

HUSZONÖTÖDIK ÉVFOLYAM

1981/1

9 1220

1981 MÁJ 20



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
BIZOTTSÁGÁNAK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

SZERKESZTŐK:

BALOGH ISTVÁN
KÉRI ELEMÉR (felelős szerkesztő)
NYÍRI KRISTÓF

A SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG TAGJAI:

ALMÁSI MIKLÓS, HERMANN ISTVÁN, KISS ARTÚR,
MÁTRAI LÁSZLÓ (ELNÖK), RUZSA IMRE, SZIGETI
GYÖRGYGNÉ, TÓKEI FERENC, VÉSZI BÉLA,
VERECZKEI LAJOS

1981/1

TARTALOM

MAKAI MÁRIA: A közgazdasági cezúra-elmélet bírálatához. I.	1
CZIRJÁK JÓZSEF: Reform vagy forradalom	36
ROZSNYAI ERVIN: Az ellenőrizhetetlen külső szükségszerűség ideológiai tükröződéséről	54
TUBA IMRE: Fr. W. Nietzsche szerepe az axiológia kialakulásában	85

TÁJÉKOZÓDÁS

PAULIN J. HOUNTONDI: Mire képes a filozófia? (Fordította: Sipos János)	111
--	-----

KONFERENCIA

WOLFGANG GRASSL: Mik azok a nyitott fogalmak?	131
BARRY SMITH: Osztrák és magyar filozófia: Wittgenstein és Pauler logikájáról	139
A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak konferenciája, 1980 .	145

SZEMLE

ALMÁSI MIKLÓS: Egy gondolatrendszer átmeneti korszaktörténete (Hermann István: Teleológia és történetiség)	146
KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN: A társadalmi tudat sajátosságáról (Murányi Mihály: A társadalmi tudat ...)	151
A külföldi folyóiratokból	154

A szerkesztőség címe:

1014 Budapest I., Úri u. 53. Telefon: 160—160/269-es mellék

Szerkesztőségi napok: kedd és péntek

A kiadóhivatal címe:

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

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE
1981. ÉVI (XXV. ÉVFOLYAM) TARTALOM

<i>Makai Mária</i> : A közgazdasági cezúra-elmélet bírálatához. I.	1	1–35
<i>Czirják József</i> : Reform vagy forradalom	1	36–53
<i>Rozsnyai Ervin</i> : Az ellenőrizhetetlen külső szükségyszerűség ideológiai tükröződéséről	1	54–84
<i>Tuba Imre</i> : Fr. W. Nietzsche szerepe az axiológia kialakulásában	1	85–110
<i>Pethő Bertalan</i> : Bartók	2	165–198
<i>Nyíri Kristóf</i> : Wittgenstein 1929–1931: A visszatérés	2	199–234
<i>Makai Mária</i> : A közgazdasági cezúra-elmélet bírálatához. II.	2	235–261
<i>Lissák György</i> : A kettős visszatükrözés a designban	2	262–265
<i>Szabó Máté</i> : Állam, város, kapitalizmus (Max Weber ambivalenciái a liberalizmus és a történeti iskola tükrében).	3	309–326
<i>Kovács László</i> : A dialektika próbája. A történeti szemlélet fejlődése a biológiában . .	3	327–349
<i>Mihály Albert</i> : Esztétikai tér–termelési tér–társadalmi tér	3	350–379
<i>Szerdahelyi István</i> : A versritmus szemantikája (Az elvont formák tartalmi problémáihoz)	3	380–397
<i>Redl Károly</i> : Emlékezés Avicennára	3	398–402
<i>Bayer József</i> : Érték és ideológia.	4	481–496
<i>Andrássy György</i> : A tagadás tagadása Marx történetfilozófiájában	4	497–518
<i>Bacsó Béla</i> : A befogadás problémája Lukács heidelbergi írásaiiban	4	519–533
<i>Tütő László</i> : Marx a manufaktúra-időszak ideológiájáról.	5	597–631
<i>Bernáth Árpád</i> : Gottlob Frege jelentéseméletének irodalomelméleti vonatkozásai . .	5	632–653
<i>Redl Károly</i> : Megjegyzések a középkor esztétikájáról	5	654–672
<i>Vikol Katalin</i> : 175 éve született <i>A demokrácia Amerikában</i> írója: Clarel Alexis de Tocqueville	5	673–688
<i>Hermann István</i> : Kétszáz éve jelent meg a Tiszta és kritikája	6	745–758
<i>Erdei László</i> : Dialektika–dialektikus logika. Hegel halálának 150. évfordulója alkalmából.	6	759–773

TÁJÉKOZÓDÁS

<i>Paulin J. Hountondji</i> : Mire képes a filozófia? (Fordította: Sipos János)	1	111–130
<i>Selmecei József</i> : „Lenin mint politikai gondolkodó”.	2	266–275
<i>Bacsó Béla</i> : A filozófiai platónizmustól a transzcendentális fenomenológiáig (A tanító filozófus – Szilasi Vilmos emlékének)	3	403–409
<i>Ancsel Éva</i> : Opponensi vélemény López Soria <i>A tragikumtól az utópiáig</i> című kandidátusi értekezéséről	3	410–411
<i>Zoltai Dénes</i> : Opponensi vélemény José Ignacio López Soria <i>A tragikumtól az utópiáig</i> – A fiatal Lukács szellemi fejlődése című kandidátusi értekezéséről . . .	3	412–414
<i>José Ignacio López Soria</i> : Válasz az opponensi véleményekre	3	415–420

<i>Farkas János</i> : Tudomány és szocializmus (Egy készülő cseh-szlovák–szovjet monográfia vitája Budapesten)	5	703–714
<i>Balogh Tibor</i> : Az evolúció teóriájának tudománytörténeti helyzete: kihívások konstatálása	5	715–720

ESZMECSERE

<i>Haas András</i> : A mikrofizikai antimaterializmus forrásai	3	421–444
<i>Rozsnyai Ervin</i> : A dialektikus és a formális logikáról.	4	534–558

MŰHELY

<i>Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor</i> : Hogyan tükrözi a nyelv a személyiség sajátosságait?	4	559–584
<i>Egyed Péter</i> : Jelelméleti kérdések Lukács György filozófiájában	5	689–702
<i>Józsa Péter</i> : Elektra avagy a strukturális invarianciák problémája (Magyar Elektrák)	6	774–815

DOKUMENTUM

<i>Varga Csaba</i> : Somló Bódog jegyzetei Arisztotelész Állambölcseletéről.	6	816–819
<i>Somló Bódog</i> : Somló Bódog jegyzetei Arisztotelész Állambölcseletéről.	6	819–835

SZEMLE

<i>Almási Miklós</i> : Egy gondolatrendszer átmeneti korszaktörténete (Hermann István: Teleológia és történetiség)	1	146–150
<i>Kerékgyártó István</i> : A társadalmi tudat sajátosságáról (Murányi Mihály: A társadalmi tudat).	1	151–153
<i>Tuba Imre</i> : Fenomenológia és krisztianizmus	2	276–282
<i>Szegedi Péter</i> : A Pozner: Igazságok és paradoxonok	2	283–287
<i>Balázs István</i> : Pszichiátria vagy antipszichiátria? Hozzászólás egy dilemmához	2	287–290
<i>Ropolyi László</i> : Szervezés kérdése? (Kecső István: A kutatási folyamat az ismeretlentől a hasznosításig)	4	585–588
<i>Szigetvári Sándor</i> : A szubjektum és az objektum mint filozófiai probléma	4	588–591
<i>Rathmann János</i> : Tanulmányok a schellingi hagyatékról (Natur–Kunst–Mythos)	4	591–593
<i>Bayer József</i> : Papp Zsolt: A válság filozófiájától a konszenzus szociológiájáig.	5	721–723
<i>Baross László</i> : Felfedező vagy feltaláló? Friedrich Waismann: <i>Logika, nyelv, filozófia</i>	5	724–736
<i>Darai Lajos-Mihály</i> : Norman P. Barry: Hayek társadalom- és gazdaságfilozófiája	5	737–742
<i>Vereczkei Lajos</i> : Balogh István: A társadalmi információ	6	836–840
<i>Éles Csaba</i> : Aktuális társadalmi érdek a „dialógus”. Hegyi Béla párbeszédeiről	6	841–843
<i>Éles Csaba</i> : A „civilizáció” kritikája és a „harmónia” óhaja. Ch. Fourier: A négy mozgás és az általános rendeltetések elmélete	6	843–849
<i>Borbély Szilvia</i> : Az újkonzervatív társadalompolitika programja (Megjegyzések M. és R. Friedman <i>Free to Choose. A Personal Statement</i> c. könyvéhez)	6	850–857

KONFERENCIA

<i>Wolfgang Grassl</i> : Mik azok a nyitott fogalmak?	1	131–138
<i>Barry Smith</i> : Osztrák és magyar filozófia: Wittgenstein és Pauler logikájáról	1	139–144
A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak konferenciája, 1980	1	145
<i>Fehér M. István</i> : Támadás az abszolútum ellen: Lukács és Heidegger	3	445–450
<i>Csörögi István</i> : A nyelv mint közeg Lukács György és Ludwig Wittgenstein filozófiájában.	3	451–455
<i>Mesterházi Miklós</i> : Egy nem esztétikai korszak esztétikájáról	3	456–463

A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

<i>Nánási Irén, Ropolyi László, Szegedi Péter, Vinkovits Márta</i> összeállítása	1	154–162
	2	291–305
	3	464–478
	6	858–873

A KÖZGAZDASÁGI CEZÚRA-ELMÉLET BÍRÁLATÁHOZ I.*

MAKAI MÁRIA

Az ifjú Marx a gazdasági érték kategória kérdésében a csereviszonyok felszíni megjelenési formáit általánosítja, s így álláspontja szubsztanciálisan újat nem mondó, sőt, eklektikus marad mindaddig, amíg nem fogadja el a Ricardo által következetesen képviselt tételt: az érték meghatározást a termelési költségek által – így szól Tuchscheerer és Mandel, az „ortodox” és az „antiortodox” ítélete.¹

Arról van szó tehát, hogy az ifjú Marx nem kapcsolódott közvetlenül a természetes ár ama kategóriájához, amelyet a piaci ártól eltérően a termelési költségek, azaz a ráfordított átlagos munkamennyiség határoz meg. Ezzel a tétellel szemben Marx és Engels állítólag egészen a „Német ideológia” megírásáig az elsőként a Vázlatokban Engels által kifejtett „eklektikus” érték koncepciót vallották a magukénak. Ezen belül pedig Marx a profit forrását kívül helyezte a közvetlen termelési folyamaton, amikor ezt a termelési költségeken felüli többletként magyarázta. Ily módon Marx és Engels útja a munkaérték-elmélet elutasításától vezetett annak elfogadásáig.

Az „ortodox” és az „antiortodox” álláspontja egyben a marxológiáé is: „Marx, aki először harcolt az elmélet ellen (a munkaérték-elmületről van szó – M. M.), nagyon hamar elfogadta, mert megfelelt titkos gondolatainak . . .” (Michel Henry: *Marx, Une philosophie de l'économie*, II. Gallimard, Párizs 1976, 142. o.)

Ezeknek az ítéleteknek elméleti előfeltevése szerint a munkaérték-elmélet a marxizmus politikai gazdaságtan centrális kategóriája, egész rendszerének alapja. – Így foglalt állást Fred Oelssner is, a Tuchscheerer művével kapcsolatos vitát összegezve! „. . . a munkaérték-elmélet Marx egész közgazdasági elméletének tudományos alapja”. (Tuchscheerer, id. mű, Előszó, 7. o. vö. Tuchscheerer, 371. o.) Így az ifjú Marx minden közgazdasági állásfoglalását a munkaérték-elmélet legfejlettebb, Ricardo által kifejtett alakjához való viszonya határozza meg, ezen belül is viszonya a szintén a Ricardo által a legkövetkezőtensebben képviselt tételhez: a termelési költségek érték meghatározó szerepéhez. A cezúra elmélete így rögtön készen is áll: a választóvonal a még nem ricardiánus, ill. a Ricardót bizonyos fenntartásokkal, helyesbítésekkel, kritikával már elfogadó Marx között húzódik.

Az ifjú Marx és Engels eklekticizmusának Ricardo egy tömbből faragottsága felel meg (legalábbis a fő tendenciát illetően); a közgazdász-értelmezőknek meg kell feleldkezniük a ricardoi elmélet felbomlásáról . . . mert egy felbomlót nem lehet szilárd kritérium-rendszerre alakítani. Ez az eljárás azonban gondolatlan, nem tudatos: valami külsődleges kész kapaszkodót kell prezentálni, ha már egyszer az elmélet meghátrál a kategóriaelemzés elől.

Jegyzeteket lásd a cikk végén.

Így felfogva a közgazdász és a filozófus ifjú Marx értelmezése – a filozófusé is, mert hiszen, mint meglátjuk, ez is ugyanazokon az elméleti előfeltevéseken nyugszik, mint a közgazdászé – özőnvízelőtti ügy; félévszázadnyi hatalmas irodalom tárgya, melyhez – úgy tűnik – csak jelentéktelen részletkérdésekben adhat valami újat a kutatás. Mindenképpen: „lerágott csont”, a legrosszabb értelemben vett archív-anyag és sehol sem terjedt el annyira a citatológia és a kommentálgatás a maga ködfejlesztő atmoszférájával, mint éppen itt. Ez persze még csak a külső forma kérdése, de a külső forma a belső külseje.

Vajon nem a kautskysta-hilferdingi hagyomány prolongálása vetül-e az érett és – mindig csak ezáltal közvetítve – az ifjú Marx értelmezésére e cezúra megvonásakor? Hiszen a marxi politikai gazdaságtan valóságos alapkategóriája, e diszciplína tárgya a termelés társadalmi viszonyai, formái s ebben a dimenzióban maga az érték kategória a termelési viszonyok egyik sajátos alosajta. De csak akkor, csak azzal a feltétellel, ha a sajátos módon meghatározott feltételek mellett termelt termékek válnak a termelési költségek hordozójává s így a termelőknek az összmunkához, s egymáshoz való viszonyainak dologi-érzékfeletti kifejezőivé, ha tehát a termelési költségek dologi kifejezése egy egész visszajárafordult világ „lelke”, „a velünk szemben a talpára állt termék” tőle elválaszthatatlannak tűnő attribútuma. Az egymásvonatköztötött „magántulajdonok” mint egyenértékek viszonya: a „magántulajdonosok” dologi társadalmi viszonya; az egyetemes visszajárafordulás s ezen belül az árufetiszizmus elmélete a valóságos létmegtartározottságoknak megfelelően preegzisztál a marxi elméletben is. Csak defetiszizálva termelési viszony az érték: közvetlen mennyiségi szemlélete esetén az emberi módon termelt termékek örök attribútuma.

Ha nem így kezdjük el értelmezni a marxi művet, akkor veszendőbe mennek elméletileg a termelés társadalmi viszonyai, a gazdasági forma kategóriája s marad egy különös forma eldologiasult alakzata, a megcsontított érték kategória. Eltűnik ezzel a specifikusan társadalmi elv, a „társadalmi-gazdasági”, illetve csak verbálisan marad meg, a verbalizmus szükségyszerű eklekticizmusával – és nemcsak a politikai gazdaságtan területén.

Megpróbáljuk bebizonyítani, hogy az a mód, ahogyan a közgazdászok diszciplínájuk állítólagos alapkérdéséhez viszonyulnak, messzemenő elméleti jelentőségű: modellje, alapformája a társadalmi-gazdasági dimenzió megszüntetésének. Ennek messzemenő elméleti jelentőségére e munkában persze csak utalhatunk: annyi bizonyos, hogy Marx Arisztotelész érdemét a természeti, társadalmi, tudati formák kutatásában mutatta fel s mi más volt és volna a marxista filozófia feladata, mint ennek a hagyománynak a folytatása? Ám ha éppen a (korántsem mechanikus értelemben) felfogható „középtag”, a társadalmi forma kategóriája szorul a háttérbe vagy tűnik el, akkor nyilván meghasonlik elméletileg a világegész is.

Az ifjú Marx hű marad Arisztotelész és Hegel filozófiai hagyományához, amikor – közvetlenül Engels zseniális vázlatát is általánosítva, elmélyítve, Moses Hesshez is kapcsolódva stb. – az érték kategóriát úgy kezdte ábrázolni, mint az atomizált, össztársadalmilag nem tudatos termelés alapformáját, mint a „magántulajdonosok” termelési viszonyát, mint a véletlen összmozgás elvont törvényét. Az elméleti – a gyakorlatit messze megelőző – megoldás abban áll, hogy a társadalom szabályozza az általános termelést. Így megragadva a klasszikus polgári gazdaságtan ifjúmarxi bírálata az emberi gondolkodás fejlődésének országútját reprezentálja s egyben annak új szakaszát nyitja meg: a társadalom, azaz „az igazi közösség”, a „*communauté*” által szabályozott

termelés esetén megszűnik a „tulajdon erők” minket leigázó létmódja. A társadalom által szabályozott általános termelés, azaz az eleven és a múlt munka közösségi uralása, tudatos, előzetes elosztása – az értékforma ellenstruktúrája – a klasszikus politikai gazdaságtan bírálatainak mindent átható alapmotívuma volt és maradt a marxi életműben. Így hát „a velünk szemben a talpára állt termék” klasszikus polgári ábrázolásának marxi kritikai továbbvitelét, kiteljesítését – beleértve „boldog végének” anticipálását – kezdet-től fogva a „talpukra állt” egyesült egyének víziója közvetítette.

A kommunista forma (s itt mindig e formának az áru–pénz-viszonyokat már meghaladott fokáról van szó) anticipációja a különösség színvonalára redukálta a polgári forma egész tartalmát, beleértve a termelési költségek mindaddig egyetlen alakjában általánosított-rögzített kategóriáját. A polgári klasszikusok által ábrázolt költség kategóriája úgy kezd megjelenni a kommunista ifjú Marx számára, mint e költségek sajátos magántulajdonosi-tőkés alakzata, mint a tőkés termelés költségei, illetve mint a tőkés költsége és a számára való többlet, mint a nemcsak az atomi és öntudatlan, hanem mint a kisajátított munka polgári módon meghatározott költsége. A termelési költségek kategóriájának antinómiáiban – amelyekről a közgazdászok vagy egyáltalán nem, vagy pedig nem az előfeltevéseik alapjait megrendítő, megszüntető módon vesznek tudomást – Marx számára, ha első fokon is, a munka egész anyagi rendszere a maga sajátos formájában mint magán-, illetve mint kisajátított, mint elidegenült jelenik meg a maga antagonisztikus ellentmondásaival. A termékvilág termelési költsége így hát Marx felfogásában kezdettől mint az elidegenült munka termelési költsége követeli meg a maga fogalmi ábrázolását, beleértve azoknak a közvetítéseknek felvázolását, amelyek által e költség ilyenként érvényesül.

