx és Engels ökológiai nézeteit, s felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy Ernst Haeckel 1869-ben alkotta meg az *Oekologie* fogalmát, Marx és Engels viszont már előtte alkalmazta a ökológiai megközelítést, s igencsak megelőzték felfogásukkal a mai energiai és ökológiai válságot is. Parsons megállapítja, hogy ma az ökológia az első helyet foglalja el a gazdasági és politikai vezetők, és általában az emberek fogalomtárában. A sajtóban minden-

naposak a cikkek és viták a természeti források felhasználásáról és elosztásáról, az energiahiányról, a környezetszennyezésről, a túlnépesedéstől, az élemezés, az éhínség és a nyomor problémáiról. Az ökológiai diszciplína tudományos irodalma óriásira duzzadt.

A gazdaság problémáinak (infláció, magas árak, nagy megelőzetési költségek, munkanélküliség, nem a képzettségnek megfelelő foglalkoztatás, állásbizonytalanság, alacsony nyugdíj, nagy vállalati profit stb.) megoldása – folytatja Parsons – sürgőssé vált, nagy súllyal nehezedik az emberiségre. A gazdaság ügye ökológiai ügy lett, mert a termelés, a javak elosztása és a szolgáltatások – az utóbbi időben – tökéletesen csak az emberi társadalom és a természet kontextusában mérhetők fel. A mindennapos problémák kiterjednek egész Nap-rendszerünkre. S bár Parsons – e probléma kapcsán – egy kalap alá veszi a föld gazdasági rendszereit, látni fogjuk, hogy ezt csak a probléma súlyosságának az érzékeltetésére teszi, s végső soron globálisan foglal állást a szocialista gazdasági rend mint egyetlen megoldási lehetőség mellett. Szerinte, mivel az emberek kollektív munkával csinálják életüket a természetben és a

\**Marx and Engels on the Ecology*. Szerk. és vál. Howard L. Parsons. Greenwood Press. Westport–London 1977.

természet, a természet segítségével, a növekvő ökológiai tudatosságot az jelenti, ha felismerik azt a láncolatot, amely a kenyér árártól a totális gazdasági és ökológiai rendszerig húzódik. Parsonsnak az a véleménye, hogy az ilyen tudatosság, amelyet az események és az eseményekre való reflektálás logikája irányít, kell hogy elvezessen odáig, amikor mindenki megismeri az ember ökológiai helyzetének, ökológiai problémáinak és megoldásuknak a marxizmus általi számbavételét. Hogy az emberek megkérdézzék, miért termelnek sokan sokat, s jut belőle sokuknak kevés. Miért pusztítják a kapitalista, monopolista, imperialista ökológiai elvek a természeti és társadalmi környezetet?

Bolygónkon azok az államok, melyeket Marx és Engels filozófiája vezet – állapítja meg Parsons –, ma több mint egymilliárd lelket számlálnak. Az ott élő emberekre igen nagy hatással van ez a filozófia, de hatással van azokra a szocialista társadalmakon kívül élő milliókra is, akik a filozófiát a cselekvés vezérfonalaként fogják fel. Ezeknek a tényeknek az ismeretében mindkét tábor, marxisták és nem marxisták számára fontos megvilágítani azokat az ökológiai alapelveket és problémákat, amelyeket Marx és Engels vetett fel. Marx és Engels állásfoglalásának meghatározására a pozitív kifejtés mellett van egy negatív út is, mondja Parsons. A pozitív értelmezés szerint Marx és Engels meghatározott, bár részletesen nem kidolgozott ökológiai pozícióval rendelkezett. Ennek következtében a politikai gazdaságtantól elválaszthatatlannak tekintették a politikai ökonómiát: az osztályuralom a dolgozó népet és a természetet egyaránt kizsákmányolja, s egyaránt mindkettőt fel fog szabadulni alóla, ha felszabadul az osztályuralom alól. – A negatív definíció eléggé egyszerű: Sokan nem ismerik, sokan előítéllettel viselkednek iránta – különösen az Egyesült Államokban –, és félre is értik sokan; mindez a marxizmus–leninizmus negatív „definícióját” adja.

A Parsons által szerkesztett és válogatott kötet a szerző szerint a Marx és Engels idején adódó ökológiai alapkérdéseket és az ő válaszait gyűjti össze, vagyis Marx és Engels gondolatait az ökológiáról. És az általuk nyújtott filozófiai keret és módszer segítségével szándékszik felderíteni néhány fontos ökológiai problémát a múltban és a jelenben. Parsonsnak a szemelvények előtti bevezetője röviden áttekinti Marx és Engels gondolkodásának történeti hátterét, bemutatja ökológiai alappozíciójukat és kritikájukat a kapitalista ökológiai elvekről, ismerteti a mar-

xista ökológiai álláspont szokványos kritikáit és az ezekre adott válaszokat, valamint kifejti a kapitalista ökológiáról a szocialista ökológiára való átmenet kérdéseiről vallott felfogását. Kifejlődésüket is bemutatva idézi Marx és Engels szövegeit, ismerteti a műrészletek főbb eszmei tartalmát és az innét kikövetkeztethető általánosabb filozófiai elveket. Általános szemléletmódjukból kiemeli a mai elméleti és ökológiai kérdések összefüggésében különösen fontos meglátásaikat. Azt is feltárni törekszik, hogyan járult hozzá Marx és Engels munkássága az ökológiai problémák humanista megoldásához. Hogy bemutassa az ökológiai nézetek hasonlóságait és különbségeit, Parsons néha egymás mellé helyezi Marx és Engels eszméit és sok mai szerző elképzeléseit.