Amikor a közgazdászok – mint meglátjuk – visszautasítják az elidegenült munka marxi koncepcióját, akkor ezzel – közvetlenül – elzárják az utat maguk előtt ahhoz, hogy a mennyiségi meghatározottság, e legsajátabb elvük marxi forradalmasítását felismerjék, azaz hogy ábrázolják e költségek formakülönbségeit. Amikor az ifjú Marxtól a termelési költségek kérdésében elfoglalt álláspontjáért elítélik, akkor a saját, a gazdasági forma iránti közönyüket hozzák – ha implicit módon is – felszínre. Közvetve pedig a forma kategóriájának negatív megítélésével az elméleti alapokat tekintve kiiktatják a társadalmi termelési folyamat ábrázolását, mert hiszen az elidegenült forma mozzanatai: a munkának mint gazdaságilag megosztottnak szervezete, a munka megvalósulási feltételeinek társadalmi szétválasztottsága, az utólagos magáncsere, az elosztás, végül pedig a mindezen antagonisztikus formák által determinált fogyasztás – ezek a viszonyok, folyamatok egyben a társadalmi ember újratermelésének mozzanatai. Amikor egyetlen történelmi alakjára redukálják a munkát – vagyis a munkát mint konkrétat és mint elvontat örökítik meg –, akkor ismét csak megszüntetik a gazdasági formát, illetve (ami csak ennek fonákja) megörökítenek egy eldologiasult formaeffektust. Az elméleti regresszió messze visszahatol a *Kéziratok* mögé, vissza a már az 1843 legelején megfogalmazott program mögé, amelyet az ifjú Marx így határozott meg: „Vannak azonban olyan *viszonyok*, amelyek meghatározzák mind a magánemberek, mind az egyes hatóságok cselekedeteit, és annyira függetlenek tőlük, mint a légzés módszere... Mihelyt kimutattuk, hogy egy bizonyos dolgot a viszonyok *szükségszerűvé* tesznek, már nem nehéz kideríteni, milyen *külső* körülmények között kellett ennek *valóán* létrejönnie és milyenek között nem jöhetett létre, noha szükséglet már volt rá. Ezt körülbelül ugyanazzal a

biztonsággal meg tudjuk határozni, amellyel a vegyész meghatározza, milyen *külső* körülmények között kell rokon anyagoknak vegyületet alkotniok.” (MEM 1, 176. o.)

Nos: az elidegenült munka kategóriájának elvetésével – vagyis az újratermelési folyamat specifikus gazdasági formameghatározottságának kiiktatásával – szétesik a társadalmi egész: az elmélet centrumában maradnak (habár önellentmondóan) a merőben anyagi, tehát az elvont létmozzanatok, a másik oldalon passzívvá merevülnek a többé már nem formameghatározókként elgondolt termelési viszonyok. A metafizikus értelemlogika által önállósított, kettészakított mozzanatokkal egyszerre megy veszendőbe a társadalmi ember legalapvetőbb élettevékenységének ábrázolásában a marxi dialektika s éppígy a materializmus is, mivel mindkettőnek ellentmond a viszonyok ilyen külsődleges keret-léte, merőben visszaható, vagy pusztán „kombinatív” funkciója. Marx a társadalmat mindig kettős értelemben fogta fel: mint anyagit és mint materialist – „stofflich”, „materiell” –, a materiális, a társadalmi-gazdasági viszonyok rendszerét mint az anyagi tartalom birodalma által determináltan-determinálót értelmezte. Csak így tarthatta a társadalmi termelési folyamat legfontosabb eredményének a termelési viszonyok s minden anyagi tartalom formameghatározottságának újratermelését. Árutermelők társadalmában a materiális létmód ellepleződésének alapformája a termékek által hordozott specifikus jellegű munka, mint „badar” kifejezése annak a viszonyoknak, amely a termelők egymás közti s az öszmunkához való viszonyában realizálódik. Amikor a munka társadalmi jellege a termékek dologi tulajdonságának formáját ölti fel, s pénzként a közvetlen anyagi termelésen kívül jelenik meg, akkor e kívüllét-formája (amely egyben sajátos, ám ellepleződött bennlét, mint minden anyagi tartalom elsődleges preformáltsága, amely e tartalmat mint az elszigetelt árutermelők közti viszonyok által elsődlegesen determináltat jellemzi) elleplezi a munka materiális meghatározottságát nemcsak a köznapi, hanem az elméleti tudat számára is. Elsődlegesen innen ered, hogy az elméletben a társadalmat csak egy alakjában, csak mint az anyagi tartalom általánosát ragadják meg, attól a gazdasági formától negatív elvonatkoztatva, amely által az anyagi tartalom egyedül létezik, amely által az, ami, adott esetben tehát a hasznos munka magánmunka, meghatározott formájú szükséges- és többletmunka, a termék áru stb. Az elvont létmozzanatok önállósítása az elméletben a valóságos, elidegenült létből eltekintő s így vele akarva-akaratlanul megbékélő spekulációk forrása s amennyiben az elidegenülés kérdése mégis felvetődik az elméleti tudat számára, ez mint a fiktív anyagi tartalomra lefokozott, lebontott tevékenység rejtélyes következménye jelenik meg. Nem úgy tehát, mint a preegzisztáló forma szükségszerű kibontakozása, hanem mint a forma nélkül vett tevékenység átcsapása valami nem szándékoltba s így idegenbe. Ilyen ábrázolást nyert ez a körülmény az ifjú Marx mégoly nagy elődjénél. Így pl. a hegeli fenomenológiának még ezoterikus vonulatát is ez a pozíció keresztelte. Nem haladja meg ezt a szintet a teória akkor sem, ha elhatol az értékig – a hegeli ún. „eszményi mértékig” –, mert változatlanul ellepleződik a munka ama sajátos jellege, amely az áruknak mint értékeknek szubsztanciája, s változatlanul a termékek privátügyének tűnik az, ami a valóságban a társadalmi termelési folyamatot maguktól a termelőktől függetlenné teszi, amely őket mint független magántermelőket határozza meg, amely a társadalmilag szükséges munkaidőt – a munkaidőt egy különös gazdasági formájában – természetörvényként működteti. Az a körülmény tehát, hogy a munka a termék oldalán jelenik meg, hogy a forma kibontakozása egyenlő fokozódó eldologiasulásával, hogy tehát a munka különös társadalmi jellege mint az áru pénzléte

manifesztálódik – egyszerre jeleníti meg az elméleti tudat számára is a formát mint valami dologit s az anyagi tartalmat mint valami ezen a dologin kívülállót, általa nem érintettet: a fetisizmus megfelelője az anyagi tartalom maga egyedülvalóságában. Így sorolódik be az egyedülvalóvá tett anyagi tartalom kategóriájába maga a termelési viszony is, mint emberi viszony, amelyet a forma nélkül vett dolgok közvetítenek (vagy akár nem is közvetítenek) – nem is szólva most az elsődleges tulajdonviszonyok objektíve elrepleződött jellegéről – s ezek az emberi viszonyok csak közösségek lehetnek, mint eszközei az egységes alany uralma alá vetett természetelsajátításnak. Az elméletileg nem defetisizált forma részkérdései – hiszen csak ezek maradnak meg – a termékek s „velük” a politikai gazdaságtan privátügyének tűnnek; abban a mértékben, ahogyan a közgazdászok megkövült s izolált részmozzanataikban hagyják meg a formaproblémát, úgy fordulnak el a filozófusok ettől a tematikától s veszítik el ezzel az „íglét” ábrázolásának lehetőségét. Ami a valóságban a feje tetején áll, így áll talpára az elméletben: a transzpozícióval, a visszájára fordulással többé nem kell számot vetni, a gazdasági formaproblémák az egyedül relevánsként megmaradt anyagi tartalomhoz viszonyítva merőben partikuláris jellegűnek, s így a „humán tudományok” számára irrelevánsnak tűnnek. A valóságban azonban nincs olyan marxista igényű diszciplína, amelynek ne kellene bevonnia kategória-elemzéseibe az egyetemes visszájarafordulást s azt, ami ennek forrása s reprodukálódásának alapja, a már az ifjú Marx által elidegenültnek nevezett formát.

Az a cezúra, amely – véleményünk szerint – a közgazdászok elméletén, hol több, hol kevesebb konzekvenciával végigvonul, különös megjelenési formája a fetisizmus vonta cezúrának az elvont létmozzanatok s az íglétformák közt. Ezt a cezúrát vetítették a marxí életmű értelmezésére; be kell tehát bizonyítanunk, hogy nem a tárgy torz, hanem a prizma torzít. Ha így kezdjük majd kutatni a marxí művet – az egészet, his a kezdetet a „kész” forma kezdeté –, kiderül, hogy az, ami olyannyira ismertnek, s meghaladottnak tűnik, valójában szűzföld a kutatás számára, hogy tehát az ifjú marxí s benne az érett mű bizonyos lényeges alapformái is áldozatul estek a hegelí-marxí értelemben átfogóan jellemzett elidegenedésnek: „minden dolog maga más, mint ami”.

*

Ernest Mandel egyetértően idézi Althusst: még egyetlen közgazdász sem tanulmányozta filozófusként és egyetlen filozófus sem közgazdászként a *Kéziratokat*. Hozzá kellett volna fűznie: ezt bizonyos közgazdasági kategóriák újjáértékelése nélkül nem is lett volna érdemes elkezdni. Mert hiszen mindvégig azt látjuk, hogy minél következetesebben alkalmazza a közgazdász saját elméleti terén belül ezeket a kategóriákat a genesis megítélésére, annál egyértelműbben bontakozik ki a szerintünk hamis pozíció alapuló cezúrának a „jogosultsága”. Csak utalásokra szorítkozva: mindmáig nem tisztázott a munka kettős jellege, a tulajdonviszonyok kérdése a közgazdasági irodalomban, s korántsem „csak” ezeknek az alapkérdéseknek a tisztázatlanságáról van szó. Általában jellemző az a fogalomnélküli verbalizmus az alapkérdésekben, amely az elemzést lényeges pontokon olyan nyelvi csapdába futtatja, ahol is a fogalmi egység áldozatul esik a nyelvi kifejezés kaleidoszkopszerű heterogenitásának. – Így pl. ha az ifjú Marx „közösségi életnyilvánításról” szól, amelyet szembeállít a „magántulajdonosi munkával”, akkor ezt a

közgazdász nem tekinti a közvetlen társadalmi munka, illetve a közvetett társadalmi munka későbbi marxi kategóriái előformáinak. Ez a fajta fogalomnélküliség is cezúrára szorulónak ábrázolja azt, ami a valóságban több, mint zseniális anticipáció, az érett kategória első körvonalazása.

Ez az a filozofikus verbalizmus messzemenően elégtelen kategóriaelemzést előfeltételez, azon is nyugszik és oda is tér vissza. Ez is egyik forrása – a források relatív összességét csak a további elemzés során bonthatjuk ki – annak a cezúrának, amelyet több mint félévszázada Kautsky vont meg az ifjú és az érett Marx közt (*Die Gesellschaft*, 1924. Jahrg. 1. N 23.) az utóbbi javára. A Kautsky–Korsch vita – ha általában nem is eléggé ismeretes, hogy itt és így fogant meg – a maga messzemenő konzekvenciáival ma is megosztja a filozófusokat, miközben a közgazdászok közt egység uralkodik: ismereteink szerint senki sem állt ki az ifjú Marx mellett. Ám hogy a megosztottság vagy az egység mennyire formálisak és mit sem vallanak az igazságról, mutatja pl. a „megosztók” közönye az egységet képviselők iránt, azaz lényegileg a filozófusok közönye a gazdaságelmélet egy meghatározott felfogása iránt. Ez a közöny, pontosabban ez a kölcsönös elidegenültség ugyanakkor egy lényegileg hamis egység kifejezője, mert hiszen a gazdasági forma partikularizálása egyaránt jellemzi mind a közgazdasági, mind pedig a filozófiai koncepciókat. Hiszen éppen a filozófusok válasza a partikularizált, nem defetiszált formaproblémákra az anyagi tartalom a maga pőreségében, amiben néhol felbukkannak bizonyos fetiszált alakzatok. Hasonló ehhez az a közgazdasági koncepció, amely ide-oda csapódik a partikuláris formaeffektusok és a formameghatározottságoktól felszabadított anyagi tartalom közt. A filozófia és a gazdaságelmélet kölcsönös elidegenültsége – amely tehát egy sajátos, fonák egységen is alapul – nyilván megszüntetendő. Ennek lényeges előfeltétele nemcsak a formaproblémák partikularizáló felfogásának áttérése, hanem éppígy az a defetiszálás, ami nélkül egyszerűen nem lehetséges az alapformákat feltárni.² Csak így, csak az alapformákra való redukció közvetítésével bontakozhat ki a marxi gazdaságelmélet és társadalomfilozófia kapcsolata, amely bensőleg érinti mindkét diszciplína értelmezését, felépítését s azt a logikáját, ami elválaszthatatlanul utal geneziséük sorrendjére is. Mert pl. világos, hogy a gazdaságelmélet alapproblémáinak partikularizált, fetiszált felfogásából fakadt az a koncepció, amely a dialektikus materializmusnak a társadalomra való alkalmazásából eredezteti a materialista történelemfelfogást, s így a maga részéről is megszilárdítja azt a forma iránti közönnyt, amit a polgári árutermelői berendezkedés egésze (beleértve spontánul burjánzó és tudatosan is formált ideológiáját) állandóan újratermel és fenntart.

Ily módon a közgazdasági cezúra-elmélet kritikája – annak a felfogásnak a bírálata, hogy az ifjú Marxnak volt egy negatív megítélendő prericardiánus korszaka – messze meghaladja az érintett diszciplína hatókörét. Itt, a bevezetőben persze csak néhány implikációját jelezhetjük. A feladat sajátosságából következik, hogy a filozófiai kritikának közgazdaságivá is kell válnia ahhoz, hogy felmutathassa azt, ami és ahogyan veszendőbe ment. A teljességre törekvés minden igénye nélkül legalábbis jeleznie kell bizonyos lényeges pontokat, ahol a közgazdászok szűkebb szaktudományos vonatkozásban is tévednek, de mindig csak akkor és ott, ahol e tévedések rejtett, nem tudatosodott előfeltevései és nyílt konzekvenciái átfogóbb elméleti jelentőségűek.

A cezúra-elmélet bírálatához szükséges elméleti előfeltételek jelentős része nem szűken közgazdasági: magában foglalja a filozófia, a haladó, forradalmi civilizáció-kritika egész

körét. Így hát olyan feladatról van szó, amelynek megvalósításához csak adalékokat szolgáltatathatunk, már csak azért is, mert mindenekelőtt el kell távolítani azokat a közgazdasági dogmákat, amelyek meggátolják az áttörést ahhoz, ami veszendőbe ment: a társadalmi-gazdasági formaproblémákhoz. Jeleznünk kell tehát majd a továbbiakban, hogy ha Marx a közösségi életnyilvánítás rendszerének „másléteként” kezdte értelmezni „a magántulajdon összes alakulatait”, akkor ennek a valóságos defetiszizálást egyedül lehetővé tevő pozíciónak a fényében minden kategória, a megosztott munka, az egyenlő, elvont, a társadalmilag szükséges munka, a termelési költségek polgári kategóriája, a csere s vele az utólagos redukció aktusa, az elosztási formák stb. „az elvárásolt, visszajárfordult világ” megannyi antagonisztikus, mülékony mozzanatának bizonyult. Az „elvárásolt világnak” ilyenként megvalósuló ábrázolása szükségképpen megkövetelte Marx-tól az alapformákra való elméleti redukciót, így pl. a megalvadt munkamennyiség kvantumával való utólagos méréssel, ezzel az egyedülvalóvá tett formával szembesítve a „*kost-bar*” idő kategóriájának feltárását, az egyenlő munkával szemben magát a nem-fogalmat, a munka társadalmi jellegét, s így a társadalmi erőráfordítás elméleti emancipálását egyenlő emberi átlagmunkaként adott formájától stb. Ezzel szemben a közgazdasági irodalomban sem az alapformákra való redukció nem valósult meg s ennek megfelelően, ebből következően a munka egy különös társadalmi formájának különböző létmódjait sem elemezhették kielégítően s így bizonyos különös alakzatok, a fő tendenciát tekintve, megörökítődtek. A közösségi időgazdálkodás törvényét – az Engels által elsőként feltárt hasznos hatás-ráfordítás elvét – nem konfrontálták az idővel való gazdálkodás magán- és kisajátított formájával, s így a közgazdászok szemében a „híres-nevezetes értéket” (Engels) kezdettől meghaladó marxi–engelsi álláspont s az ezzel összefüggő tételek sora az adott meghaladása helyett merő regresszióknak tűnik. Így az alapokat tekintve nem sikerülhetett az áttörés a kommunizmus felső foka gazdasági kalkulálásának kifejtéséhez.

Ha tehát a közgazdász szerint az ifjú Marx téved, hiszen megreked a csereviszonyok szintjén, akkor ki kell mutatnunk, hogy ő maga, a közgazdász téved, mert nem érti meg a valóságos mozgás és az átlagtörvény viszonyát. Ha továbbá a közgazdász szerint Marx téved, hiszen a profitot az elidegenítésből vezeti le, akkor be kell bizonyítanunk, hogy ő maga az, aki nem ismeri fel a termelési költségek polgári kategóriájának ellentmondásait. Ha a közgazdász azt állítja, hogy Marx nem ismerte fel a munkaidő általi érték meghatározást, akkor azt kell kifejtenuünk, hogy Marx csak a teljes, a munkaidőre nem korlátozható társadalmi idő, valamint a közösségi időgazdálkodás anticipálásával kezdhetett el értelmezni azt az immár különös formát, amelyben a munka az érték eleme. Arról van tehát szó, hogy minden lényeges. ponton jeleznünk kell már az ifjú Marxnál is a gyökeresen új konceptualizáció körvonalait s ezzel az „elvárásolt világ” elméleti meghaladásának jegyeit.

A gazdasági formaproblémák emancipálása partikularizált státuszukból, amire e munkában, ha elemeiben is, de kísérletet teszünk, egyben azt jelenti, hogy jelezni kell a naturalizmusnak és a fetiszizmusnak meglehetősen virulens szimbiózisát. Éppen ez a szimbiózis tölti be a hegeli abszolút idealizmus felbomlása óta azt a funkciót, amit Hegel a filozófiának szánt: a valósággal való megbékélést. Csak akkor, ha eljutunk a gazdasági formaproblémákhoz, nyeri el az elmélet minden kategóriája azt a kritikai jelleget, ami maradéktalanul a művészet nagy realista alkotásaiban őrződött meg. Vajon a munkatermék a maga áruformájában csak a „megelevenedett dolgok”, vagy pedig egyben a

megszemélyesült dolgok és eldologiasult szubjektumok visszajárfordult világának polgára-e? Annyi bizonyos, hogy a dialektika általános mozgásformáit a társadalmi különös-ség síkján kell konkretizálni, s ennek megfelelően magukat a társadalomfilozófiai kategóriákat is. A gazdasági formaproblémák kibontása bizonyos diszciplínák alapfeltevését sem hagyhatja meg adott státuszában: így pl. vajon számot vet-e a formaproblémákkal az a logikai tézis, mely szerint a logikai alakzatok a tevékenység törvényeit tükrözik, vagy az a pszichológiai alaptétel, amely a tevékenység és tudat egységet vallja? Nem lesz-e szükség hasonló revízióra mindazokban a társadalmi diszciplínákban, amelyek a társadalmat csak egy, naturális alakjában fogják fel? Mindezeknek a kérdéseknek az elemzése persze már meghaladja ennek a munkának a körét.

*

A közgazdasági cezúra-elmélet az érett Marx munkásságának egy meghatározott értelmezésén alapul, s így a genesis problémája is messze túlnő a merőben elmélettörténeti érdeken. Pontosabban, a történeti elemzések csak „konkretizálják”, „igazolják” az általánosan elfogadott prekonceptiót: Marx kapcsolódása Ricardóhoz nélkülözi a megszakítotttságot. Mert ha pl. Anyikin az átfogó értékelés síkján közvetlenül Smith és Ricardo tanításából vezeti le Marx elméleti tétét, akkor a történeti elemzés sem tehet mást, minthogy kibontja az itt még rejtett cezúrát: az ifjú Marxnak először fel kellett nőnie Ricardóhoz.

“Mit is tett Marx Smith és Ricardo tanításai alapján?”

Marx a munkaérték-elméletet egy alapos és logikusan felépített rendszerre változtatta és erre alapozta az elvileg új politikai gazdaságtant. Megszabadította a munkaérték-elméletet azoktól az ellentmondásoktól és zsákutcáktól, amelyek Ricardót kínozták. Döntő jelentősége volt ebben az áruban testet öltött munka kettős jellege – a konkrét munka és az absztrakt munka – elemzésének” stb. (A. V. Anyikin: *Egy tudomány ifjúkora*. A Marx előtti közgazdász gondolkodók élete és nézetei. Kossuth, Budapest 1978, 270. o.)

Nagyon is régi tradícióról van szó: a Ricardóhoz való viszony ilyen értelmezése pregnánsan fejezi ki a marxi *novum* egy bizonyos fajta felfogását. Ugyanez a koncepció vetül Arisztotelész és Marx viszonyára, amint ez kiderül a Böhm-Bawerkkal polemizáló Hilferding álláspontjából; eszerint Marx közvetlenül kapcsolódott Arisztotelész gondolatmenetéhez: „Marx Arisztotelésznél lelte fel a gondolatot, hogy a csere nem létezhet egyenlőség nélkül és egyenlőség nem létezhet összemérhetőség nélkül”. Az elméleti kezdet tehát a csere s a cserélők viszonyai s ily módon az alapvető gazdasági eszme az e viszonyt szabályozó törvényben, az értékben rejlik.³

Ha tehát Hilferdingnél az érték a legátfogóbb gazdasági kategória rangjára tesz szert, vagy ha Werner Sombart az értékben azt a formát látja, amelyben a munka társadalmi termelőereje – a gazdasági létezés alapja – érvényesül, akkor Marx oly módon válik Arisztotelész vagy Ricardo közvetlen folytatójává, hogy egy különös társadalmi-gazdasági forma jogosulatlanul egy általánossági szintnél magasabb fokra kerül, illetve a formameghatározottság nélkül vett termelőerő – az anyagi tartalom – azonosul a formával.

Itt persze nincs szó tiszta típusokról, amint ezt pl. Hilferding találó konkretizálása és metaforája is tanúsítja: az érték annak a korszaknak a sajátossága, ahol a munka és az őt

irányító hatalom öntudatlanul és automatikusan mint a dolgok anyagi tulajdonsága érvényesül: „Mintha a társadalom kijelölte volna minden tagjának a társadalom számára szükséges munkát, specifikálta volna minden egyén számára, hogy mennyi munkát kell kifejtenie. És ezek az egyének elfelejtették, hogy mi volt az ő kvótájuk és csak a társadalmi élet folyamatában fedezik fel újra.” (Id. mű, 134. o.) Számunkra itt most nem lényeges a szembeötlően téves elem, hogy ti. minden egyének munkát kell kifejtenie, hanem az, hogy itt már a munka elosztásának egy különös formájaként ábrázolja azt, amit másutt a gazdasági eszmeként jogosulatlanul általánosított. Már Hilferding is tisztázatlan kategóriákkal dolgozva kísérelte meg Marx védelmét; Hilferding koncepciójának hiányosságait az őt nagyra becsülve kommentáló Sweezy sem helyesbíti. Tulajdonképpen három tendencia áll közvetítés nélkül egymással szemben: a nem defetiszizált érték mint gazdasági alapeszme, az érték kategória mint a társadalmi munka elosztásának egy sajátos módja⁴ s végül az értékforma átcúsztatása az anyagi tartalomba. „... az 'érték' semmi más, mint a használati érték gazdasági modifikációja. Egyedül termelésünk jelenlegi anarchikus módja, amelynek következtében bizonyos feltételek (árubőség) mellett a használati érték nem-használati értéké, következésképpen értéktelenné válik, az, ami ennek az önmagától evidens igazságnak a felismerését figyelemreméltó fontosságú ténnyé teszi.” (Id. mű, 127. o.) Csakhogy: magában a használati értékben, mint meghatározott társadalmi-természeti tulajdonságokkal bíró termékben, mint a „szükséglet szubsztanciájában”, nincs semmi, ami őt gazdaságilag mint értéket határozná meg, azaz a tárgyiasult, megalvadt összmunka egy meghatározott mennyiségévé tenné. Csak azok a bizonyos termelési viszonyok, amelyek közepette a magántermelők a cserére termelnek, teszik a terméket mélyen ellentmondásos kettős szubsztanciájúvá, teszik egyben egy utólagos redukció révén érvényesülő megalvadt munkamennyiség megtestesítőjévé. Hilferding tehát az anyagi tartalomból vezeti le a gazdasági formát, s ezzel meg is szünteti. A munka társadalmi jellegét és ennek sajátos érvényesülési módját nem lehet – bárha közvetve is, mint rejtélyes, megmagyarázatlan modifikációját – azonosítani a társadalmi-természettel, hiszen ez fetiszizmus: az érték ily módon a termékek dologi attribútuma, amely őket dologilag illeti meg. A dolgok használati értéke ugyan nem független dologi tulajdonságaiktól – mondhatnánk Marxtól parafrazálva –, „értékük ellenben mint dolgokat illeti meg őket”. A túltelítettség elleplezi azt az önmagában evidens igazságot, hogy az érték csak modifikációja a használati értéknek – idéztük Hilferdinget –, túltelítettség azonban azért van és lehet, mert a legelemibb árúforma is belső ellentmondások egysége és ezt a külsővé váló ellentmondást éppen a válság hozza egy sajátos típusú egységbe. Éppen az erőszakosan helyreálló egységben manifesztálódik az áruban foglalt eredendő ellentmondás a szükséglet szubsztanciájaként létező termék, illetve az érték szubsztanciájaként létező megalvadt munkamennyiség közt.

Ha továbbá Hilferding álláspontjához tartanánk magunkat, akkor ennek az volna az elméleti következménye, hogy az érték kategória megszűnésével a hasznos termékvilágnak nem lenne „gazdasági modifikációja”, azaz megszűnnének az összmunka elosztásában realizálódó stb. gazdasági viszonyok, amelyek egyben a termékvilág stb. gazdasági formáját is meghatározzák. Ez – más oldalról, az érték kategória fetiszizálódásából levezetve – ugyanaz a koncepció, amely a materialista történelemfelfogást a gazdasági érték kategória fennállásából eredezteti és így érvényét a társadalmilag természetadta korszakra korlátozza.

Számunkra itt azonban az a legfontosabb összefüggés adódik, hogy míg Hilferding az egyik oldalon a naturálisból bontakoztatja ki a formát, s így fetisizálja, a másik oldalon visszavezeti a naturálisba, s így általános emberivé szelidíti. Sweezy helyeslően idézi a hilferdingi tételt, miszerint a munka azért az érték elve és az értéktörvény azért bír realitással, „mert a munka az atomizált társadalmat egyesítő kötelék és nem azért, mert a munka a technikailag leginkább releváns mozzanat”. (I. m. XX. o.)

Csakhog: a munka a maga nem-technikai alakjában a munka polgári formája, amely csak a magáncsere aktusainak révén hozza összefüggésbe a magántermelőket s csak azzal a feltétellel, ha az árunak ama másik oldala önállósulva mint pénz funkcionál. A nem-technikai jellegű munka csak akkor egyesítheti a társadalmat, ha az többé már nem atomizált. Nem lehet az atomi alapzatot az elméletben leválasztani az ettől a társadalmi jellegű munkától, amely annak *in actu* létmódja, s mint általános egyesítő köteléket ábrázolni. Amikor a társadalmi jellegű munka már valóban a társadalmat – ám ez esetben már egy más típusú társadalmat – egyesítő kötelék lesz, akkor a munka már elveszíti magánjellegét s vele megszűnik a magánmunka a maga modifikációival, mint az érték szubsztanciája. S hogy itt mennyire nem egyfajta archívumba való problémáról van szó, mutatja, hogy még napjainkba is a hilferdingi pozícióból bírálják Rosa Luxemburgot, aki például a munkát nem tartotta a társadalmat egyesítő köteléknek.

Mindeddig még nem esett szó az ifjú Marx értelmezőiről, pusztán arra akartunk utalni, hogy a marxi mű rekonstrukciója és védelme kezdettől nélkülözötte a kategoriális szintű tisztázást az olyannyira centrumban álló kérdésben is, mint amilyen az érték problematikája. Logikai kezdetként a cserélők viszonyait s velük az egyenlő emberi átlagmunkát ábrázolták, s ebből a logikából természetesen következett a marxi mű megszakított-ságot kizáró összekapcsolása akár Arisztotelésszel, akár Ricardóval.

Még Rosa Luxemburg is úgy fogta fel a marxi politikai gazdaságtant, mint ami csak végső következtetéseiben helyezkedik élesen szembe a polgári közgazdaságtan kiindulópontjaival. „A kapitalista anarchiának és jövődő bukásának marxi törvényei természetesen csak folytatását jelentik a polgári tudósok által megteremtett közgazdaságtannak, de olyan folytatás ez, amely végső következtetéseiben élesen szembehelyezkedik a polgári közgazdaságtan kiindulópontjával. A marxi tanítás a polgári közgazdaságtan gyermeke, de e gyermek megszületése az anya életébe került.” (Rosa Luxemburg: *Válogatott írások és beszédek*, I. Kossuth, 1958, 272. o.) Ugyanakkor, e tételével feloldhatatlan ellentétben Luxemburg másutt így foglal állást: „Már a közgazdasági megismerés küszöbének átlépésekor, már annál az első alapkérdésnél, hogy tulajdonképpen mi is a közgazdaságtan és mi az alapproblémája, szétválnak a polgári és a proletár megismerés útja. Ezzel az első kérdéssel – bármennyire elvontnak és a jelenlegi társadalmi harcok szempontjából közömbösnek tűnik is első pillantásra – már sajátos kötelék fűződik a közgazdaságtan mint tudomány és a modern proletariátus mint forradalmi osztály között.” (Uo. 261. o.) Vajon az ellentét a végső következtetés vagy az első alapkérdés fázisában áll fent? – Luxemburnál még világosan kirajzolódik, hogy a marxi gazdaságelmélet rekonstrukciója „az ellentmondások trágyáját” hozta a felszínre nála is, aki egyszerre volt „sas” és egyszerre volt képtelen a Hilferdingek hatásának leküzdésére (Lenin). Nincs itt terünk végigkövetni Luxemburg éppen önellentmondásaiban gondolatébresztő tételeit és ellentéteit: hiszen pl. a polgári közgazdaságtan az ő értelmezésében „az uralkodó kizsákmányolási forma szellemi testőrsége” (uo. 284. o.), csak Marx volt képes a közgazdaságtan általános

problémájának második részét megoldani, a burzsoázia elméleti uralmi eszközét a forradalmi osztályharc fegyverévé változtatni. (268. o.) A tudományos kommunista pozíció egyfajta második fejezetté változtatása az előképe azoknak a későbbi koncepcióknak, amelyek a kezdettől ható kommunista álláspontot nem ismerik fel a marxi műben, ám amelyek – Luxemburggal szemben – immár azt sem tárják fel a klasszikus politikai gazdaságtanról szólva, hogy ez egyben a polgári forma „szellemi testőrsége” is. A kezdettől ható kommunista pozíció fel nem ismerésének megfelelője az a körülmény, hogy Luxemburg Marx és Engels munkásságában a polgáritól eltérő gazdasági formák feltárását és ezeknek heurisztikai jelentőségét külső forrásból eredezteti, külső hatásnak tartja: az ösközösség, mint hiányzó láncszem még a *Kommunista Kiáltvány*-ban is jellemző volt Marx pozíciójára – hangsúlyozza Luxemburg. Így Marx és Engels – *nolens-volens* – mégiscsak egy nevezőre kerül a radikálisan másfajta gazdasági formák iránt közömbös, sőt azokat egyenesen kizáró klasszikus közgazdászokkal. Luxemburg lebecsüli, nem ismeri fel azokat a forrásokat, amelyek kizárják Marx egyenesági leszármazását Ricardóéktól: az utópikus kommunizmust és szocializmust, a korabeli forradalmi gyakorlati osztályharcokkal való azonosulást és éppígy azt a filozófiai tradíciót, amelyek egy sajátos szintézisbe foglalva, messze-messze túlemelték Marxt és Engelst a különös polgári formát megörökítő klasszikus polgári közgazdaságtanon. Hogy itt csak az utópikus kommunista vonulatot érintsük: Babeuf, akiről Luxemburg mégoly együttérző szavakkal mondja ki az elméleti halálos ítéletet, Buonarroti közvetítésével földalatti szellemi vakondként a forradalmi gyakorlat és elmélet egyik nagy ihletője volt és maradt, egyike azoknak, akiknek munkásságát az ifjú Marx és Engels önállóan is fel akarták dolgozni. Bár Luxemburg összehasonlíthatatlanul kritikusabb a tőkés árutermelési viszonyok kategóriáival szemben, mint sok utódja – ez is egyik mozzanata annak a koncepciójának, amelynek értelmében Marx lényegi kívüllállítását a politikai gazdaságtanon mint e diszciplína eljövendő szükségszerű megszűnését mondja ki – mégiscsak közgazdászként értelmezi ezt a diszciplínát, etnológusként az ösközösséget, mint egy radikálisan más gazdasági formát s így eleve nem foghatja fel a politikai gazdaságtan marxi kritikáját mint egyben a társadalmi-gazdasági forma elméletének kibontakoztatását, a politikai gazdaságtanon belül és rajta túl, a materialista társadalomfelfogás centrális jelentőségű megalapozásaként. Nem érti meg, hogy az első, döntő jelentőségű hiányzó láncszem nem az öskommunizmus volt, hanem az anyagi termelés változó, de mindig fennálló gazdasági formája, ami megkövetelte a politikai gazdaságtani kategóriák kommunista-kritikai „talpraállítását”, és nem függött az ösközösségi forma ismeretétől. Korántsem véletlen, hogy Luxemburg gazdaságtörténetként fogta fel a materialista történelemfelfogást: a politikai gazdaságtan megszűnik, ám a gazdaságtörténet nem. Ez a körülmény toronymagasan azok fölé emeli, akik „a politikai gazdaságtan végéből” a „materialista történelemfelfogás végére” következtek, vagy a gazdaság nélküli emberi történelemre, ahol is a gazdaság az érték-kategóriával együtt szűnik meg – a Hilferdingek és mégoly késői utódaik fölé, mint pl. az olyannyira ellentétes pozíciót képviselő Kuczynski (vö. a többi közt: Jürgen Kuczynski: *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte*. Dietz Verlag, 1949, 19. o.) vagy Habermas; valamint azok fölé, akik eleve általános interszubjektív célkitűző emberi viszonyokká szelídítették s így megszüntették a tulajdonviszonyokat – Marx Adlerről és társairól van szó – s egyértelművé teszi, hogy Luxemburnál nem ment veszendőbe a materialista tartalom. Ám éppoly igaz az is, hogy a materialista filozófiai tartalom latens maradt, s ennyiben,

elméletének szerkezetét s vele a kibontatlanul hagyott materialista tartalmat tekintve, ő is felelős azért, hogy a marxi történelemfelfogást a politikai gazdaságtan marxi bírálatától, szélesebb értelemben Marx gazdaságméletétől függetlenül kísérelték meg rekonstruálni. Az egyedüli létezőként felfogott anyagi tartalmakra redukált „marxizmus”, ha szemben is áll Luxemburg elméletének implicit ontológiájával, nem áll szemben az explicittel.

S ha meggondoljuk, hogy Luxemburnál is hiányzik a klasszikus politikai gazdaságtan kategóriái visszajárfordultságának következetes érvényesítése – hiszen ezt a polgári politikai gazdaságtan és Marx közti egyeneságinak feltételezett viszony természetesen kizárja –, akkor érthetővé válik, hogy Marx nyomán „csak” a pénzfétis geneziséét ábrázolta, leleplezve ily módon a „marhaformában gondolkodó” civilizáció egészét, de nem jutott el – mint meglátjuk – az érték kategória következetes defetiszálásához, és az ebből eredő konzekvenciák levonásához. Ebben a lényeges vonatkozásban – bár Luxemburg itt is mélyebb, mint sok utódja – e kritiká nem indíthat a luxemburgi hagyományból sem. Még kevésbé kapcsolódhat azonban azokhoz, akik a többek közt Luxemburg által is képviselt hagyományt úgy ábrázolják, mint a szocializmus politikai gazdaságtana előtt álló legerősebb módszertani korlátot, mint „kimondhatatlanul ostoba módszertani vakságot”. (Valojov–Lapsina: *Szocializmus és árúviszonyok*, Kossuth, Bp. 1974, 361. o.-tól.) E felfogás jegyében az egész luxemburgi hagyomány (noha itt kifejezetten nem is esik szó róla) értékes-értékesítendő elemei háttérbeszorulnak az egyedülvalóvá tett kérdés mögött: lehet-e a szocializmusnak politikai gazdaságtana vagy pedig ez a diszciplína megszűnik a tőkés árutermeléssel? Luxemburg hagyománya ebben a kérdésben is differenciált elemzésre szorult volna, hiszen az ő felfogása értelmében a politikai gazdaságtan a tervszerű világgazdaság megvalósulásával veszti el érvényét. (Id. mű, 272. o.)