„Marx és Engels sohasem állította, hogy csalahatalatlan és kimerítő válasszal rendelkezik ezekben vagy egyéb kérdésekben. Ám az elemzés és kritika igen erőteljes módszerét alkalmazták, amely milliók forradalmi gyakorlatával és szocialista elkötelezettségével átalakította a világot” (XIV. o.) – mondja Parsons, majd arra mutat rá, hogy bár nem láthatták előre a XX. század olyan új és sajátos problémáit, mint a nukleáris fegyverkezés és a nukleáris háború veszélye, a faszizmus és rasszizmus elvetemültsége, az éhínség és betegség növekvő veszedelme, az ökológiai katasztrófa fenyegetése, mégis még mindig tanulhatunk valami újat Marx és Engels gondolataiból. S ezek a gondolatok relevánsak azokkal a problémákkal, amelyeket meg kell oldanunk, ha továbbra is ezen a bolygón akarunk élni, a nekünk megfelelő módon. Ezenkívül Marx és Engels az ökológia terén kifejtett nézetei alkalmasak a továbbfejlesztésre, tökéletesítésre is.

Marx és Engels ökológiai pozíciójában benne foglaltatik a technológiáról vallott elképzelésük is, mert az embert úgy fogták fel, mint aki percepciója, reflexiója, szerszámokkal, gépekkel és technikával történő gyakorlata, fogyasztása, élvezete révén természeti létezőként dialektikus kölcsönhatásban van a természet többi dolgaival. Parsons végigköveti a marxizmus klasszikusait az ember–természet viszony változásainak elemzésében, amely szerint az egyik embernek a másikhoz való társadalmi kapcsolata meghatározza a külső természetről alkotott fogalmait, fordítva pedig a társadalmi kapcsolatokat és a társadalom és természet fogalmát az életmód és a természetből való megélhetés határozza meg. A kapitalizmus az ember–természet viszonyt atomistán, gépiesen és mechanikusan szemléli; érték, cél és lélek nélküli-

nek tekintti, melyet a csere törvényei határoznak meg.

Parsons úgy gondolja, hogy a természet igazán modern fogalma az ökológiai vagy dialektikus. A XIX. században a dialektika és az ökológia nem véletlenül, hanem a társadalmi és tudományos forradalmak hatására született meg. A leggyorsabban fejlődő természetfogalom ma is a dialektikus. S bár ez a valódi tudományos módszerekben és felfedezésekben jelen van, még nem minden tudós gondolkodásában és cselekvésében érvényesül a világon. Az viszont reménykeltő – teszi hozzá Parsons –, hogy a földön minden harmadik ember a – természet és az ember kapcsolatának megértésére döntően a dialektikus módszert alkalmazó – szocializmus, szocialista társadalmi rendszer polgára. Szimpátiájának igazolására a szerző bemutatja a dialektikus felfogást, s a jellemzésben kidomborítja előnyeit. A dialektika törvényei – folytatja Parsons – érvényesek az anyagi lét minden faja és szintje esetében, kölcsönhatásos folyamatként az emberi létezők és a tárgyi világ közti alkotó munka létrejöttében. Egy ilyen folyamatban élünk és alkotjuk meg életmódunkat, szerezzük meg, alkalmazzuk és ellenőrizzük tudásunkat. A továbbiakban Parsons a fizikai mezőelmélettel összevetve tárgyalja a dialektikát, majd rátér a mezőelméletnek és a dialektikának az ökológiával való kapcsolódása bemutatására. Megállapítja, hogy a növényi és állati szervezetek kölcsönös, összefüggő és átalakuló kapcsolatban vannak közvetlen környezetükkel, és dialektikus egyensúlyban vannak a dolgok és események rendszerének univerzumában. Vagyis az ökológia két vagy több élő rendszernek egyik a másikával és a fizikai környezettel való kölcsönhatásával foglalkozik. De Parsons figyelmeztet, hogy az ökoszisztéma csak egy része a természet totális univerzumának, s a természetet lehet tanulmányozni anélkül is, hogy bevennénk az ökológiába. Másrészt az ökológia – az ökoszisztémák speciális tudományaként – rendelkezik az általános természettudományok, a dialektika alapelveivel. Mert a dialektika – a rendszerek tudományaként – általában két vagy több élő vagy nem élő rendszernek egyik a másikával vagy környezetével való kölcsönhatását vizsgálja. Az ökológia a dialektika alkalmazása élő rendszerekre, a dialektika pedig az ökológiai módszer általánosítása az élő rendszerekről minden rendszerre.