Luxemburg a világgazdaság perspektívájában gondolkodott, nála a marxi elmélet átcsapása a gyakorlatba egyszerre jelentette az elmélet továbbfejlesztését és egy olyan világgazdaság létrehozását, amelyben érvényét veszti – az ifjú Marxszal szólva – „a magántulajdon összes alakulatai”. Luxemburg elvont elméleti igazán mit sem változtat az a körülmény, hogy a történelem menete nem úgy alakult, ahogyan ő azt anticipálta, hiszen ez az igaz elem: a kommunizmusban megszűnik a politikai gazdaságtan, pontosabban, megszűnik az ezzel az elmélettel általánosítható gazdaság. S ha az azóta eltelt félévszázad során számtalanszor megfogalmazzák az ilyen és hasonló érveket: Luxemburg tévedett, hiszen létezik a szocializmus és az imperializmus politikai gazdaságtana, akkor itt egy alapvető „másról beszélésről” van szó, mint a Luxemburg elméletében meglévő racionális mag kibontásáról. Mi több: arról is hallunk, hogy a kommunizmusban is lesz politikai gazdaságtan s ez a tétel – elleplezve a minőségi ugrást a közvetett, illetve a közvetlen társadalmi munka rendszere közt – valóban egyik legerősebb módszertani gátjává vált annak, hogy kategóriális fokon megkülönböztessék azokat az „egyszerű, átlátszó viszonyokat”, a saját alapján kifejlődött kommunizmus termelési viszonyait az árutermelőiektől. Ennek a minőségi ugrásnak ellepleződése az elmélet szintjén tagadhatatlanul egyik oka volt annak, hogy nem hatoltak be azoknak a kategóriáknak elemzésébe, amelyeknek megszűnését Luxemburg Marx alapján jelezte. Maga az ugrás pedig azért lepleződhetett le, mert nem rekonstruálták azt az elméleti keretet, amely az árutermelői viszonyokat visszajárfordultként ábrázolhatta volna s így a talpraállítás elméleti és gyakorlati követelménye veszendőbe ment. A kategóriák egymáshoz való viszonyát az elméleti ábrázolásban nem a genetikusan kifejtés, a visszajárfordulás elemzéséből kinövő

színére fordítás jellemezte, hanem egyfajta a belső összefüggések rekonstruálása iránti közönyös, additív leírás. Így pl. ha a közvetlen munkaidőgazdálkodásról mint olyanról esik szó, amely majd a közvetett helyébe lép, ez még távolról sem jelenti azt, hogy az idővel való közvetett gazdálkodást a maga valóságos visszajárfordult alakjában ábrázolják. Ennek olyan messzemenő jelentősége van, amelynek itt csak jelzésére szorítkozhatunk: az ifjú Marx a „társadalmi állapotvilág” megfejtésének kulcsát a közösségi gazdálkodásban mutatta fel, ám ez a gazdálkodás a maga legelvontabb körvonalaiiban sem rekonstruálható mindaddig – amint ezt később kifejtjük –, amíg napjaink viszonyai vetülnek a távoli jövőre, amíg pl. a kommunizmus felső szakaszát oly módon ábrázolják, hogy ott majd a térítés nélküli csere valósul meg, szemben az ártermelési viszonyok térítéssel cseréjével.

Így Marxnak a klasszikus politikai gazdaságtanhoz való viszonya korántsem olyan elvont történeti kérdés, mint ez első látszatra tűnhet: az az elméleti cezúra, amit a közgazdász-értelmezők az ifjú és az érett Marx között vontak, a gazdasági kategóriarendszer egésze felfogásának függvénye. Azt a tényt, hogy mindmáig megoldatlan az ifjú és az érett Marxnak a politikai gazdaságtan klasszikusaihoz való viszonya, mutatja a többi közt az, hogy pl. a korántsem korlátolt szaktudóst, hanem a filozófiailag is meglehetősen tájékozott Paul Sweezyt évtizedek óta foglalkoztatja a kérdés: „Hogyan értelmezzük azt a tényt, hogy Marx olyan konceptuális apparátust használt, amely a klasszikusoktól származik és hasonló azokéhoz s mégis annyira radikálisan különböző konklúziókhöz jutott?” Majd másutt ismét: „Régóta nagy benyomást tett rám az a tény, hogy Marx Károly, bár a klasszikus gazdasági elméletből származó és több vonatkozásban nagyon hasonló konceptuális keretet használt, mégis a klasszikus közgazdászokétól radikálisan különböző konklúzióhoz jutott.” (Paul M. Sweezy: *Modern Capitalism and other Essays*, New York – London 1972, 168–169. és 127. o.)

Látható, hogy ma is mennyire eleven még a Luxemburg által is megoldatlanul hagyott probléma. Ennek oka szerintünk (természetesen ez még bizonyításra szorul) az, hogy a radikálisan különböző konklúziók premisszáit nem ismerik fel magában a marxi gazdaságelméletben kezdettől fogva bennerejlőként. Az a koncepció, amely az ifjú Marx megítélésének mértékéül Ricardót teszi meg, csak következetes önmagához, amikor szakadást, cezúrákat tételez a marxi életművön belül. Ezért képtelen választ adni – véleményünk szerint – a „radikálisan különböző konklúziók” forrására.

A valóságban a ricardoi gazdaságtantól radikálisan különböző marxi premisszák elméleti megszüntetésével kezdik az ifjú Marx értelmezői a cezúra körvonalazását. A perdöntő kérdés, hogy ti. a termelési költségek egyetlen alakja-e, hogy érték meghatározóként érvényesülnek, fel sem merül. Mandel és Tuchscheerer csak azt hangsúlyozzák, hogy a termelési költségek a termék előállításához szükséges munkaidőre oldódnak fel. Úgy tűnik tehát, mintha Marx és Engels – szemben a klasszikus politikai gazdaságtan képviselőivel – nem volnának tisztában a munkaidő szerepével, hiszen – úgy mond – csak „A német ideológia”-ban fogadják el a termelési költségek érték meghatározó szerepének elvét.

Azt hisszük: maga a kérdésfeltevés hibás. Marx és Engels szemében ugyanis a termékre fordított munka érték kifejezése a társadalmi munkaidő elidegenült létmódja. A munkának nem természetadta tulajdonsága, hogy dologi módon a termékek értékeként jelenjen meg, ahogyan a terméknek sem egyfajta társadalmilag természetadta tulajdonsága, hogy

„az előállításához szükséges munka viszonylagos mennyiségét” hordozza, ahogyan ezt Ricardo művének első szakaszában megállapítja.⁵

Miért nem így kezdik elemezni a közgazdászok ezt a kérdést?

A közgazdasági értelmezésnek az alapproblémákat illető öntudatlanságára ott derül fény, ahol Tuchscheerer kimondja: az ifjú Marxnak a klasszikus polgári munkaérték-elmélethez való viszonya valami más, mint a munka elidegenedésének általa körvonalazott elmélete. (Id. mű, 115. o.) Ez azonban nem gátolja meg Tuchscheerert abban, hogy másutt, a munka elidegenedésének elméletéről szólva ezt úgy is értelmezze, mint a munkaérték-elmélet minőségi oldalának első felvázolását, mint az áru, tőkés árutermelői munka, bér munka meghatározását, mint a természetadta társadalmiság körvonalazását. Saját pozíciójának ezzel az öntudatlan visszavonásával csak elmélyíti az elméleti alapok meghasonlottságát.

A kettészakítás mélyebb oka abban rejlik, hogy Tuchscheerer negatív ítéli meg annak az „elméleti formának” a meghaladását, amelyet az előző közgazdaságtudomány már kialakított. „Annak az oka, hogy Marx a társadalom közgazdasági struktúráját előbb az elidegenedés aspektusából vizsgálja és a politikai gazdaságtani problematikát nem a tartalmának megfelelő, az előző közgazdaságtudomány által már kialakított elméleti formában ragadja meg, Marx filozófiai, világnézeti fejlődésének addig elért fokában keresendő. Marx ugyanis közgazdasági tanulmányainak megkezdésekor, hacsak átmenetileg és semmiképpen sem abszolúte, erősen a feuerbach-i felfogás befolyása alatt állt, ami a hegelianizmus bírálatában, majd végleges leküzdésében is jelentősen hatott rá. Márpedig Feuerbachnál az elidegenedés fogalma központi szerepet játszott.” (Tuchscheerer, id. mű, 116. o.) Tuchscheerer elemzésének fő vonalát állandóan keresztezi, hogy az az elméleti tér, amelybe, mint egyfajta Prokrusztesz-ágyba, az ifjú Marxtól bele akarja gyömöszölni, mégiscsak szűknek bizonyul. Ahelyett azonban, hogy e felismerések hatására egész felfogását korrigálná, megmarad azon az elméleti téren belül, amelynek lényeges kérdésekben való jogosultságát ő maga vonja – mintegy mellékesen – kétségbe. Mindenekelőtt: az elidegenedés-koncepcióban hol Marx fölénye, hol pedig elmaradása jelenik meg a klasszikus politikai gazdaságtanhoz viszonyítva (I. mű. 116., 183. o.) Marx Tuchscheerer ábrázolásában teljesen elejti az elidegenedés kategóriáját, mint az új tartalomnak nem megfelelő formát. A *Grundrissé*-t tárgyalva azonban Tuchscheerer szembekerül az állítólag már megszűnt, de eszerint mégiscsak fennmaradt elidegenedés kategóriával. (189–191. o.) Vajon e kategória fennmaradása nem tanúskodik-e a régi elméleti tér meghaladásának szükségszerűségéről? Tuchscheerer nem gondolja, nem is gondolhatja végig az alapkérdések összefüggését; elméleti közege a szétesettség. Így azonban felbomlik, ill. nem rekonstruálódik az az átfogó egység, amelyen belül lehet csak értelme minden politikai gazdaságtani kategória lényegi-közös meghatározottságai feltárásának; az egyes kategóriák meghatározott jellegüktől felszabadulva, szétesnek s ebben a scientikus alakjukban értelmezhetetlenné válnak. Ennek az egységnek hiányában látja és mégsem látja a szerző Smith és Ricardo korlátját: „Korlátoltságuk, amely egyben tudományos érdemüket is csökkenti, abban nyilvánult meg, hogy nem vizsgálták a munka specifikus társadalmi formáját, amely az értéket és ezáltal a tőkés társadalom gazdaságát képezi, hanem a munkát általában – társadalmi formájától függetlenül – érték- és gazdaságképzőnek tekintették.” (Id. mű, 184. o.) Ez az egy megállapítás is – annyi más mellett – elégséges volna az adott elméleti tér ki nem elégítő voltának felismeréséhez. Mert hiszen a formától függetlenül vett

munka, vagy ami ugyanaz: az adott anyagi tartalomban (nem megszüntetve) megőrzött, felvett társadalmi forma az abszolútnak hitt polgári gazdasági forma elméleti kifejezése. A munka elidegenült formájának marxi kategóriája így, már ezzel az egyetlen aktussal, még minden beható kategóriaelemzés előtt – ez nem is lehet a kezdetek feladata – már különöseleg degradálja a klasszikus polgári teoretikusok által kifejezett és általánosnak vélt formát. Aki pedig a munkát e különös alakjában elidegenültnek tartja, az nem tekintheti örökkévalónak azt a gazdaságot, amelynek a magántulajdon, az elkülönült tulajdon és munka rendszere, s vele a csere, az érték s az érték önállósult formái, mint a pénz és a tőke megbonthatatlan mozzanatai. Ezt a körülményt, így kifejezve, nyilván egyetlen közgazdász sem vonja kétségbe. A konfrontációt azonban az a gondolatlanság nehezíti meg, amelyre már Marx is utalt, hogy ti. a közgazdászok állandóan elfelejtik saját döntő meghatározásaikat s az ezzel a „feledékenységgel” együttjár az átcsúszás a verbalizmusba, az elméletéész rekonstruálására való képtelenség, az elveszés a szavakká degradálódott fogalmak zűrzavarában. Mert ha azt mondjuk, hogy az ifjú Marx új elméletet vázolt fel az elidegenült forma, az elidegenült munka (és minden anyagi tartalom formameghatározottságának) felismerésével s így számára a klasszikus politikai gazdaságtan az elidegenült forma törvényeit rendszerezte a maga módján, legyen szó akár a munkaérték-, akár az értéktöbblet-elméletről, akkor, bár ugyanazt mondjuk, de más terminológiában, az elméleti ellentét már készen áll. De milyen alapon kerül itt szembe velünk a közgazdász? Azon az alapon, hogy elfeledte azt a saját meghatározását, hogy ti. nincs munka gazdasági forma nélkül. Tuchscheerer ugyanis „irritáló terminológiai kétértelműségnek” tartja, hogy az ifjú Marx két értelemben használta a munka fogalmát, szemben az érett Marxszal, aki e fogalmon csak az ember produktív tevékenységét általában értette.⁶ Így azonban a munkába mint az ember és a természet anyagcseréjét kifejező fogalomba visszavette, megszüntette a gazdasági forma fogalmát; a munka így éppoly egyoldalú, pozitív alakjában tetszeleg mint Hegelnél, az elidegenült munka általában vett munkává szelidül. Így hát a közgazdász tételei: 1. a munkát nem lehet gazdasági formája nélkül ábrázolni, 2. a munkának csak egyetlen anyagi-naturális alakja van, azaz a munkát nem lehet gazdasági formájában ábrázolni. A király meghalt, éljen a király! . . . Csakhogy egy és ugyanaz a király.

Általában jellemző – s erről még sokszor lesz szó – nemcsak a munka, hanem az általában vett anyagi tartalom és gazdasági forma viszonyának tisztázatlansága. Ez a többi közt kiderül Tuchscheerer következő álláspontjából. „A munka éppen ezért nem (a magyar fordításból hiányzik a „nem” szócska) csupán az ember tevékeny viszonya a külső természethez vagy a tárgyi világhoz, s terméke nemcsak bizonyos természetes vonatkozás az ember szükségleteire, hanem egyben társadalmi vonatkozás is. Ez a jelentős felismerés, amelyre Marx közgazdasági tanulmányai során jutott el, s amelyet ezekben a kéziratokban tovább szilárdított, Marx közgazdasági tanításának kidolgozása és megalapozása szempontjából rendkívül nagy jelentőségű, hiszen ez teszi lehetővé számára, hogy az embertől látszólag függetlenül meglévő anyagi gazdagságot és ennek mozgását feloldja az emberek között anyagi életük termelése során kialakuló viszonyra és a társadalmi termelési vonatkozások fejlődésévé.” (Id. mű, 178–179. o.) Talán felesleges is megjegyezni: Marx sohasem oldotta fel a gazdagságot viszonyra, a gazdagság csak a formáját tekintve viszonyhordozó, de maga pl. a vászon korántsem termelési viszony. S éppígy a homályos „mozgás” sem fejlesztheti ki a viszonyokat magából a gazdagságból. Látható: a szerző éppígy egybemossa a munka és a termék társadalmi formáját magával az anyagi gazdag-

sággal, mint azt a polgári klasszikusok tették. Ilyen tisztázatlan elméleti alapvetés mellett az egyetlen biztos és „gondolkodásökonomikus” eljárás a klasszikus polgári gazdaságtan készenkapott elméleti formájához való ragaszkodás, amelyen időnként áttör e forma elégtelenségének – elméletileg öntudatlan – jelzése. Miután ugyanis kifejti, hogy Marx az elidegenedés kategóriájával a természetadta társadalmiságot jellemzi (186. o.), s hogy éppen ebben rejlik a marxi elemzés fölénye a polgári közgazdászokéval szemben (186., 183. o.), mégiscsak deklarálja: az elidegenedés fogalma szükségtelenné vált, mert ez „... túlságosan általános ahhoz, hogy segítségével részletesen meg lehessen vizsgálni a társadalom gazdasági struktúráját, s főleg ahhoz, hogy meg lehessen ragadni a sokrétű mennyiségi vonatkozásokat”. (190. o.) Az az érv, hogy ezzel a kategóriával nem vizsgálhatjuk a mennyiségi vonatkozásokat, mindössze azt konstatálja, hogy a minőség kategóriájával nem lehet specifikálni a mennyiséget. Ezt azonban senki sem kísérelte meg, a legkevésbé pedig Marx. Talán fordítva: a későbbiekben sok szó lesz arról, hogy a közgazdászok a mennyiségi oldalt elszakítják a minőségitől, többé vagy kevésbé konzekvensen a társadalmilag szükséges munka megítélésének kérdésében, s itt ez csíraformában, s eléggé abszurd módon jelenik meg. Tuchscheerer – s erre csak utalunk – még szigorúan szaktudományos vonatkozásban is helytelenül ítéli meg az elidegenedést, és még akkor is, amikor ezt a kategóriát igenli. Szerinte ugyanis Marx kiindulópontul választotta „... a munka elidegenedését az anyagi javak termelésén belül és a munkabérnek ezen alapuló elidegenedését...” (183. o.) Marx felfogásában azonban nyoma sincs a munkabér elidegenedettségének, sőt, „a tőkés termelési forma marxi elemzésének fölénye” – hiszen erről van szó, s nemcsak a polgári, hanem a kispolgári felfogásokkal szemben is – e ponton abban rejlett, hogy szerinte a munkabér nem szorul külön elidegenedésre: magántulajdon és a munkabér azonosak, a munkás a bér rabszolgája, mondja az ifjú Marx, a „Bérmunka és tőké”-ben pedig a munkabért egy olyan sajátos áru áráként jellemzi, melynek tartálya nem más, mint emberi hús és vér. (MEM 6, 388. o.) Mindez csak példa, de igen jellemző példa a gazdasági kategóriák olyannyira tisztázatlan értelmezésére, amely lehetőséget nyújt a tételek és ellentételek tételezésére és visszavételére, s amelynek centrumában az új elméleti tér szükségtelensége s vele a társadalmi-gazdasági forma elméleti megszüntetése áll. Ilyen alapokon állva enged a szerző széjjelenni a bensőleg összetartozót: az ifjú Marxnak a klasszikus polgári munkaérték-elmélethez való viszonyát, illetve az elidegenült munka első vázlatát.

Még ott is, ahol felismerik, így Ernest Mandel esetében, hogy az elidegenült munka a társadalom sajátos formájának terméke (id. mű, 159. o.) és ennek alapján hamisnak ítélnék minden, az elidegenült munka kategóriáját visszautasító (ill. azt csak az árufetisizmusra korlátozó) elméletet, megszilárdul a dogma: Marxtól és Engelst tanulmányaik a munkaérték-elmélet kezdeti elutasításától ennek az elméletnek a kiindulópontjához juttatják el. Ezt persze Marx átfogalmazza – mondja Mandel –, de itt is a kapcsolódást Ricardo ama természetes ár kategóriája közvetíti, amelyet a szerző azonosít a termelési költségek kategóriájával. Mindez azonban azt jelenti, hogy a munkaérték-elmélet a maga adott, mennyiségi aspektusban kiépített alakjával marad nála is az elsajátítandó anyag tengelye, s hogy a munka társadalmi formája teljesen formális kategóriává degradálódik Mandelnél is, s így méltó az elenyészésre. Mandel tulajdonképpen csak az „ortodoxokkal” való szembenállását fejezi ki az elidegenült munka kategóriájának igenlésével, ám nem tud vele mit kezdeni. Hiszen ha e kategória nem maradna formális, feloldhatatlan ellentétbe

hozná a saját, azaz a készenkapott premisszával: a természetes ár kategóriájának elsődlegességével. Összemérhetetlen ugyanis az általánossági foknak az a különbözősége, ami a forma, ill. a természetes ár kategóriája közt feszül. Ez utóbbi az ifjú Marx szemében már mint a forma egy különös alakzatával, az elidegenült formával összenőtt anyagi tartalom jelenik meg, amit a polgári politikai gazdaságtan mint az általában vett emberi termelés kategóriáját általánosít. A közgazdászban fel sem ötlük, hogy Marx számára már ezen a fokon is úgy vetődött fel a kérdés, hogy a „nem-emberi, nem-társadalmi termelés” (Gfk. 145. o.) törvényeként kell majd prezentálni a természetes ár kategóriáját, – méghozzá a legegységesebb, a polgári elméleti tudat által elfojtott ellentmondásától kezdve a legki-fejlettebbekig, amelyek azután felbomlása-felbomlasztása felé hajtják az egész rendszert.

Hasonló kép alakul ki Rozenbergnél. Miután megállapítja, hogy az elidegenült munka kategóriájával egészen új elvek törnek maguknak utat, e tételét – mint annyian mások – menetközben visszavonja: az elidegenült munka, akárcsak az emberi lényeg kategóriája egyszerű feuerbach-i hatások kifejezője (D. I. Rozenberg: *Die Entwicklung der ökonomischen lehre von Marx und Engels* . . . Dietz Verlag, Berlin 1958, 153. o.)

Ez utóbbi tétel felülkerekedése szükségszerű, mert ez felel meg annak az átfogóbb koncepciónak, hogy Marx kezdetben elveti, majd a dialektikus materializmus kidolgozásával és a történelemre való alkalmazásával elfogadja a munkaérték-elméletet. Az elidegenült munka pozitív értelmezése tehát ellentétben áll a dogmával: az elmélet implicit és korántsem tudatosított logikája értelmében Marxnak azért kell prericardiánussá válnia, mert a közgazdász közömbös a gazdasági forma kategóriájával szemben. Rozenberg ugyan azt állítja, hogy Marx csak a magántulajdon mint alapzat körvonalazásával fogadhatta el a munkaérték-elméletet, mint ennek az alapnak megfelelőt; ám megválaszolatlan az a kérdés, hogy ezzel a bázissal milyen formai meghatározottságot nyer a munka. A gazdasági forma nyugvó alakzata tehát nem implikálja szükségszerűen a forma aktív létmódját. Hiszen ha implikálná, a munka mint elidegenült kerülne korrelációs viszonyba a magántulajdonosi alappal, s a kutatásnak annak feltárására kellene koncentrálnia, hogy milyen gazdasági meghatározottságok érvényesülnek a polgári formájú munkában mint az érték szubsztanciájában.

Ilyen, még csak jelzésszerűen körvonalazott elméleti előfeltevések mellett a közgazdászok az elidegenült munka negatív megítélésével tulajdonképpen impliciten azt mondják ki, hogy az anyagi tartalom formái irrelevánsak. Ugyanezt deklarálják annak fenntartásával is, hogy a ricardoi elméleti kereten belül kell kezdeni a meglévő anyag kritikai elsajátítását. A tétel tehát, hogy a ricardoi forma elégséges, már eleve elmarasztaló ítéletet mond ki az ember és a természet anyagcseréjét – a nembeli munka szféráját – különös, elidegenült formában, sajátos társadalmi-gazdasági jelleggel ábrázoló s ilyenként „nem-emberi”, „nem-társadalmi termelés”-ként meghatározó, egész ifjú marxi koncepció felett. A kérdés persze ennél bonyolultabb: mert ugyanakkor, amikor az egyik oldalon ki-szorítják a gazdasági forma kategóriáját, közgazdászokként szükségszerűen elidegenült formaeffektusokat elemeznek – de ennek tudata nélkül. Ám nem szükségszerűen az a polgári politikai gazdaságtani koncepciók legelvonhatóbb meghatározottsága, hogy a formailag nem specifikált s így „emberi termelést” közvetítés nélkül együtt vizsgálják azokkal a különös formaeffektusokkal, amelyeknek – ha nem is kielégítő – elemzésével e korlátolt-ság meghaladásához objektíve ők maguk is utat törtek. Csak akkor tűnhet a meghaladás regrediálásnak, ha minderről nem veszünk tudomást.

Különben azt az álláspontot, hogy az anyagi tartalom formái irrelevánsak – hogy tehát saját diszciplinájának specifikus tárgya irreleváns – kimondja a közgazdász nyíltabban is, mielőtt áttér az ún. dialektikus materialista történelemfelfogás alapkérdésére. S ezzel egyben azt is kifejezi, hogy ilyen elméleti előfeltételek mellett (s itt derül ki, hogy az alapokat illetően sokkal súlyosabb negatívumokról van szó, mint elégtelen kategóriaelemzésről, mint verbalizmusról) szükségképpen szét kell vetnie az ifjú Marx által hozott új szintézist: az anyagi és a formai történetileg változó egymásbanlétét.

Miután Tuchscheerer közli, hogy „... Marx felismerte, hogy a gazdaság a társadalom reális bázisa...”, ugyanezt a bázist másutt az emberben, az anyagi alakjában vett termelésben jelöli meg „... az emberi történelemnek nincs más alapja, mint maga az ember”. „Az embernek és az emberi termelőtevékenységnek mint a társadalmi élet alapjának, az ember és a természet összefüggésének, valamint az ember önlétrehozásának... materialista alapszemléletre épülő új felfogása alkotja a marxi elidegenedés koncepció alapját”. (Id. mű. 127., 172., 180. o.) (Amennyiben pedig társadalmi viszonyról egyáltalán szó esik, ezt Tuchscheerer, mint korábban láttuk a gazdagságból és mozgása feloldásából eredezteti.)

Ez az a „dialektikus materialista történelemfelfogás”, amely állítólag a precardiánus tévelygő Marxot helyes politikai gazdaságtani kiindulópontozhoz juttatja. A gazdaság kategóriájának feladása vezet tehát a gazdaság elméletének forradalmasításához, egy idealizált anyagi tartalomra való redukció nyújtja eszerint a marxista politikai gazdaságtan általános filozófiai alapvetését, és ezzel együtt magának a materialista történelemfelfogásnak az alapjait. A képlet valójában ennek éppen a fordítottja: az antropológiai történelem- és társadalomfelfogás meghaladásának egyik elengedhetetlen feltétele a politikai-gazdasági kategóriák kezdő kritikai elsajátítása volt, az ezekben a kategóriákban többé-kevésbé rejtett, felemásan kifejtett, vagy egyenesen elfojtott gazdasági-formai mozzanatok kezdődő kibontakoztatása, általánosítása. (Ezt az összefüggést – bár a saját kategóriaelemzéssel ellentétben – R. Meek is felismerte.) Csak így kezdhette az ifjú Marx az embert, a termelőtevékenységet stb. már nem oly módon ábrázolni mint előtte – s utána annyian –, hanem különös gazdasági formájában.

A szétesettség, amely tehát tendenciáját tekintve egészen a gazdaság kategóriájának visszavételéig vezet, teljesen szem elől téveszti, hogy Marx már a restauráció-korabeli történészek eredményeinek elsajátítása után az osztályharcok gazdasági alapjának feltárására törekedhetett csak, hogy pl. Adam Smith után – aki a tőkét kormányzati hatalomként a munka felett általánosította – Marx zseniális dialektikusként nem mezteleníthette többé le a termelőtevékenység megvalósulási feltételeit a merőben anyagira, hogy Ricardo után már csak az elosztási viszonyok körül általa feltárt harcok forrásait kutathatta az eredeti elosztási viszonyok stb. fogalmi megragadását tűzve ki célul. Ám mindezek az óriási vívmányok s velük a kiteljesítés feladata a semmibe vész, ha az elmélet regredál egy régen meghaladott antropológiai szintre, ha tehát az egyik oldalon kidobja a gazdasági formát, a másik oldalon pedig egy különös anyagi tartalmat, amelyet keresztül-kasul áthat a polgári forma, a politikai gazdaságtan alfája-omegájaként tár elének.

Látható, hogy a közgazdász elméleti tere: társadalom-történelem, gazdaság nélkül, együtt az árutermelői gazdaságok elvont kategóriális kifejezésével, a túlnyomóan mennyiségi meghatározottságára leszűkült értékmeghatározás elvével.

Így természetes, hogy minél hiányosabb a kategóriaelemzés, minél inkább hat a dezintegráltság logikája, annál inkább elfogadásra méltóként prezentálja a közgazdász a készenkapottat.

Az ifjú Marx azonban nem fejezhette ki az általa felfedezett új, a technikaitól megkülönböztetett társadalmi-gazdasági dimenziót a régi elméleti térben; a polgári politikai gazdaságtan, még legfejlettebb, Ricardo által kidolgozott formájában is csak a (mégoly átfogó értelemben megragadott) elosztási viszonyokat határozta meg diszciplínája tárgyaként. A termelési viszonyok összessége, a gazdasági forma *terra incognita* volt a számára. A gazdasági forma kategóriájának fokozatos feltárása Marx számára korántsem volt csak elméleti feladat; hiszen a tudományos korlát megbonthatatlan egységet alkotott az abszolútként és megszépítve ábrázolt polgári formával. A polgári gazdaságtannak egyszerűen nem volt elméleti kerete a civilizáció átfogó kritikája, a termelőt uraló termék, az idegen tulajdon termelésére kényszerült munka világa és e világ forradalmi meghaladásával kibontakozó gazdaság elméleti kifejezésére, általánosítására. S ha a szcientikus értelmezés, az általa negatív megítélt filozófiai hatás egyszerű eredményének minősíti a polgári politikai gazdaságtani formát meghaladó újat (amelyet persze nem így értelméz), akkor egyszerre tesz tanúbizonyságot arról, hogy nincs tudomása a következőkről: a) az elidegenedés marxi felfogásával a formálódó tudományos kommunizmus is behatolt a politikai gazdaságtanba; b) a társadalmi dialektika (ezen belül ennek a sajátos, a polgári társadalomra jellemző antagonisztikus formája) csak azáltal vált fogalmilag megragadhatóvá, hogy az ifjú Marx elkezdte általánosítani a társadalmi forma (elidegenült és közösségi forma) átfogó szerepét a termelés anyagi elemeinek meghatározásában; c) a társadalom materialista felfogása egyszerűen nem létezik a termelési viszonyok ama relatíve nyugvó és aktív létmódjának általánosítása nélkül, amelyet Marx mint a magántulajdon mozgását, mint e tulajdon „elidegenült” termelését határozott meg. Végül, hogy kiindulópontunkhoz visszatérjünk, így elhomályosul az a messzemenő közvetítettség, hogy az ifjú Marx szemében csak az elidegenült tulajdonviszonyok, az elidegenült munka feltételezésével válhatnak a termelési költségek értékkonstituálónak.

A közgazdász koncepciójának implicit tartalma értelmében arról van szó, hogy a termelő csak „kabátot” termeljen (s nem esik szó arról, hogyan oszlik el osztálytársadalmilag a munka, s kinek az irányítása mellett, kik és hogyan dolgoztatnak, dolgoznak, kinek az eszközével, anyagával, kié a termék, s hogyan termelődnek újjá a termelés szereplői a maguk társadalmi-gazdasági formájukban – hiszen mindezek a meghatározottságok az „irritáló terminológiai kétértelműségről” tanúskodó elidegenült munkáé, formáé), ám a termelési költségek mégis válnak értékkonstituálókká. Ami az anyagi tartalmat illeti: e modell meghatározó jellegű alaptendenciáját Marx tárta fel, a többi közt Rossival polemizálva: „Hogy a *„csere formái”* Rossi szemében közömböseknek látszanak, ez éppen olyan, mint ha a fiziológus azt mondaná, hogy az élet meghatározott formái közömbösek, mind csak a szerves anyag formái. Éppen ezeken a formákon fordul meg kizárólag a dolog, amikor arról van szó, hogy felfogjuk egy társadalmi termelési mód sajátos jellegét. Kabát az kabát. De ha a *„csere”* első formája szerint készítetjük el, a tőkés termelés és a modern polgári társadalom áll előttünk; ha a második szerint, akkor a kézi munka egy formája áll előttünk, amely még ázsiai viszonyokkal is megfér, vagy középkoriakkal stb. S ezek a *formák* meghatározóak magát az anyagi gazdaságot illetően.

Kabát az kabát, ez Rossi bölcsessége. De az első esetben a szabómunkás nemcsak kabátot termel, hanem tőkét termel; tehát profitot is; termeli a munkáltatóját mint tőkést és önmagát mint bér munkást.” (Marx: Értéktöbblet-elméletek, I. 261. o.)

Mivel az új elmélet-egész nemhogy rekonstruálódna, hanem szétesik, a közgazdász nem értheti meg az új konceptualizáció szellemében fogant sajátosan közgazdasági résztételeket sem, s ez természetes: ha az egész szétesik, a csak az egész kontextusában értelmezhető részmozzanatok is értelmüket veszítik. Ha pl. az ifjú Marx és Engels az általuk feltárt új fogalmakat a klasszikus polgári gazdaságtan kategóriáiba foglalva fejezik ki – méghozzá paradox módon –, akkor a közgazdászok egységesen elítélik. Ez áll az általuk visszautasított tételre: a magántulajdontól eltekintve van értelme a tételnek: a természetes ár a termelési költségek. De hát tudnunk kell, hogy akkor is félreértik Marxot, amikor *A tőké*-ben a Robinzon modellt elemezve, Robinzonnak az általa megteremtett dolgokhoz való viszonyát így összegezi: „És mégis megvan bennük az érték valamennyi meghatározása.” E tétel egyik közgazdasági értelmezése szerint az érték meghatározásainak fennmaradása azonos az érték meghatározás fennmaradásával: érték eszerint mindig lesz.

Marxtól azonban kezdettől mindvégig nem volt idegen az a paradox kifejezőmód, amely formailag a visszajárárfordultságon belül fordítja a színére a kategóriákat. Így jár el pl. akkor is, amikor a *Grundrissé*-ben arról szól, hogy a közösségiségben az egyes munkája majd közvetlenül általános pénz lesz. (MEM 46/I. 86. o.) Megjegyzendő, hogy itt egy másodfokú paradoxonról van szó, nem arról tehát, amely a tudományos igazságot jellemzi a köznapi tudat nézeteivel szemben”. Ez a fajta paradoxon a közkeletű tudományos tudattal szembesül, arra vonatkozva paradox. Az az eljárás, amely a közkeletű tudományos kategóriákkal, az egyedülvalóvá felfűjt tőkés árutermelői kategóriák közvetítésével hidaltatja át azt a szakadékot, amely az érték-pénzformát már meghaladott új forma és a régi forma közt áll fenn, mélyen ironikus: az abszolútnak hitt forma relativitását az abszolút forma prolongálása révén is ábrázolja. Ám az irónia csak mozzanatként jelenik meg, ha tudatosítjuk, hogy itt a fogalmi tartalmak olyan rétegezetségről van szó, ahol a mélyebb réteg érvényre juttatja az itt rejlő objektív dialektikát: a közkeletű kategóriák által kifejezett mulékony formák maradandó tartalmai más formában bár, de fennmaradnak. Marx azért is beszél az érték- és pénzlelek nyelvén, hogy a pénzlelkűek is megérthessék, ily módon mintegy pallót helyez számukra az általa feltárt szakadék fölé, hogy áthidalhassák azt az ugrást, amely az előtörténetet a szabadság igazi birodalmának szükségyszerű alapzatától elvlasztja. A marxi mű elméleti rekonstrukciója során azonban a szakadék eltűnt a palló alól, az ugrás elhomályosult, s az értelmezők az általuk abszolutizált jelenlegi forma egyes elemeinek jövőbeli fennmaradásáról szóló nézeteket magának Marxnak tulajdonították. S így ismét nemcsak a külső forma kérdése a közgazdász értetlensége a marxi paradoxonjelleg, az irónia iránt, jóval inkább az objektív dialektikát sűrítő fogalmi rétegzettség, a gazdasági formának az egész anyagi tartalmat átforgató hatása iránti érzék hiányát fejezi ki.

A formálódó új elméleti egésszel szembeni elutasító magatartás, amely a verbalizmus fenomenalista erélyével különíti el azt, ami valójában szervesen egységes, az elidegenedés elméletével szemben a befejezett értékelméletet és annak minőségi oldalát tartja a marxi elmélet kulcsának. Az elidegenedés elméletével szemben foglal állást. Ez az elmélet valójában több és más is, mint a befejezett értékelmélet, hiszen szűken közgazdasági vonatkozásban is magát az egész tőkés és árutermelői gazdaságot átfogóan jellemzi

egészen odáig, hogy benne, általa a többi közt maguk az elosztási viszonyok is mint visszájukra fordult alakzatok nyernek ábrázolást, amelyek megszűnnek majd, ha az egyes munkája „közvetlenül általános pénz” lesz, azaz közvetlen részesedéssel jár majd együtt a közösségi termékvilágban.