Az ökológia definiálása után Parsons tudománytörténeti visszatekintést tesz. A természetnek mint rendszerek egységes és dinamikus rend-

szerének a felfogása a XIX. század végi természet-tudományokban – néhány általános elképzelés összegződésének eredményeképp – keletkezett. A következő elméletek alkották: az energia mindenütt jelen van (atomelmélet, mezőelmélet, energiamegmaradás, anyag és energia egyenértékűsége), az energia és az élet folytonossága (sejtelmélet, szerves kémia) és az élő energiaformák kialakulása és fejlődéselmélete (evolúciós elmélet). Ebből a nézőpontból minden dolog vagy esemény közeli szomszédaival való indirekt kölcsönkapcsolatai által meghatározott energiafolyamat vagy kapcsolat. Ez a materializmus hangsúlyozta a természet fizikai egységét, s elismerte, hogy a fizikai természet biológiai és ökológiai egységet alkot. Viszont hajlott arra, hogy a biológiai kategóriákat alárendelje a fizikaiaknak. Ezért azt a kritikát kapta, megérdemelten, hogy visszahúzó és szellemellenes. Parsons ezután arról szól, hogy a középkortól egészen a XIX. századig a természetről az volt az uralkodó felfogás, hogy a természet a lét nagy láncolatát képezi, s egy *plenum formarumban*, a formák teljességében egy fokokra osztott, folytonos univerzumot alkot a különálló és változatlan dolgok által. Leibniz a természet isteni tervrajzáról beszélt, Voltaire és Hume azonban kimutatta e gondolat ficamát. Pascal a racionális embert az óriási messzeségekkel, az érzéketlen anyaggal és az ösztönös állatokkal állította szembe. Az emberre nézve kegyetlen és ellenséges univerzum lakójának tekintette az embert, akit még egy vízcsepp is megölhet. A két szélsőséges nézet azonban – Leibnizé és Pascalé – egyaránt nem vette figyelembe a bolygónk növényi és állatvilága által kialakított kapcsolatok bonyolult szövevényét. Már a XIX. században felvetődött a harc, a verseny eszméje, a kölcsönhatás és a dolgok közötti kölcsönös átalakítás gondolata. A gyors és nagyfokú iparosítás, a nagyarányú tudományos és technológiai fejlődés a természeti jelenségek ismeretében, előrejelzésében és ellenőrzésében egy olyan természetet mutattak, amelynek rendszerei alávétődtek az emberi beavatkozásnak és változtatásnak. Parsons felsorolja ennek a tudományos és technológiai hatalomnak a bizonyítékait: fonógép; gépi szövőszék, gyapotmagtalanító, varrógép, gőzkalapács, gőzhajó, mozdony, fényképezőgép, fekete-fehér összetett mikroszkóp, spektroszkóp, szenttűkőr, telefon, távíró, lemezjátszó, villany, érzéstelenítő, fertőtlenítő sebészet, (himlő) oltás, Bessemerkemence, festégyártás, nitroglicerin, gumivulkanizálás és állattani, pszichológiai, geológiai és paleontológiai felfedezések. A feudális természet-

felfogás tehát aláaknázódott, állapítja meg Parsons. Az új, dialektikus interpretáció számára elő volt készítve az út. Marx és Engels munkásságára az volt a jellemző, hogy az emberi történelmet és társadalmat dialektikusan értékelték, s megmutatták a társadalmi gyakorlat külső természetére gyakorolt dialektikus hatásait is. Parsons azt mondja, hogy az emberi társadalom első komoly tudósai voltak.

Marx és Engels szerint az ember természeti folyamatok evolúciós produktuma, s társadalmi lényként visszahat a természetre, hogy szándékai szerint változtassa és irányítsa. S ragaszkodván a természet egységes, dialektikus koncepciójához – hangsúlyozza Parsons –, a társadalom- és ember-tudomány fejlesztésében nemcsak azért vettek részt, hogy leküzdjék a mechanikus materializmus, a szupernaturalizmus és az idealizmus konzervatív erőit, hanem hogy radikálisan megerősítsék az ember alkotó szerepét a történelem és a természet formálásában. A társadalmi embert mindig természetiként fogták fel, a külső természetet pedig a társadalmi és egyes ember másik oldalaként, amelyet állandóan humanizálnak az ember vele való dialektikus kapcsolatai. Parsons szerint Marx, Engels, valamint más természet-tudósok között az a különbség, hogy a természet-tudósok elvontan fogják fel és művelik a tudományt, vagyis az általános emberi szükségletektől és problémáktól elkülönítetten, míg Marx és Engels számára a tudomány mindvégig emberi vállalkozás, teremtően humanizált természet a természetben. Univerzális fejlődésében az ember – folytatja Parsons a marxizmus ökológiájának interpretálását – képes saját történelmét folyamatként megérteni, és képes a természetet és annak gyakorlati ellenőrzését saját valóságos testeként felfogni. Az ember a természetet saját testi szerveként kebelezi be. Az emberi munka pedig ember és természet kölcsönhatása, ahol az ember önmaga és a természet közötti anyagi reakciókat önszántából indítja el, szabályozza és ellenőrzi. És az ember azzal, hogy a külső világot átalakítja, egyúttal saját természetét is megváltoztatja. Ebben a kölcsönhatásban Marx az emberi képzelet, szándék és akarat szerepét emeli ki, és azt az emberi erőt, amely ráüti értékteremtő munkája bélyegét a természetes anyagokra és folyamatokra. A természet *a priori* objektív erőként kondicionálja az embert, s mialatt az ember szembe száll a természettel, egyszerre mindig vele is van, szurkol is neki. Az ember végrehajtja a természet parancsát, de ugyanakkor meg is szerzi a parancsnoklást a természet fölött, hogy munkájával a