Amikor tehát Fred Oelssner – Tuchscheerer könyvének kollektív vitáját összegezve – úgy foglal állást, hogy a szerző túlbecsüli az érték mennyiségi meghatározását a minőséggel szemben és egyben túlbecsüli az áru fétisjellegének elméletét, akkor nem tesz egyebet, minthogy a minőségi oldalt megtisztítja az elítélt elidegenedéstől és a fetisizmustól. Fred Oelssner minőségi oldalt akar – hiszen a mennyiségre való leszűkülés ismeretesen a polgári tudat sajátja –, de elidegenült és fetisiztikus jellege nélkül, mert ez valami filozófikus és ifjúmarxi és mint ilyen a marxológia által különösképpen kedvelt. S így az érték, mint a magánmunkáknak dologilag kifejezett viszonya az összmunkához, mint a munka társadalmi formájának fantasztikus dologi transzpozíciója a termék oldalán, megszűnik elidegenült, fetisiztikus formaként funkcionálni az elméletben. Ugyanakkor Oelssner másutt „dolgok viszonyának fantasztikus formáját öltő” árutermelői munkáról szól – mi más ez, mint a fővonalat illetően tiltakozás, a mellékvonalat tekintve pedig tiltakozó egyetértés, egyetértő-tiltakozás. Ám az elidegenedésnek végső fokon csak mint az áru fétisjellegének marad meg a jelentősége s ez hangsúlyozottan valami más lesz, mint az áru által érett szakaszában állítólag már elejtett korai elidegenedés-konceptió.

Az alapkategóriák tisztázatlanságából is fakadó fogalomnélküli verbalizmus szétveti a marxi gazdaságelméletet. Ez a dezintegrálás szorosan összefügg az „antiortodox” pozícióknak való ernyedé-defenzív behódolással: ha nekik olyan fontos az elidegenedés, a fetisizmus elmélete, akkor ez rögtön gyanússá válik és így szól az „antiortodoxoknak” címzett hivatalos álláspont, egyfajta laicizált istentisztelet jegyében: „vegyétek és egyétek, ez még nem az ő (azaz Marx) teste”. (Vö. Tuchscheerer, id. mű, Előszó, 8–12. o.)

Az a pusztán körülmény azonban, hogy az ifjú Marx a társadalmi munka elidegenült létmódjaként fogta fel a termékre fordított munka érték kifejezését, már magában véve is egyértelműen azt igazolja, hogy az ifjú Engels és Marx sem közvetlenül magából Ricardóból, sem pedig általában a ricardói elméleti térből indultak ki – ami ez utóbbit illeti – szemben mindazokkal a közgazdászokkal, akik a tőkés termelésnek mint abszolút formának ricardói koncepcióját a proletariátus álláspontjáról vonták kétségbe és cáfolták.⁷

S ha minden vonatkozásban azzal találkozunk, hogy a közgazdasági irodalom ebben a ricardói elméleti térben szünteti meg a marxi politikai gazdaságtan forradalmi kezdeteit, akkor ennek közvetlen elméleti oka abban rejlik, hogy nem tudatosítják a Kéziratok diszkontinuitív vonulatát, ennek előfeltevéseit és implikációit. A közgazdász nem tudatosítja, hogy mit jelent a klasszikus polgári gazdaságtan kategóriáinak talpraállítását és egyben e gazdaságtan specifikus marxi megalapozását: az elméleti általánosítás szintjén nem vetnek számot azzal, hogy a ricardói forma egy visszajárfordult világállapotot regisztrál. Akár a marxi politikai gazdaságtan kezdeteit értelmezzük, akár pedig mindazt az újat, amit az érett Marx állítólag feltárt, a legátfogóbb jellegű új eredmény eszerint a konkrét és az absztrakt munka (a munka és a munkaerő, az állandó és a változó tőke stb.) megkülönböztetése. Így foglal állást az általánosan elfogadott állásponttal azonosulva Ronald Meek is. (Vö. *Economics and Ideology and other Essays*, Chapman and Hill Ltd., London, 1967, 98. o.) Miért jelent ez fogvamaradást a ricardói formán belül, amikor Ricardo valóban csak egyszerű átlagmunkaként fogta fel azt a munkát, amit Marx egyben

mint elidegenítés révén általánosuló magánmunkát ragadott meg? Azért, mert e felfogás jegyében úgy tűnik – most kilépve Meek kategóriáiból – mintha Marx szellemében a munka csak egytípusú társadalmi viszonyok rendszeréből nyerne specifikus gazdasági meghatározottságát.

A munka mindig is létező társadalmi formameghatározottsága ennek jegyében egyedül mint az árutermelő munka társadalmi meghatározottsága lép elénk, s ezzel Meek már vissza is vette az ifjú Marx által hozott újat: a hasznos munka és vele minden anyagi tartalom formameghatározottságát. A munka egy külön társadalmi meghatározottságában – legyen akár átlag-, akár elvont munka – így logikai kezdetű és végponttá merevül, a társadalmi formameghatározottság ezáltal elveszti mind általános politikai gazdaságtani, mind pedig ezen túlmutató elméleti, módszertani jelentőségét. Hiszen amíg éppen a munka nélkülözi a társadalmi formát, addig – lévén ez a gordiuszi csomópont – az elmélet síkján az anyagi tartalom egésze közönyösen áll szemben a gazdasági viszonyokkal mint egyfajta külső kerettel.

Azt az elméleti újat, amit az elvont munka kategóriája jelent, nem lehet a maga izoláltságában értelmezni. A kérdést, hogy miért jelenik meg a munka a termék értékében, miért ural minket a termék, mint egy másik termék „egyenlője”, Marx csak oly módon vethette fel, hogy anticipálta azt a termelési szervezetet, ahol a termékek többé már nem egymás „helyettesítői” (Gfk. 142. o.) s a társadalmi munka többé nem szorul utólagos formaváltozásokra. Az elvont munka értelmezhetetlen marad elszakítva, önállósítva attól az ellenpólustól, amellyel szemben egyáltalán elvont-magánmunkaként, tehát nem konkrét általános munkaként határozódik meg. Nemcsak a mindaddig az anyagi tartalommal egybeolvasztott elemnek mint formainak analitikus megkülönböztetése, kategoriális síkú általánosítása, létmódjának meghatározása, ezen belül különösségének, múltékony, visszajárfordult jellegének a feltárása az új Marxnál, hanem ettől elválaszthatatlanul, sőt ebből fakadóan az a körülmény, hogy az ily módon a különös formaivá degradálódott „magántulajdonosi” munkával, a „magántulajdonok” egyenérték-létével szemben felvázolta a közösségi munka módusát s vele az egyenérték-létformától felszabadult termékvilág létmódját. Marx azért fogalmazhatta meg a még csak nem is a logikai kezdetet jelző kérdést: miért szorulnak a „magántulajdonok” elidegenítésre? mert az árutermelői munkát már a különösség fokára degradálta. Ezt polemikusan jegyezzük meg Ronald Meek koncepciójával szemben, aki *A tőke* Marxának logikai alapproblémáját így fogalmazza meg: „miért van egyáltalán az áruknak áruk?” Ez azonban egy olyan lényegileg tautologikus tétel, amelyet nemhogy Marx, de egyetlen csak valamennyire figyelemreméltó közgazdász sem tételezhetett alapproblémaként, hiszen a használati érték árualakja implikálja árualakját: ez a legfelszínesebb „tétel”, amely „logikai alapproblémává” emelve sehová sem vezet.

Már az ifjú marxi álláspont is messze túl van Meek kérdésfelvetésén, nemhogy *A tőke* Marxa. A velünk szemben a talpára állt termék „a magántulajdonok” a cserélők elidegenült integrációs aktsaiban egyenértékeként egymásra vonatkoztatva már annak a gazdasági szervezetnek prizmáján át közvetítődnek, ahol az integráció – közösségiként – magának a termelésnek az előfeltételeként adott megfelelően a marxi perspektívának: az eddigi világrend felbomlásának, a magántulajdon negációjának. (MEM 1, 390. o.) Marx nemhogy a klasszikus politikai gazdaságtan, de már Arisztotelész után sem vethette fel úgy a kérdést, ahogyan ezt Meek ábrázolja. Már Arisztotelész is „az áruknak mint

csereértékeknek az egységét kereste”. (MEM 13, 46. o.) Ami pedig már az Adam Smith megelőző értékelméleti fejlődést illeti, maga Meek utal arra, hogy különbséget tettek az áruérték által meghatározott – a kellő ár –, valamint a valóságosan érvényesülő ár közt (id. mű, 4. o.), míg a klasszikusok azután elhatoltak a költség kategóriájához.

Meek szerint Marxot csak a minőségi és a mennyiségi dimenzió egysége elégítette ki, az említett kérdésvetetés a minőségi, a konkrét értéknagysággal kapcsolatos a mennyiségi, s ez utóbbi: miért van az áruknak az a meghatározott áruk, ami van? Úgy tűnik azonban, hogy Ronald Meek két mennyiségi dimenzióban oldja fel a minőségit és a mennyiségit; ugyanis egyfelől az árak léte általában és meghatározott mértékviszonyuk, másfelől a valóságban az egyedülvalóvá lett mennyiségi aspektus mozzanatai. Hiszen az ár a meghatározott értéknagyság pénz kifejezése (itt most nem kell szólnunk értéknagyság-ár kifejezés ellentmondásairól), tehát az itt elfojtott, megszüntetett minőségi dimenzió egyik mennyiségi derivátuma. És éppen Ronald Meek hangsúlyozza, hogy Marx mindmáig érvényes elméleti felfedezése – amiről sok nyugati szerző is tanúskodhat – abban rejlik, hogy a gazdasági kategóriákat a termelési viszonyok terminusaiban kell elemezni. (Id. mű, 112. o.) Az áruk ára minden egyes árunak az egyetemes áruvilághoz való viszonyát tartalmazza, s ha Marxnak valóban ez lett volna a logikai alaproblémája, sohasem juthatott volna el magukhoz a gazdasági viszonyokhoz. Nem esik szó a magántermelőknek egymáshoz, az öszmunkához való viszonya eldologiasulásáról, s így az áruforma és árformája Ronald Meek által adott elemzése öntudatlanul is tautologikusan egyfajta megkérdőjelezetlen, természetadta formaként ábrázolja az árut. („A csereérték minősége azért ruházódik az árukra, mert ezek áruk – azaz mert termelőik közt áru-termelési viszonyok állnak fent.” Uo. 100. o.) Az áruk tehát azért bírnak csereértékkel, mert áruk . . . Ronald Meek Marx válaszait éppen ezért tarthatja „meglehetősen egyszerűeknek”, még hozzá az arra a minőségi kérdésre adott választ is, amely Marx előtt egyáltalán nem is létezett, s amelyet Marx nemhogy megválaszolt, hanem elsőként fogalmazott meg.

Ha nem tudatosítjuk a munkaérték-elmélet első, forradalmi meghaladását, ami persze nemcsak egyszerű történelmi tény, adalék, hanem olyan – ha úgy tetszik – logikai-elméleti alaprobléma, amely áthatja Marx egész munkásságát, a munkaérték-elmélet összes kategóriájához való viszonyát, beleértve a kategóriák megszűnésének távlatát, akkor éppen Marx elméletének alapjaihoz nem jutunk el. Ezt az alapot ez esetben leszűkítjük a termelési viszonyok, a társadalmi jellegű munka egy különös alakjára – különösségének tudatosítása nélkül –, s magunk is fogvamaradunk, akár csak Marx nagy polgári elődjei és mindenki, aki a ricardoi elméleti térből indult ki, az áru-termelő társadalmak objektíve érvényes kategóriái s az általuk teremtett fetisiztikus látszatok világában. Legyen szó akár az ifjú marxi kezdetekről, akár az érett műről, ez esetben a modellt mindig arra a társadalomra korlátozzuk, ahol a termékek hordozzák a termelésükhöz társadalmilag szükséges munkát. Így pl. Ronald Meek Marx általános modelljét, gazdasági analízisének általános módszerét leszűkíti az egyszerű áru-termelésről a tőkés áru-termelésre való átmenet értelmezésére. E téren Marx ismét „egy régi és tiszteletreméltó hagyományt követett” – Smith és Ricardoét. (Id. mű, 97–98. o.) A naturális, illetve a közösségi gazdálkodás modellje itt is megszűnik s kritériumként csak a ricardói vagy akár smithi elméleti tér marad meg, amely révén Marx forradalmi megszakítotttság nélkül kapcsolódik a nagy polgári elődökhöz. Még ott is, ahol a kutató – mint pl. Ernest Mandel – tudatosítja, hogy Marx nem tartotta az áru-termelést örökkévalónak, az értékképző

munka megszűnését csak *A gothai program kritikájával* kapcsolatban tárgyalja. Ez azonban így egyfajta olyan, fogantatását tekintve rejtélyes tétellé válik, amely nem hatja át a marxi munkaérték-elmélet összes kategóriáját, a kezdetektől mindvégig. Elhomályosul, mi több, megszűnik a kérdés: *mit jelent a kezdetektől fogva a polgári politikai gazdaságtan kommunista bírálata*, s az a látszat keletkezik, mintha ez a bíráló egyáltalán lehetővé vált volna magán a polgári gazdaságtan rendszerén belül maradván és nem követelte volna meg kezdetétől fogva a külső, s ezáltal közvetítve az immanens-transzcendens ellentéteinek egységén alapuló pozíciót.

Hasonló álláspontot képvisel Vigodszkij is, aki eleve az áruforma keretébe szorítja a marxi elemzést. Ez alkotja a kezdetet, s ebből következett a későbbiekben (1857–59 közt) a dialektikus egységet alkotó elvont és konkrét munka kategóriájának kibontakoztatása.⁸

Amennyiben tehát Vigodszkij is a kész áruformát tekinti a kezdetnek, annyiban e kezdetből ismét csak a hasznos és az elvont munka kategóriái bontakoztathatók ki, tehát – az utóbbiról szólva – csak a társadalmi jellegű munka egyetlen, méghozzá korlátozott módon ábrázolt alakja. A ricardoi elméleti teret eszerint a kezdetektől fogva nem meghaladó ifjú marxi pozíció egybeesik az érettel.⁹

Vigodszkij álláspontja azért figyelemreméltó, mert – tudásunk szerint – ő az első közgazdász, aki nem veti el az Engels *Vázlatában* foglalt zseniális koncepciót, az értékformát már meghaladott gazdálkodás jelzését. Ám csak úgy fogja fel, mint a tudományos kommunizmus politikai gazdaságtani megalapozását (amit azután rögtön vissza is von, mert szerinte Engels ezzel a tétellel állítólag az értéktörvény sajátos működését jellemzi a kommunizmusban). Így azonban éppen a döntő mozzanat esik ki: az engelsi–marxi álláspont nem úgy jelenik meg, mint a politikai gazdaságtan marxi bírálóinak sarokköve, ami azt tanúsítja, hogy a megőrzés elemét csak a megszüntetés közvetítheti; hogy csak így létesülhetett a marxi politikai gazdaságtan autonómmá válásának első fázisa. Így a zseniális tétel besorolódik, szubordinálódik az áruterelő társadalmak érvényes gondolati formáinak. Itt is teljességgel hiányzik a „talpára állítás aktusa”; a kommunizmus prognosztikája egyszerűen abból nyeri eredetét Vigodszkij szerint, hogy Engels támaszkodott a politikai gazdaságtan klasszikusainak kutatásaira. Tehát Engels és Marx kiindulópontja nem a többé már nem értékképző munka szervezete, nem a munka polgári formájának horizontján túl indul meg a kritikai elsajátítás.

Azzal az axiomatikus rangra szert tett tétellel szemben, amelynek értelmében a ricardoi formából kell kiindulnunk az ifjú Engels és Marx politikai gazdaságtani koncepciójának értelmezése során, azt a felfogást állítjuk szembe, hogy a politikai gazdaságtan marxi bírálóinak archimedesi pontja a talpán álló, gazdaságilag többé nem megalvadt munka, a munka korábbi „szolgaalakjait” meghaladott, az immár az elidegenült munkával konfrontált közösségi életnyilvánítás annak a köztulajdonnak a talaján, ahol előzetesen, tudatosan osztják el az alanyi és tárgyi lényegi erőket. A termék előállításához szükséges munka ily módon nem ölti fel többé az érték formáját, kifejtésének tartalma pedig nem jelenik meg az értéknagyságban, az emberek viszonyai termelőtevékenységükhöz, egymáshoz többé nem dolgok viszonyaiként ábrázolódnak.

Hogy Tuchscheerer stb. korábbi kritikájára utaljunk: az áruvilág – a munkaidőben feloldható termelési költségek által meghatározott – belső értékének feltárásával szemben az ifjú Marx és Engels a munkaidőben többé már nem a feloldható közösségi használati

értékvilágot, a csereértékben való tárgyasulás kényszerétől immár felszabadult közösségi termelési szervezetet szembesítette. Nem az anarchikus összmozgás dönti el a ráfordítást, ami misztifikált módon a termékek mint magántulajdonok oldalára transzponálódott, hanem a közösség dönt a saját uralma alá vont „természetes ár”, – azaz az anyag életének reprodukciójához szükséges eleven munka és „tőke” (azaz múlt munka) elosztása felett. (Meglátjuk, hogy az anyagi élet reprodukciója is egészen más szerkezetben nyeri el helyét a *communauté* feltevésével.)

Ha a magántulajdon megszűnéséről, a *communauté*ről van szó, akkor – mint már jeleztük – a modell mindig az áru- és pénzviszonyokat meghaladott „valóságos társadalmi közösségiség”.

Íme néhány a közgazdászok által olyannyira inkriminált tételek közül: A magántulajdon megszűnésével „Az értékfogalom gyakorlati alkalmazása . . . mindinkább a termelésre vonatkozó döntésre fog korlátozódni s ez az értékfogalom tulajdonképpeni szférája.”¹⁰

„Amikor Smith a *természetes árat* feltette, legalább az a kérdés létezett: Milyen *meghatározása* van a *termelési* költségekben munkának, tőkének, földnek? Ez olyan kérdés, melynek a magántulajdontól eltekintve értelme van: a természetes ár a termelési költségek. Tehát pl. a közösségben szó lehet arról, hogy ez a föld ezt vagy azt a terméket állítja majd elő inkább? Megéri-e a dolog a ráfordított munkát és a ráfordított tőkét? Azáltal, hogy a nemzetgazdaságtanban már csak a piaci árról (van szó), a dolgokat már nem a termelési költségeik vonatkozásában és a termelési költségeket már nem az emberek vonatkozásában, hanem az egész termelést az üzletelés vonatkozásában tekintik.”¹¹

A kritikai kritika ellen polemizálva: „Vajon azt hiszi, hogy a valamely tárgy termeléséhez megkövetelt *idő valaha is* nem lesz a tárgy *érvényének* lényeges mozzanata, azt hiszi, hogy az idő el fogja veszíteni *értékességét* (*Kostbarkeit*)?”