saját szolgálatába állítsa a természet erőit. És az ember mindent, ami saját gondolata, akarata és tevékenysége, a természet folyamatainak integráns részeként képes tenni. A növények és állatok például – az ember beavatkozása révén – termelési eszközökké válnak. Marx szerint az ember szervesen, vagyis dialektikusan vesz részt a természetben. A természet „az ember szervetlen teste”, „mellyel állandó folyamatban kell maradnia, hogy meg ne haljon”. Állatok, növények, kövek, a levegő, a fény nemcsak anyagai, tárgyai és eszközei az ember táplálék, ruházat, menedék, tűz és más szükségletkielégítő dolgok megszerzését végző gyakorlati tevékenységének, hanem ezek az ember szellemi természetének is tárgyai, s az ember általuk közelít önmaga tökéletes megvalósítása felé. Parsons a fiatal Marxot idézi: „Hogy az ember fizikai és szellemi élete összefügg a természettel, annak nem más az értelme, mint hogy a természet összefügg önmagával, mert az ember a természet része.” (Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1977. 99–100. o.) Létezett-e valaha jobb, tömörebb ökológiai kifejezése az ember helyének a természetben? – kérdez Parsons. S e kérdésben – a költői kérdés természete szerint – a pozitív válasz is benne foglaltatik.

Marx visszautasította a hegeli idealizmust – folytatódik a könyvben az interpretálás –, melyben a természet világa az emberi öntudattól elidegenített. Elutasította az atomista materializmust is, melyben a természet partikuláris, diszkontinuum és halott egyedekből áll. Így jutott el Marx a dialektikus, ökológus álláspontra, melyben az ember mint természeti lény tevékeny és befogadó egyaránt. Tárgyak szerkenti és tárgyak teljesítik az éhségét és hasonló szükségleteit. Általánosítva ezt a kölcsönviszonyt, a növény és a nap kapcsolatáról azt mondja, hogy a nap biztosítja a növény életét, a növény pedig kifejezi a nap erejét. Parsons megjegyzi, hogy Marx később sem tagadta meg ezt, legfeljebb – ha újra említi – a leíró és nem az értékelő nyelvet használta volna. A *Tőké*ben cseréről, forgalomról és anyagcseréről beszél. A kölcsönösséget tehát – Hegellel ellentétben – dinamikusabban fogta fel, és – a teremtés és a természeti egyensúly leírása mellett – szerepel a kiegyensúlyozatlanság és a pusztulás is. A természet, mely korábbi az emberi cselekedeteknél, biztosítja az ember számára a létezés eszközeit (termékeny talaj, víz, halak stb.) és a munkaszerszámokat (vízesések, hajózható folyók, erdő stb.). Ugyanakkor a természet fizikai feltételei béklyózzák is az embert. Kevés szükséglet, ter-

mékeny talaj és kedvező klíma esetén a munkaidő minimális. De ha ezek kedvezőtlenek, a szükségletek és képességek is megváltoznak. A természetben a szükség a találékonyosság szülőanyja – például az öntözés kifejlesztésében. A kapitalizmus, a progresszív termelési mód „az ember természet feletti uralmán alapul”, és a „tőke szülőhazája” a mérsékelt égvő. (MEM 23. Bp. 1967. 476–479. o.) Parsons szerint azt, hogy Marx fontosnak tekintette a természeti feltételek befolyását a termelésre, jelzi, hogy korszakalkotóként utalt J. Massie a tárgyról szóló művére.

Parsons elmondja, hogy Marx és Engels a nyugati kapitalizmust, állandóan bővülő piacával, úgy tekintette, mint ami a feudalizmus passzív árucseréjű gazdaságának a helyére lép. Amíg – szerintük – a feudalizmus beletörődően engedelmeskedett a természetnek, addig a kapitalizmus a leigázására törekedett. Marx leírása szerint a kapitalizmus egy minden előtte levőt elsöpítő, mindenevő hatalom. A termelés állandó forradalmasításával van elfoglalva, s amiként Siva, lerombolja, amit teremtett. A hegei Világszellem igazi megtestesítője, amely objektíválódik, majd megsemmisíti önmagát. És Parsons így folytatja: „Amiképpen a modern kapitalizmus lerombolt 'minden hűbéri, patriarchális, idillikus viszonyt', az 'önző számítás' által, s 'a személyi méltóságot csereértékké oldotta fel', s elszemélytelenítette és megszenteltelenítette a személyi és szakmai becsületet 'a nyílt, szemérmetlen, közvetlen, sivár kizsákmányolás' útján (Kommunista Kiáltvány. Bp. 1973. 42. o.), ugyanúgy kifosztotta a természetnek ezt a néma, szunnyadozó, kiaknázatlan feudális világát, és haszonleső eréllyel szántotta újra termőföldjét, halászta vizeit, irtotta erdőit, kutatta földje mélységeit, épített új hajókat, kotratta a kikötőket, és ahol éppen nyugalmas városok állottak, oda füstökádó gyárakat és nyomorúságos bércsarnyákat emelt. A fejlődő kapitalizmus alatt a természet már nem volt olyan mintakép, ahonnan tanácsot és megnyugvást lehet nyerni; élettelen, védtelen dolog volt csupán arra, hogy birtokbavegyék, átalakítsák, elfogyasszák és eldobják. Nem volt már az a lezárt, átlátható rend, amelyen keresztül egy végtelen istent lehetett imádni; nyersanyag, végtelen tárház volt – az ember, a kapitalista ember étvágyának kielégítésére.” (15–16. o.)

Parsons rámutat, hogy Marx és Engels két, egymásnak ellentmondó társadalmi mozgást különböztetett meg az új gazdasági fejlődésben: Az egyik, hogy az ember – a termelőerők kiterjesztésével – aláveti magának a természetet, kielé-

gíti vele önmaga anyagi szükségleteit, s megnyitja az utat saját igazi szabadságához. A másik, amelyben a fennálló társadalmi viszonyok rendszerének tehetetlensége és elégtelensége képtelen tekintettel lenni a nagy többség érdekeire, s nem tudja ellenőrizni az új hatalmat és értékeket. „A fegyverek, amelyekkel a burzsoázia a feudalizmust leterítette, most maga a burzsoázia ellen fordulnak” – fogalmazott a Kommunista Kiáltvány (I. m. 47. o.). Vagyis a kapitalizmus által létrehozott termelőerők, a technológia termelőapparátusa és a tőkével szembeálló proletariátus a teljes kifejlődésüket megakadályozó béklyók elleni lázadás folyamatába jutottak. Parsons hangsúlyozza, hogy Marx és Engels azt is kifejtette, hogy a természetkizsákmányoló kapitalizmus politikai ökológiája ellentmondásban van a természet törvényeivel, a proletariátusra hárul ennek a problémának a megoldása is. Ahogyan a teljesítmények különbözőségét nem értékelő gazdasági rendszer – egy törvényszerű világban – lázadásra készíti az embereket, ugyanúgy: az értékteremtő természettörvényeken rést ütő gazdasági rend – elkerülhetetlenül – a gazdasági ciklusok természetes anyagcseréjének megromlásához, a természeti források kimerítéséhez, az emberi társadalom elszegényedéséhez és a fejletlenségbe visszacsúszáshoz vezet.

Parsons végigköveti Marx elemzését az eredeti tőkefelhalmozásról, majd az ökológiával kapcsolódó megállapításait ismerteti a tőkés termelésről. Marx szerint ugyanis a tőke önellenőrzésének hiánya az emberi kapcsolatokban és az ember-természet viszonyban kézzelfogható. A tőke elválasztja egymástól és szembeállítja a falut és a várost. Amiként a városba zsúfol mennél több – egyre olcsóbb munkaerő – embert, akként igyekszik a talajból is a legrövidebb idő alatt a legnagyobb termést és hasznot nyerni. Elszegényíti az ipari és mezőgazdasági munkásságot, s kirabolja a földet és a munkást, minden érték eredeti forrását. A tőke embert és természetet együttesen kizsákmányoló tendenciája ellen az ember küldetése az, hogy visszaszerezze, visszaállítsa – a saját egységes teljesítménye által – a természet természetesen kifejlődött egységét. A magántulajdon viszonyai között az ember a birtoklás, bírás, szerzés kategóriáiban vonatkoztatja magát a természetre. Ez denaturalizáló és dehumanizáló módszer. Az embernek tárgyakra van szüksége, még önmagán túl, hogy aktivizálja és feltárja saját erejét. Rosszul teszi tehát az idealizmus, hogy tagadja, vagy a vulgármaterializmus, mivel kapzsi módon igába hajtja a külső világ

tárgyait, hiszen aktív, érzéki és gondolkodásbeli fejlődésünk életbevágóan függ tőlük. Ezek az emberi erők erősítéséhez nélkülözhetetlen tárgyak. Parsons kiemeli azt is, hogy a marxizmus klasszikusai szerint a természethez való kapitalista attitűd és gyakorlat szakadékokat von az ember egyéni és társadalmi élete közé. A természetet elválasztja az embertől, az ipart a humanizációtól, a munkát a játéktól, a tudományt a művésztől. A természet halott, értéktelen, érzéketlen, strukturálatlan, cél nélküli diszkrét testekből állónak tekinti. A XVIII–XIX. század vezető tudománya, a mechanika éppen ilyen testekkel foglalkozott. Akkoriban még azt gondolták, hogy a természet az emberi gondolkodástól függetlenül áll fenn, és – megelőzve minden egyes embert és az emberi fajt – saját objektív törvényeivel kormányoz bennünket, s mi kockázatos szeszéllyel és felelőséggel hájguk át törvényeit. Parsons megjegyzi, hogy hasonló attitűddel manapság is sok üzletember, politikus, városrendező, ingatlanügynök és városlakó rendelkezik. Márx felismerte ennek a hozzáállásnak a negatívumait, és sok írásában tiltakozott a talaj és a természeti erők, a munkások és az emberi tehetség kimerítése és pazarlása miatt. Szerinte ember és természet kölcsönösen meghatározza egymást. Az emberi természet megsértése magának a nem emberi természetnek a megsértése, mert az ember a széles értelemben vett természet szerves része. Mivel a kapitalizmus az embert dehumanizálja, a természetet denaturalizálja, szükség van egy humanista, naturalista alternatívára, a társult termelők ellenőrzésére.

Parsons közvetíti Marx gondolatait a mezőgazdaságról és a nagyvárosok problémáiról is. Hangsúlyozza, hogy ezekben a kérdésekben, illetve az e kérdésekre adott válaszokban is megpillanthatjuk azt az érzékenységet, amivel Marx az objektíven létező ökológiai törvényeket felismerte, és érzékenységet arra, hogy az ember miként vesz részt az ökológiai törvények betartásában, miként tiporja azokat. Marx szenvedélyesen figyelmeztet, hogy az ökológiai törvények iránti felelősségünk alkotja a magunk és a jövőendő nemzedékek iránti felelősségünket – fejezi be Parsons Marx és Engels ökológiai eszméinek ismertetését.