A közvetlen anyagi termelésre vonatkozólag annak eldöntése, hogy valamely tárgyat termeljenek-e vagy sem, azaz a tárgy *értékének* eldöntése lényegileg attól a munkaidőtől függ majd, amibe termelése kerül. Mert ettől az időtől függ, van-e a társadalomnak ideje arra, hogy emberileg kiművelődjék.”¹²

Az érték kategória ezen ún. prericardiánus, eklektikus felfogásához kapcsolódik Marx korai álláspontja a profit kérdésében, amit állítólag az elidegenítésből eredeztet: „. . . ahol a magántulajdon létezik, egy dolog többre *kerül*, mint amennyit *ér*, éppen ezzel a magántulajdonosnak fizetett sarccal”¹³

Véleményünk szerint e tételek arról tanúskodnak, hogy a valóságos életben és a neki így vagy úgy megfelelő polgári elméletben megfogalmazott kategóriáknak mint visszajárfordultaknak a tudatosítása és a talpraállítása, partikuláris, önellentmondó jellegük felszínrehozása volt az első – a polgári horizontot meghaladó – teoretikus premissza. S ha a közgazdász a termékekből mint a relatív munkamennyiségeket hordozókból és a mértékviszonyukat megszabó törvényből stb. indul ki, akkor ez azt jelenti, hogy a visszajárfordult, fetisizisztikus formákon belül marad. E belül maradásból azután a politikai gazdaságtani kategóriák egy sajátos értelmezése következik, pontosabban, ez a sajátos értelmezés vetül a genezis értelmezésére. Semmiféle utólagos, a visszajárfordulás egyes mozzanatait „is” figyelembe vevő, az eredeti premisszákat így vagy úgy korrigálni akaró koncepció sem teheti jóvá ennek az eredeti szakadásnak fel nem ismerését: minden korrekció az általános visszajárfordultságon belül marad.

E fordulat jegyében az (Engels nyomában lépő) ifjú Marx következetesen érvényesítette a nagy polgári elődök nem következetesen végigvitt alap gondolatát: a munka mindig a gazdagság aktív forrása, de szétverte a használati érték és a csereérték egyfajta természetadta szimbiózisának teóriáját: ha eleve számba veszik a rendelkezésre álló, immár közösségi erőforrásokat a közösségi (fizetőképes, vagy nem fizetőképes formájuktól felszabadult) szükségletekhez való viszonyukban, elesik a munka érték kifejezése. Ez a kollektív, tudatos számbavétel azonban a kisajátított „szervetlen test” közösségi uralását, a magántermelés egész rendszerének megszűnését feltételezi, s így a munkát új, közösségi formájában, tehát a kettős értelemben vett elidegenült munka (ártermelő és tőke-tulajdont termelő munka) megszűnését. Így, az ifjú Marx és Engels a polgári munkaérték-elmélettel való szembesülésük első pillanatában – és még innen az érték kategória beható kritikai elsajátításán – elméletileg meghaladták az ártermelők társadalmának és egyben minden, a termelési eszközök magán (elkülönült) tulajdonán nyugvó gazdasági szervezet érvényes kategóriáit. Így jelenhettek meg kezdetől fogva a politikai gazdaságtan kategóriái s az általuk kifejezett legáltalánosabb termelési viszonyok mint „badar formák”. (Marx) S ha a közgazdászok nem általánosítják a kommunista kritika jelentőségét, szerepét, akkor nem is ismerhetik fel e formák badar lényegét.

Jeleztük: a közgazdász más útra lép; az ifjú Marx az árfluktuációktól még nem hatolt el az ezeket szabályozó természetes árhoz. Hogyan? Ricardo mégoly felületes tanulmányozása is egyértelművé teszi, hogy a véletlenül ható okoktól való absztrakció esetén feltárul a törvény. (Vö. Ricardo, id. mű 107–108. o. – E „véletlenről” a későbbiekben szólnunk.) Meglátjuk majd, hogy Hegel éppen ezért dicsérte a klasszikus politikai gazdaságtant: a véletlenben feltárja a törvényt. Nem szükséges azonban egy ilyen enciklopédikus óriásra hivatkoznunk, mind a korszak kiemelkedő jelentőségű közgazdásza (Sismondi), mind pedig a korántsem ennyire jelentős proletár szocialista teoretikusok egyaránt elfogadták a természetes ár kategóriáját. Így hát a közgazdász elképzelésének logikus következményeként Marx és Engels azon igen kevesek közt lehettek, akik elméletileg megrekedtek az árfluktuációk szintjén.

Szóltunk már arról, hogy a marxi paradoxonok a közkeletű teoretikus formák ellen irányultak. Ezt a közkeletű jelleget Erdős Péter – teljes jogosultsággal – egyenesen mint közhelyet határozza meg.

Azzal kapcsolatban, hogy az érték az áru újratermeléséhez társadalmilag szükséges munka megnyilvánulási formája, a következőket jegyzi meg: ez a mondat „... csak annak számára jelenthet tényközlő mondatot, aki az érték szót a természetes ár, az árközéppont fogalmával asszociálja: ennyit azonban Marx joggal elvárhatott az akkori olvasótól. S az ilyenek számára mindenképp olyasmit közöl mondatunk, hogy a természetes ár magyarázata abban a tényben keresendő, hogy az áru termelése munkát igényel. Ennyi azonban akkoriban közhely volt, bár az is igaz, hogy egyre több oldalról támadott, egyre több bizalmatlansággal szemlélt s védelmezői részéről is egyre zavarosabban megfogalmazott közhely.”¹⁴

Az elméleti kezdet nem ez a tudományos közhely volt, s éppígy nem a klasszikus politikai gazdaságtan több mint másfélévszázados kutatásának kritikai végeredménye, tehát nem a célszerű termelőtevékenység és az egyenlő társadalmi munka viszonyának kérdése (ezen belül persze még kevésbé az érték és az ár viszonya). (MEM 13, 33. o.) Bármennyire is behatoltak a klasszikus politikai gazdaságtan nagyjai a tőkés termelési

viszonyok elemzésébe, az általános tartalom és a különös társadalmi-gazdasági forma lényegileg specifikálatlan egybeolvasztása szükségképpen azt is jelentette, hogy e gazdaságban képtelen volt az alapformákhoz lehatolni, hogy polgári osztálykorlátja az absztrakciós képesség korlátjaiként is manifesztálódott. Az egyenlő társadalmi munka, az érték kategória mennyiségi elemzése, az érték és viszonya a pénzkifejezéséhez, az elosztási viszonyok központba állítása, sőt, még az érték többlet forrásának klasszikus polgári ábrázolása is az ifjú Marx számára megannyi közvetítés nélkül elemzett másodlagos forma. Ismét nincs arról szó, mintha a klasszikus politikai gazdaságtan egyre elmélyülőbb kritikai elsajátítása ne lett volna Marx gazdaságelméletének elengedhetetlen forrása (nem is szólva a vulgáris gazdaságtan ama érett marxi értelmezéséről, amelynek közvetítésével összegezhette és leleplezhette az ízetlen, összefüggéstelen látszatformák egész világát) – „csak” arról, hogy a marxi politikai gazdaságtan kiépítésének első szakaszával új dimenzió kezdett feltárulni: az anyagi tartalmak szférája és az a létmód, ahogyan ezek az anyagi tartalmak – a közösséggel konfrontált – elidegenült formában funkcionálnak, s így maga az elidegenült forma első vázlata. Csak így indulhatott meg az a hatalmas gondolati munka, amelynek során – hol rejtve, hol nyíltan, de – mindig a közösségi formával konfrontálva, a készenkapott gondolati anyag átdolgozása megindulhatott. Ez az új elméleti keret alkotja a *Kéziratok* lényegét: így jelenik meg a polgári munkaérték- és érték többlet-elmélet első megközelítésben, mint annak a világgállapotnak messzemenően közvetített, elvont kifejezése, amelynek talaját az öntudatlan magántulajdonosi termelés, a megosztott munka, a tőkék elosztott cselekvése, azaz a konkurrencia, a kölcsönös elidegenítés rendszere képezi, mint az a világ, ahol maga a munka tárgya és eszköze mint idegen tulajdon, mint a munkástól elszakított szervetlen test, s így a munkás mint „tárgytalan” létezik, így jelenik meg tehát az anyagi tartalom sajátos termelési viszonyok hordozójaként, mint a „magántulajdon” (az áru), mint az idegen tulajdon anyaga. Csak ezekkel az elméleti előfeltételekkel ábrázolhatja majd Marx a termelőt uraló termékvilágot (a dolgok megszemélyesülését és fonákját), valamint sajátos meghatározottságait (a munkát, mint egyenlő átlagmunkát, mint elidegenítésre szoruló magánmunkát), a termékeket a magántulajdon formában mint sajátosan „egyenlőket”, mint az eredeti atomizált-ságra, megosztottságra való – szintén sajátos – társadalmi-gazdasági visszahatásformát.

Ez a külső álláspont, magának a materialista történelemfelfogás mégoly elvontan vázolt elemeinek és mindenekelőtt a gazdasági formának kibontakoztatása a politikai gazdaságtanon belül s messze rajta túlmutatóan, a kezdetnek ez az egyedül termékeny volta a közgazdász számára nem, ill. csak mint pericardiánus tévelygés létezik. A tőkés termelési szervezet összes érvényes kategóriái egységének rekonstruálására törekvő és meghaladó ifjú proletárforradalmárok érettségét a közgazdász azon méri le, hogy (most a már korábban jelzett problematikához konkrétan is kapcsolódva) mennyire fogadják el közvetlenül a készenkapottat, tehát a gazdaságilag mindig megalvadtként felfogott munkamennyiség kategóriáját. Beleértve előfeltételét, az anyagi és a gazdasági formai oldalát tekintve nem megkülönböztetett munka fogalmát, melynek mennyiségi modalitását a polgári klasszikusok minőségi közvetítés nélkül és mennyiségi oldalát tekintve is fogyatékosan ábrázolták.

A termelési viszonyok egész rendszere lepleződné el a készenkapott elfogadásával: a természetes ár a magántulajdon egyik alakulata, ám a polgári elméletben ezen alapzat nélkül – ill. ezt örök alapzatként elfogadva – ábrázolják. A természetes ár legköz-

vetlenebb előfeltétele Ricardonál az egyenlő átlagmunka; ám a közgazdász-értelmezők még ezt a kategóriát sem elemzik – a messzemenően közvetített már e ponton is valami közvetlenné válik. Az egész marxí életművön végighúzódik a klasszikus politikai gazdaságtan megítélésének egyik vezérmotívuma: „felteszi, amit ki kell fejtenie” (Gfk. 44. o.) – már az ifjú Marx is tudja, hogy a közvetítések egész rendszere a feltétele annak, hogy a felszín egyáltalán az árak mozgásának formájában jelenjen meg, s hogy így a termelési költségek egy sajátos alakjukban váljanak az érték meghatározás egyetlen – vagy nem egyetlen – mozzanatává. (Gfk. 136. o.)

Nem kezdetjük azonban az elemzést a természetes ár polgári alapon ábrázolt közvetlen előfeltételével, amelynek egyik mozzanatát az ifjú Marx is megfogalmazza annak a munkának különös fajtájáról szólva, amely „a maga tartalma iránti közömbösségig” fejlődött (Gfk. 58. o.), ha tudjuk, hogy ez a feltételezett és ki nem fejtett közvetítéseknek csak egyik mozzanata, amely nélkülözi – a polgári közgazdászok forma iránti közönyének megfelelően – a maga meghatározottságát, azt ti., hogy ez az átlagmunka már eleve elidegenítésre szoruló magánmunka s így a magánmunka átlaga. Nem a kifejtett formától – a természetes ártól és közvetlen előfeltételétől – kell regrediálnunk az alapok felé, hanem az alapvető kategóriákat, ha jelzésszerűen is, de a maguk egységében kell rekonstruálnunk, tehát az ifjú Marx által még vázlatosan, töredékesen jelzett egészből kell kiindulnunk.

RESÜMÉ

Mária Makai: Zur Kritik der ökonomischen Zäsurentheorie I.

Es wird erwiesen, dass die unmittelbare Quelle der Entstehung der ökonomischen Zäsurentheorie sei die Verblassung der Kategorie der gesellschaftlich-ökonomischen Form bzw. ihre Reduktion auf ihre bloss verbale Gestalt, was schon als Resultat der metaphysischen Auffassung der Quellen und Komponenten der Marxismus zustande gekommen ist. Das diskontinuierliche Moment im Marxens Verhältnis zur klassischen Politökonomie konnte man unter solchen Umständen nicht mehr rekonstruieren. Ohne dies kann man aber der Marxschen Grundidee nach die Totalität der politökonomischen Kategorien als den theoretischen Ausdruck einer verkehrten

Welt nicht interpretieren; Marx konnte nämlich von Anfang her die verkehrte Welt als solche nur so erfassen, dass er die Ordnung der „freien und assoziierten Arbeit” (unmittelbarer gesellschaftlicher Arbeit, die aufs Gemeineigentum der Produktionsmittel ruht) auch kategoriell antizipiert hatte. Für ihn war die kommunistische Form der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Vorgeschichte bzw. der Anatomie der „geistigen Tierwelt”. Infolgedessen konnten die Ökonomen die Grundformen der Marxschen Wirtschaftstheorie nicht erschliessen; wesentliche Kategorien nicht defetischisieren – überdies hat die Beschränktheit dieser Konzeption auf die Entwicklung der marxistischen Philosophie selbst, auf eine ganze Reihe philosophischer Disziplinen eine negative Wirkung ausgeübt.

JEGYZETEK

*Egy készülő monográfia része. Tekintve, hogy e tematika nem előfeltétel nélküli, néhány megjegyzés szükséges ezeknek az előfeltételeknek a megvilágításához. – Az adott tematika kidolgozásának szükségyszerűsége – közvetlenül – néhány korábbi tanulmányom megírása során kezdett körvonalazódni. („A teleológia marxista felfogásáért”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1975/5–6; „A munka kettős jellege: a 'Gazdasági-filozófiai kéziratok' újjáértékeléséhez”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1976/5;

„A finális szerkezet gazdasági formájának egyes kérdései és az erkölcs”. OM Marxizmus–Leninizmus Főosztály. *A filozófia időszerei kérdései*, 1977, 28; „A munka társadalmi jellegének egyes kérdései és a marxi tulajdonfogalom. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1977/3–4.) – Mindennek során világossá vált a formaproblémák tisztázatlansága s ennek egyik vetületeként az a kérdés, hogy miben áll Marx gazdaságelméletének jelentősége, mi ennek az elméletnek a forrása, hogyan kapcsolódik a polgári politikai gazdaságtanhoz. E kérdés megválaszolása megköveteli, hogy újra átgondoljuk a marxizmus forrásait, alkotóerejét egymáshoz való viszonyának kérdését. – A tanulmány második részét lásd *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/2. számában. – Szerk.

¹ „... az elődei közgazdasági gondolkodásához való kapcsolódás Marxnál... azzal kezdődött, hogy teljes mértékben tagadta nemcsak a vulgáris közgazdaságtan képviselőinek elméletét, hanem a klasszikus polgári gazdaságtanét is... elvetette a klasszikus politikai gazdaságtanban található tudományos elemeket is. Ez mindenekelőtt abban jutott kifejezésre, hogy eleinte elutasította a munkaérték-elméletet, vagyis tagadta az árunk a munkaidő által, illetve a munkaidőben feloldható termelési költségek által meghatározott belső értékét.

A csereviszonyok külső megjelenéséből, a piaci áraknak a kínálat és kereslet viszonyában végbemenő szüntelen változásából, tehát a konkurenciaviszony által előidézett ingadozásaiból kiindulva Marx eleinte azon a nézetten volt, hogy az áruk csereértékének vagy árának a meghatározása a magántulajdon és a konkurencia körülménye között véletlenszerű. (W. Tuchscheerer: *Marx gazdaságelméletének kialakulása*. Kossuth, Bp. 1976, 375. o.) „Az értékelméletet illetően... Engels előbb egy lépést tesz visszafelé a klasszikus polgári gazdaságtan munkaérték-elméletéhez képest...” ám: „... a 'Vázlat' a közgazdasági kategóriáknak egy rendkívül mélyreható és minden korábbi közgazdasági művet messze túlszárnyaló elemzését tartalmazza”. (Uo. 95. o.) Ha számításba vesszük, hogy a szerző szerint – s nemcsak szerinte – a marxi értékelmélet az alapja Marx közgazdasági tanítása grandiózus épületének (id. mű, 376. o.), hogy továbbá az ifjú Engelshez hasonlóan Marx is kezdetben elutasította az érték kategória realitását – így Tuchscheerer –, akkor a részletekbemenő negatív értékelésekkel szemben az engelsi *Vázlatot* és az ifjú Marx első politikai gazdaságtani fellépését egyértelműen pozitíve megítélő álláspont olyan elméleti tiszteletkörként jelenik meg, amely teljesen kéri mind a koncepció egészéből, mind pedig a részlemezések összességéből. – Továbbá: Marx merőben ellenkező álláspontot képviselt, mint a polgári közgazdászok. A proletariátus és a burzsoázia kibékíthetetlen osztályellentétének, osztályharcának gazdasági okait akarta feltárni stb. stb. – fejtegeti Tuchscheerer (id. mű, 374. o.). De hát milyen elméleti értéke lehet ennek az osztályálláspontnak, ha „teljes mértékben tagadta” (a vulgáris és) a klasszikus politikai gazdaságtani elméleteket, ha ez utóbbiakkal szemben, amelyek – mint ismeretes – elhatoltak a látható mozgás mögött rejlő lényeghez, az ifjú Marx újracsak vizsatért volna a felszín látható mozgásához...? Ez a Tuchscheerer által leírt tiszteletkör hiányzik más szerzők értékeléseiből: amilyen mértékben következetesebben elmarasztaló az ítélet, abban a mértékben válik a negatív értékelés logikailag önellentmondásmentesebbé. Ha tehát a „pericardianus” ifjú Marx egyfajta kispolgári fertőzöttségéről szól a közgazdasági értékelés, akkor ez a koncepció logikailag koherensebb és nem vet olyan rossz fényt a „proletárálláspontra”, mint azt a tiszteletkörökhöz ragaszkodó felfogás teszi.