Ezekután Parsons arról tesz említést, hogy a technológia nem idegenedhet el gyógyíthatatlanul a természettől, mert az emberi érznek, akaratnak és kéznek a terméke, s ha romlottá lett, akkor ugyancsak az ember az, aki képes kiigazítani. Majd azzal folytatja, hogy a modern ökológia felfogása szerint a technológia különleges és kezelhető befolyással bír a megismerhető és

ellenőrizhető természeti anyagokra és folyamatokra. A nagy monopóliumok környezet-szennyező technológiáját persze ismerjük, ha meg nem is szüntethetjük. Ezek nagy profitokat csinálnak, mialatt a környezetet nagymértékben pusztítják. És a szennyezéstől a legtöbbet a munkásember szenved. S bár ma még sokan istenítik a részvénytársaságokat, mert a társadalom meghatározza attitűdjüket, a részvénytársaságok megszüntetése a tömegekben új morális érzékelést teremteneg egymás és a természet irányába, forradalmian új érzékelést. De Parsons itt nem megy tovább, hogy meghatározza ennek a forradalmian újnak, s a hozzá vezető útnak a természetét, vagyis a monopóliumok megszüntetésének a módját, hanem – hűen a „kiigazítás” gondolatának természetéhez – azt hangsúlyozza, hogy a jelenlegi helyzetért nem egyedül a monopóliumok a felelősek. Ezek ugyanis – mondja Parsons – egy gazdasági-társadalmi piramis csúcsán állnak, s a termelőerők e piramisát mindenféle munkás, menedzser, adminisztrátor; gyakorlati és technológiai tudás, gépi felszerelés és tőke alkotja, s körülötte emelkedik a termelési kapcsolatok hálózata, amelybe az emberek javak és szolgáltatások termelőiként lépnek bele. A környezet-szennyezés ilyenformán az egész rendszer velejáró következménye. Mindenki, aki elkötelezte magát a jelenlegi termelési és elosztási formában, ugyanezt tette a szennyezésben is. Persze ez nem jelenti azt, hogy a rendszer minden egyes tagja egyenlően felelős, hanem Parsons szerint a felelősség a hatalommal arányos. „Egy kapitalista rendszerben a hatalom vagy a szabályozó ellenőrzés monopóliuma a nagykapitalistáktól függ, vagyis a monopolisták szövetkeztek az állammal és a hadsereggel. (Eisenhower használta ezt a terminust: 'a katonai-ipari komplexum'.) E rendszer központi hajtóereje a profitmaximálás, és ennek az erőnek az egyik következménye a környezet-szennyezés.” (13–14. o.) Ez Parsons szerint történeti és logikai következmény. Történetileg a profitmaximálás szennyezést okoz, logikailag pedig a tőkésnek végső soron a profitot kell választania. A rendszer legfelelősebb osztálya a kormányellenőrzést gyakorló kapitalista osztály. A munkásosztály felelősségét Parsons nem mutatja meg a teljes marxi értelemben itt, mert csak a fennálló társadalmi rendszeren belül elemzi lehetséges magatartását: „Ameddig a munkásosztály ereje alá van rendelve a monopolosztály erejének, termelőként és fogyasztóként a munkásosztály alárendelt felelősséggel bír a rendszer következményeiért. A munkásosztály azonban nem csu-

pán az uralkodó osztálynak örök alávettségében rögzített, statikus és másodlagos osztály. Potenciálisan uralkodó és egyetemes osztály, s alárendeltsége lerázásának irányában mozog: éppen mostanában válik egyetemes osztállyá. A létező osztályrendszeren belül végrehajtható tevékenységért felelős osztály, mely felelős pozíciója azáltal való megváltoztatásáért ebben a rendszerben, hogy progresszívebben osztálytudatosá és így osztályfelelősebbé válik, és azért felelős, hogy elvállalja a legvégső hatalom pozícióját és a felelősséget az egész átalakított rendszer felett.” (14. o.) A munkásoknak tehát potenciális hatalmuk van a rendszer forradalmi átalakítására. Parsons elképzelésében a kis reformok majd nagyobbakhoz vezetnek – ugyanakkor a személyek tudatának átforgalmazása a társadalom tudatának megváltoztatásához vezethet –, s a cselekvés alapvető megváltozását okozzák. A folyamat végén a sok minőségi változás majd egy új társadalmat alakít ki: gyökerestül kiirtja az osztálykizsákmányolást, eltöri az osztályok megkülönböztetését.

A kapitalizmus parazita ökológiájának bemutatása után Parsons rátér a marxista ökológia kritikáinak s az azokra adott válaszoknak az ismertetésére. A kritikákra a választ a Marx és Engels által kifejtett koncepció alapján adja meg. A tárgyalt első vád szerint Marx nézeteiből nem az ember és természet egysége, hanem az embernek a természettel való harca, szembenállása derül ki. A második vádpon az, hogy Marx és Engels antropocentrikusan tagadta a külső természet értékeit. Harmadszor: Túlértékelte a természetben folyó harcot, s alábecsülte a természet harmóniáját. Végül, nem értékelte eléggé az alapvető emberi értékeket. – Hogy most nem követjük végig Parsons okfejtéseit, melyekben a marxizmus klasszikusainak gondolatait és tevékenységét felidézve elhárítja ezeket a nyilvánvalóan alaptalan vádakokat, az azt a meggyőződésünket tükrözi, hogy a szóban forgó kritika és az azokat cáfoló marxi és engelsi helyek jól ismertek az olvasó előtt, illetve ezeket a válaszokat – bár nem pontosan a vádakra kiélezve – a recenzió fentebbi szövege is tartalmazza. Mindazonáltal Parsonsnak módja nyílik itt kihasználni és továbbgondolni a Marx és Engels által kialakított álláspont mai aktualitásait is.

Az általa válogatott szemelvények elé írt bevezetése utolsó részében Parsons vizsgálatának tárgya az átmenet a kapitalista ökológiából a szocialistába. Ennek során elmondja, hogy Marx és Engels a természet javait nem egy szűk uralkodó

réteg, hanem minden ember kezébe kívánta adni; azt akarta, hogy dialektikus egyensúly alakuljon ki a természet ökológiájában, amely harmonizál az emberi szükségletekkel. Azt szerette volna, hogy a természet birtokbavételét az elméleti megértés és az esztétikai értékelés jellemezze, szemben a kapitalizmus módszerével, mely semmibe veszi a természetet. Így aztán a politikai gazdaságtan terén végzett munkásságuk és politikai küzdelmük alapjává az ökológiai és esztétikai dimenziók váltak, melyek századunkban a szocialista országok kialakulásával – ezek kezdeti gazdasági nehézségei ellenére is – létrejöttek, s bebizonyították előnyeiket. A kapitalizmus jelenlegi általános és ökológiai válsága pedig egyre egyértelműbbé teszi, hogy a kapitalizmus csillaga lealdozott.

Parsons figyelmeztet az ökológiai katasztrófa veszélyére, a fegyverkezés gazdaságot kimerítő voltára, a nukleáris háború fenyegetésére, és az emberiség mint egységes közösség megteremtésének szükségességére. Foglalkozik a világ számos ökológiai problémájával, s ezekre megoldást egyértelműen a szocialista gazdasági rend nyújtotta lehetőségektől vár. Annál is inkább figyelemre méltó határozott kiállása a szocializmus mellett az ökológia területén, mert az ökológiai szempont nálunk még nem is mindig érvényesül a gazdaságpolitikai döntések meghozatalakor és végrehajtásakor.

A könyv második felét a szemelvények alkotják, melyek sok ökológiai vonatkozású részt tartalmaznak Marx és Engels írásaiból, bár korántsem mindent. A szemelvények célja – a szerző szándéka szerint – világosan és átfogóan bemutatni Marx és Engels felfogását és nézeteit a természetről, az embernek a természettől való függéséről, a technológiáról, és arról, hogy a munka által az emberi természet és a természet maga is kölcsönösen átalakul. A válogatás ismerteti, hogy Marx és Engels miként látta a prekapitalista ember–természet viszonyt, s miként mutatta ki, hogy a kapitalizmus a munkahelyeken és a lakóhelyeken egyaránt pusztítja a természetet és az embert, hogy az ember–természet viszonyt elidegeníti. Végül a Marx és Engels műveiből vett szövegrészek az ember–természet viszony kommunizmusbeli átalakításának módját érintik. A kötet végén gazdag bibliográfia található, melyben a megadott irodalom főként az elméleti és alkalmazott ökológia területéről van összegyűjtve. Találhatók azonban művek az ökológiával összefüggő területekről is, amilyen a közgazdaságtan, a konzerváció, a környezetvédelem, a

tudomány és a technológia kérdései, valamint a politikai, társadalmi és etikai gondolkodás.

Mindenképpen hasznos és üdvözlendő teljesítményt nyújt könyvében Howard L. Parsons, mert kiemelve és hangsúlyozva a marxizmus ökológiai vonatkozásait, azon kívül, hogy a marxizmus tudományos és ideológiai erejével gazdagítja az ökológiai diszciplína – bizony még korunkban sem általánosan elfogadott és alkalmazott – eszméit, a marxizmust magát is a teljesebb elmélet felé segíti a benne rejlő ökológiai szempontok kibontása által, s a nyugati olvasó számára – bizonyos mértékben – az egész marxista elméletre felhívja a figyelmet. A szerző kifejezett célja ugyan az ökológiai problémák Marx és Engels által megvalósított megoldásának az ismertetése, a marxista elmélet egységessége azonban az ökológiai kérdések kapcsán is megnyilvánul. Nem lehet a marxista ökológiáról beszélni anélkül, hogy fel ne bukkannának a társadalmi forradalom szükségességének tényei és megvalósításának útjai. Lehet azonban úgy beszélni a Marx és

Engels által teremtett ökológiai megközelítésről – amint könyvünk szerzője is tette –, hogy a hangsúly ne az osztályharcra, hanem az ökológiára essék. Ugyanakkor bizonyos nézőpontból szemlélve a dolgot azt mondhatjuk, hogy az ökológiai részek kiválogatása szegényíti magát az elméletet. Hiszen az egész egységes marxizmus az, amely magában foglalja a megoldást a társadalmi ellentmondásokra és egyúttal az ökológiai problémákra is. Lényeges tehát, hogy a tárgyalásban az egyik mozzanatra eső hangsúly ne homályosítsa el a másikat, illetve a többi mozzanatot. Szerzőnk is felhívja a figyelmet a marxista elmélet és az ökológia azonosságaira és találkozási pontjaira.

Howard L. Parsons kezdeményezése remélhetőleg nem marad visszhangtalan a marxista irodalomban, hiszen nemcsak a polgári ideológusok állítását – hogy a marxizmus elhanyagolta a ökológiai tényezőt – cáfolja meg, de a szövegválogatás hasznosítható lehet a marxista elméletalkotásban és oktatásban is.

## E SZÁMUNK SZERZŐI

*Balogh Tibor*, Jate Fil. Tanszék, tanársegéd, levelező aspiráns • *Darai Lajos Mihály*, BME Tud. Szoc. Tanszék, tud. segédmunkatárs • *Fukász György*, Zeneművészeti Főiskola, tanszékvezető egy. tanár, fil. tud. doktora • *Gombár Csaba*, MSZMP TTI, tud. munkatárs • *Hegyi Loránd*, MTA Művészettörténeti Kutatócsoport, tud. segédmunkatárs • *Kaposi Márton*, ELTE Filozófia Oktatók Továbbképzési és Információs Központja, egy. adjunktus, kandidátus • *Kolozsi Béla*, SOTE, pszichiáter, szociológus, tudományos munkatárs • *Pelle János*, Kossuth Könyvkiadó, szerkesztő • *Szabó István*, Tanárképző Főiskola, Eger, kandidátus, docens • *Szabó Máté*, egy. hallgató

**A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója**  
**Műszaki szerkesztő: Marton Andor**  
**A kézirat nyomdába érkezett: 1980. III. Terjedelem: 15,75 (A/5 ív)**  
**80.8066 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György**

# PSZICHOLÓGIA

Az MTA Pszichológiai Intézetének gondozásában megjelenő

## új folyóirat

A tudományág második magyar nyelvű szakmai fóruma

A folyóiratban olvashatók:

- beszámolók eredeti alapkutatásokról
- elemzések a pszichológia átfogó kérdéseiről
- beszámolók interdiszciplináris kutatásokról
- elemző szemlék a pszichológia egyes területeinek legfrissebb eredményeiről
- kritikai reflexiók, recenziók

*Az 1981-es évfolyam tartalmából:*

**KARDOS LAJOS:** Az emlékezés két funkciója

**RANSCHBURG JENŐ:** A nemi identitás fejlődése

**MARTON LAJOSNÉ:** Az állandó tér észlelése

**ENGLÄNDER TIBOR, FARKAS ÉVA:** Bizonytalanság és mágikus paraméterek

**BUDA BÉLA:** A tudattalan szemantikai elmélete

**MÉREI FERENC** és munkatársai: A pszichodráma játék formalizálása

**PLÉH CSABA:** Mondatértelmezés kisgyermekkorban

*Az első szám 1981 januárjában jelenik meg*

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely postahivatalban, a kézbesítőknél és a Posta Központi Hírlapirodánál (KHI, Budapest V., József nádor tér 1. 1900) közvetlenül vagy postai utalványon, valamint átutalással a KHI-215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra.

Index-szám: 25.709

## CONTENTS

MÁTÉ SZABÓ: „Societas civilis” and „bürgerliche Gesellschaft” (The Problems of the Bourgeois Society and the Political State in the History of Political Ideas) . .	447
JÁNOS PELLE: Rousseau at the Crossroads of Novel and Philosophy. Julie or the New Heloise . . . . .	473
LÓRÁND HEGYI: The Subjective-Romantic Model of Works of Art . . . . .	506
MÁRTON KAPOSÍ: The Concept of Intuition in the Aesthetics of Croce . . . . .	519
ISTVÁN SZABÓ: Philosophy of Language and the Generative Theory of Language . . . .	552

## REFLECTION

GYÖRGY FÜLÁSZ: Working Hypotheses on the Aesthetics of Work (Foundations of an Aesthetics of Work) . . . . .	568
CSABA GOMBÁR: On Political Anthropology . . . . .	596

## REVIEW

TIBOR BALOGH: Balance in Psychology . . . . .	606
BÉLA KOLOZSI: Sándor Hódi: „Invited” Death . . . . .	614
LAJOS-MIHÁLY DARAI: Marx and Engels on Ecology . . . . .	616

## СОДЕРЖАНИЕ

Матэ Сабо: „Societas civilis” и „bürgerliche Gesellschaft” (Проблемы гражданского общества и политического государство в истории политической мысли) . . . .	447
Янош Пелле: Руссо на распутье романа и философии. Юлия или Новая Элоиза . . . .	473
Лоранд Хедьи: Субъективное — романтический модель . . . . .	506
Мартон Капоши: Понятие интуиции в эстетике Кроче . . . . .	519
Иштван Сабо: Лингвистическая философия и генеративная лингвистическая теория	552

## ИНФОРМАЦИЯ

Дьёрдь Фукас: Рабочие гипотезы об эстетике труда (Основы предмета эстетики труда)	568
Чаба Гомбар: О политической антропологии . . . . .	596

## ОБЗОР КНИГ

Тибор Балог: Равновесие и психология . . . . .	606
Бела Коложи: Шандор Ходи: Смерть «приглощённая» . . . . .	614
Лайош Михай Дарай: Маркс и Энгельс об экологии . . . . .	616

Ára: 20 Ft  
Előfizetés egy évre: 120 Ft

INDEX : 25 535  
ISSN 0025—0090

#### Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postatalványon, 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,

II-1389 Budapest, Pf. 149.