Engels *Vázlat*-áról jegyzi meg Ernest Mandel: „Engels itt semmi szubsztanciálisan újat nem mond”... „A cikk második része az értéket tárgyalja, ez a leggyengébb része, s ez azt jelzi, hogy Engels e munka megírásakor meg sem értette, el sem mélyítette Ricardót.” Továbbá: Marx és Engels érték-koncepciója még „A szent család”-ban is eklektikus. Elismeri ugyan, mellékesen, hogy Engels a helyes állásponthoz közeledik ott, ahol a kereslet-kínálat játékaának természettörvényként ható jellegéről szól. (Ernest Mandel: *La formation de la pensée économique de Karl Marx*. Maspéro 1970, 18–19. 35. o.)

² Jelen témánk kizárja az ifjú marxi művet társadalmi-gazdasági forma nélkül igenlő (s ezen az alapon az egységet az egész marxi műben „felmutató”), valamint annak a strukturalista irányzatnak elemzését, amely a termelési viszonyok – sajátosan értelmezett – kategóriájának újrafelvételével tiltakozik a filozófiai antropológiává sekélyesített „marxizmus” ellen, miközben cezurát von Marx életművében. Egyáltalán: mint látható, nem a filozófusok által kialakított Marx-képről van szó, „csak” azoknak a premisszáknak a bírálatáról, amelyeken mindkét irányzat (és variációik) hallgatólagosan vagy nyíltan nyugszik.

Úgy tűnhet, mintha a strukturalista irányzat megtörte volna a gazdaságelmélet és a társadalom-filozófia elidegenültségének és az anyagi tartalom egyedülvalóságának koncepcióját. Itt egy sajátos jellegű elméleti mozgásról van szó, hiszen ez az irányzat a filozófiai antropológia fonákja; benne, általa a termelési viszonyok strukturalista értelmezése annak a trójai falónak bizonyul, amely maga az anyagi tartalom ellen fordul és kiüresíti, hogy azután ismét rehabilitálja azt, ami ellen lázadt.

Az althusseri irányzat lényegileg a készenkapott közgazdasági evidenciákat vitte be a marxizmus átfogó jellegű filozófiai értelmezésébe és ezen az alapon alakította ki a filozófiai cezúraelméletet. Így eleve a lehetetlent kísérte meg, azt ti., hogy egy ricardoizált Marx-kép alapján mutassa fel azt, ami a marxi műben még ideologikus, ill. már tudományos. Ilyen kiindulópont mellett természetes, hogy a filozófiai cezúra nemcsak vertikálisnak, hanem horizontálisnak is bizonyult: még *A tőke* Marxáról is „kimutatták”, hogy részlegesen áldozata volt saját ifjúkori antropológikus „beszédének”.

A filozófiai antropológia bírálata csak a társadalmi-gazdasági forma kategóriájának kibontakoztatásával valósulhat meg. Kérdésünk tehát, hogy megvalósítható-e ez a feladat 1. a nem egyetemes formameghatározóként felfogott termelési viszonyok kategóriájával, anélkül, hogy a készenkapott tradíciót, a kettős formatant meghaladva, ne tudatosítanánk a marxi hármas formát (természeti, társadalmi-természeti, társadalmi-gazdasági) és egymásbanlétük sajátos rendjét; anélkül, hogy 2. elhatolnánk a gazdaságelmélet alapformáihoz (s így Marx elméleti forradalmát a konkrét és az elvont munka, az érték-értéktöbblet új felfogására korlátozzuk); anélkül, 3. hogy azt a külső kommunista pozíciót tudatosítanánk, amelynek révén az ártermelői, a tőkés gazdaság minden kategóriája egy visszajárfordult világ kifejezése; végül anélkül, hogy ne tudatosítanánk a lényegi egységet a marxi életműben, ami persze a maga részéről már feltételezi az 1–3. pontban foglaltak felismerését az állítólagos cezúrát megelőző művekben.

Nos: vállalva az itt szükségszerű ismétlést: Althusser és irányzatának képviselői a termelési viszonyokat nem fogják fel formameghatározóként, nem tudatosítják a marxi hármas formameghatározottságot, nem hatolnak el a gazdaságelmélet alapkategóriáig, nem hozzák a felszínre Marx külső, kommunista álláspontját. Cezúraelméletük, sajátos viszonyuk az anyagi tartalomhoz stb. ennek következménye.

Ebben a kontextusban értelmezendő Althusser ismeretes álláspontja: „a termelési folyamat szubjektumai nem a naiv antropológia 'adottságai', a konkrét individuumok', a 'valóságos emberek', hanem azok a termelési viszonyok, amely meghatározzák és elosztják a termelés szereplőinek helyét és funkcióját. 'A valóságos' 'szubjektumok' tehát ezek a meghatározók és elosztók: a termelési viszonyok. Mivel azonban ezek 'viszonyok', nem lehet őket a *szubjektum* kategóriájában elgondolni.” (Louis Althusser – Etienne Balibar – Roger Establet: *Lire le Capital*. II, Maspéro, Párizs 1966, 157. o.) A termelési viszonyok egy különös alakja, annak jelzőjeként, hogy a termelés szereplői még nem uralják termelésük társadalmi összefüggését, nem ők határozzák meg és osztják el helyüket és funkciójukat a termelési folyamatban, itt öntudatlanul megörökítődik, a meghaladás imperatívusza nélkül. A feladat éppen abban állna, hogy Althusser jelezze e sajátos, a termelési viszonyok objektumaként meghatározott szubjektumformák létmódját, de a szerző nem hatol el a munka társadalmi jellegének, ezen belül a magánmunkának a kategóriájához s így ennek hordozóját sem körvonalazhatja, e sajátos szubjektumot tehát, mint magántermelőt (vagy mint bérmunkást stb.). A termelési viszonyok, a struktúrák és a dolgok kettéesett, meghasonlott ábrázolásában folytatja Althusser a régi tradícióit: e viszonyok kivülrét az anyagi tartalom: eszerint a termelés tárgyai és eszközei (a föld, a gép stb. dolgok, s mint ilyenek láthatók, mérhetők, s nem struktúrák, amelyek láthatatlanok. (Id. mű, 158–159. o.) Másutt is megismétli: a termelési viszonyok emberek és dolgok közti viszonyok s e dolgok... „a termelési viszonyok materiális elemei, amelyek a termelési folyamatban *dolgok*”. (Id. mű, 150. o.) Csakhogy már az ifjú Marx is úgy ábrázolta a többi közt a földet, mint a földtulajdonos szervesetlen testét, vagy átfogóbb értelemben, mint olyan érzéki külvilágot, amely nem a munkás munkájának létfenntartási eszköze (Gfk, 46. o.), s ilyenként korántsem egyszerűen érzékelhető, mérhető dolog, hanem idegen tulajdon – s csak így ábrázolódhat maga a munka is érzékfeletti oldalát tekintve „másvalaki számára való tevékenységként”. (Uo. 55. o.) Minden anyagi mozzanat a maga reális létében éppen a sajátos társadalmi-gazdasági formája révén láthatatlan is, s Althusser csak a gazdasági forma kategóriájának hiányában tarthatja e tartalmat egyszerűen látható valóságnak, merőben „dolognak”. S éppen a gazdasági forma révén fordul az előtörténetben a formameghatározott dolog a közvetlen termelő ellen is, s alkalmazza e termelőt, mint neki alárendelt eszközt, objektumot:

a gazdasági-formai dimenzió kibontása és a visszajárfordulás prezentálása megbonthatatlanul egységesek. Ha e dimenzió kiesik, akkor a közvetlen termelő mindig mint egyszerűen látható dologgal, mint a munka megvalósulásának pusztán anyagi feltételével egyesül az eszközzel – implicite – mint a talpán álló, szuverénül célokat kitűző autonóm szubjektum.

A struktúra azonban nemcsak láthatatlan, megjelenő hierarchiájának legérzékibb szintjén látható, hallható, tapintható, ehető is: látható, mint az alultápláltság és fonákja, látható, mint a pénz és mint a börze, ehető vagy ehetetlen, mint a konkurenciaharc (vagy hiánya) által tönkresilányított fogyasztási cikk stb. Ugyanakkor láthatatlan, elérhetetlen, „transzcendens”, mint a császár és üzenete az alattvaló számára Kafka ábrázolásában. A gazdasági forma egyszerre fejleszti ki és üti a korlátoltság bélyegét a társadalmi ember egyetemességének legkézzelfoghatóbb termékére, a természet fölötti uralom hatalmi szerveire is; ezek csak akkor veszítik el partikularitásuk bélyegeit, ha nem lesznek meghatározott embercsoportok fölötti uralom eszközei is, mint a kizsákmányolás szervei, ha megszűnik elkülönültségük formája.

A túllátás hiánya a korlátolt polgári formán is meggátolja Althusstert abban, hogy az anyagi tartalom egészét úgy ábrázolja, mint Marx: ama formák által meghatározva, amelyek révén még nem azok, amik „*in posse*” (Marx). Ott pl., ahol megkísérli a filozófiai antropológia által első adottságként felmutatott szükségleteket társadalmi-gazdasági formájukban ábrázolni, nem ütközik meg azon, hogy e szükségletek csak fizetőképessékként azok, amik, s így mások, mint amilyenek *in posse*, hiszen az eldologiasult forma gátat emel a szükséglet és kielégítésének tárgya közé, az ember tárgyakra utaltságát egy sajátos módon, történelmileg műlelkony jelleggel antagonisztikusan közvetítetté téve. Nem ütközik meg azon, hogy a termék a talpára áll a termelővel szemben, hiszen ez is mozzanata annak a hatalmas elidegenedés-problematikának, amit Althusser és társai visszautalnak a cezúra előtti korszakra.

Bizonyos, hogy Balibar és Rancière következetesebben viszik végig az Althusser által kezdeményezett tendenciát, tehát a nem formameghatározottként megragadott anyagi tartalom közvetett (a megszüntetés révén megvalósuló) restaurálását. Így pl. Balibar szerint – a többi közt – a személyek és dolgok, a természeti és a társadalmi ellentétes kategóriái is a polgári politikai gazdaságtan sajátjai, amelyekre építve Marx jogosulatlanul fogta fel történetfilozófiai elvként is a fetisizmust. Mivel Balibar nem érti meg a fetisizmust, a kommunizmusban majd megvalósuló valóságos defetiszizálást is visszautasítja: gúnyosan szól a szabad egyének egyesülését koncentráltan kifejező Robinzon-modellről. A kérdés azonban az, hogy milyen tudományos premisszákat előfeltételez ez a gúny a többé nem elidegenült tárgyasulás leendő modellje felett? Marx a fetiszizált és a fetiszizmustól mentes formákról szólva – úgymond – előfeltételezi az absztrakt munka kategóriáját; „... mint az általában vett munka természetes, evidens egzisztenciáját, amelynek a munkamegosztásban adott különböző ágai csak partikuláris formáit realizálják; pontosan azt, amit néhány sorral odébb maga Marx újólag mint a politikai gazdaságtan ideológiai *korlátját* mutatja fel”. (Etienne Balibar: *Cinq études du matérialisme historique*, Maspero, Párizs 1974, 214–215. o.) Mit hiányol tehát Balibar a kommunizmus marxi vázlatáról szólva? Nem mást, mint azt a marxi elemzést, ami „lehetővé teszi az áruforma fejlődésének tudományos megalapozását, amit a *munka kettős jellegének* fogalma tesz lehetővé”. (Uo. 215. o.) Nos, aki az áruformát s az árutermelő munka kettős jellegét hiányolja a kommunizmus-képben, az csak arról tesz tanúbizonyságot, hogy nem ismeri a gazdasági-formailag a közösségi használati értékben tárgyasulás közvetlen társadalmi munka kategóriáját, hogy a saját fogvamaradottságát az árutermelői formán belül tulajdonítja az azt meghaladó Marxnak, hogy tehát ő maga – elméletileg önelégült – áldozata a hibás közgazdaságtani scientizmusnak.

Balibarnál s éppígy Rancière-nél a recept végső fokon egyszerű: az ifjú Marxnál a tárgy még érzi el – el tehát a tárggyal, mint érzékivel; a munka a szubjektum aktivitása –, el vele; alany és tárgy viszonya felcserélődik, az objektum uralja a szubjektumot – el vele! Nem tréfálunk, Rancière valóban kiiktatja a tárgyat, mint érzéket, a munkát, mint hasznosat, a szubjektumot és az objektumot, amennyiben nem kizárólagosan a termelési viszonyok hordozói.

A *Tőke*-ről mondja, hogy „... a szubjektum elveszti szubsztanciális vaskosságát, amelynek révén minden objektivitás konstituálja volt” (*Lire le Capital*, T. I. 164. o.), mintha az ifjú Marx szerint a munkás bármit is konstituálhatna a természet nélkül, mintha nem kényszerülne más számára való tárgyasulásra ama szerkezet révén, amely idegen tulajdonként állítja vele szembe létfenntartási és munkaeszközait, – mintha tehát a *Kéziratokban* a szervesetlen testétől elszakított munkást másként ábrázolta volna, mint elvonat, tárgyatlant és így korántsem „vaskosat”. – E „vaskosság” látszata

onnan ered, hogy Rancière (akárcsak társai), összhangban a filozófiai antropológiával, sem ragadja meg és bontakoztatja ki a *Kéziratok* politikai-gazdasági kategóriáit, mint a szubjektumok formameghatározóit is, mi több, közönyös az „elidegenült forma” minden, a már az ifjú Marx által jelzett sajátosságaival szemben is.

Tekintsünk el azonban a társadalmi-gazdasági formától: ez esetben a szubjektum szubsztancialitása vonatkozásként valóban létezik: a csak társadalmi-természeti dimenzióban megjelenített, a magát munkája révén a természetből kiküzdő, munkaeszközeivel a tárgyi világot gyakorlatilag létrehozó szubjektum szubsztancialis, s ha úgy tetszik, „vaskos”. Mindez azonban nem a *Kéziratok* antropológiai tévelygése, amit el kellene vetnünk azért, mert a filozófiai antropológia ezt a vonatkozást abszolutizálta, túlhajtotta. Amilyen hibás a magát a természettel aktívan szembehelyező, „az egész természetet újjátermelő” társadalmat általánosságban egyetlen szubjektumnak tekinteni, olyannyira korlátozott az az álláspont is (a jelzett fonákjaként), amely az ember anyagi értelemben vett egyetemességének tendenciáját kétségbe vonja. A szubjektum teljes szubsztancialitása csak az előtörténet lezárulásával, a közösségi gazdasági forma kibontakozásával realizálódhat, amikor majd a szabad, tudatos, egyetemes közösségi forma összhangba kerül az anyagi tartalom mindig is (habár az előtörténetben csak a maga elvontságában létező) szabad karakterisztikaival, ha majd ez a forma lehetővé teszi mindannak felszámolását, ami a tartalom e vonásait korlátozta, visszajára is fordította, amennyiben a termelő-erőket sokszorososan is „romboló erőkké” változtatta.

Forduljunk egy pillanatra a tárgy felé: a *Kéziratban* „a *Gegenstand* terminusa szenzualista módon nyert értelmezést. Itt (*A tőkérről* van szó. – *M. M.*) nem más, mint egy fantom, a struktúra egy jellegének megnyilvánulása.” Leszögezi, hogy „Az áruk dologisága társadalmi dologiság, az ő objektivitásuk, az érték objektivitása. Marx másutt azt mondja, hogy fantomszerű objektivitásuk van. Ez az objektivitás nem létezik másként, mint egy társadalmi egység, az emberi munka kifejezése” . . . „ami egy dolog formáját ölti fel, az nem a munka, mint egy szubjektum aktivitása, az a *munka társadalmi jellege*. És az *emberi munka*, amiről itt szó van, nem egy konstituáló szubjektivitás munkája.” (Id. mű, 134. o.) Rancière a társadalmiságot csak egy alakjában fogja fel, öntudatlanul is kizárva a társadalmi-természeti dimenziót, csak „társadalmi-gazdaságiként”. Ha azonban antropológiai fikcióként veti el Marx korai tárgy-kategóriáját, mint érzéket s aktív forrását a „szubjektum” érzéki tárgyiasulása formájában, akkor ez azt jelenti, hogy nem tartja az árut pl. kenyérnek, csak az egyenlő átlagmunka meghatározott kvantumának. Az áru többé nem érzéki-érzékfeletti, az érzéket kiszorítja a munka társadalmi jellege (amit Rancière természetesen csak mint egyenlő átlagmunkát ismer) és a termék társadalmi jellege (amit persze csak annak dologi tulajdonságaként tudatosít). De hát ebben a kísérteties érzékfeletti fantomvilágban nem is kell kenyér vagy esztergpad stb. csak mint önmaguk leendő árai s még így sincs szükség rájuk, hiszen nincsenek termelők, nincs összmunkás, amely a termékben tárgyiasulna, amely vásárolhatna és ehetne. A szubjektum, a termelés szereplője az érett Marxnál állítólag csak mint hordozó szerepel, ahogyan az objektum is; az állítólagos korai antropológikus dimenzió (alany, aktus, tárgy) helyébe a termelés szereplője mint hordozó, a folyamat, valamint az érzéki-érzékfeletti dolog, mint szintén hordozó lépett. (163. o.) (Ne zavarjon bennünket az hogy Rancière itt egy mozzanatként hajlandó már a tárgyat mint érzéket is elismerni, ez is egyike azon számos önellentmondásának, amelybe az „alapelv elégtelensége” hajszolja.) Mert hiszen ha a tárgy érzéki is, akkor objektivitása nem lehet csak az értéké, a konkrét minőségétől való absztrakció során létesülő általában vett munkáé, akkor „konstituálásában” bizonyára valamilyen szerepe volt a természeti anyagnak és az őt formaváltoztatott hasznos munkának, a munkásnak, mint érzékileg is tárgyiasulónak. Összefoglaló értékelése szerint „A szubjektum nem más, mint a gazdasági objektivitást konstituáló termelési viszonyok hordozója.” A korai „vaskos” szubjektum helyébe az a minden szubsztancialitását elveszített „szubjektum” lépett, „amely nem őrzött meg mást, mint egy hordozó vékonyka (mince) realitását”. (Uo. 163–164. o.) Még az sem igazolná ezt a konstrukciót, habár valószínűbbé tenné, ha a termelési viszonyoknak kezük, lábuk, agyuk stb. volna s így elvégezhetnék a természetelsajátítást. Azt, hogy a gazdaságinak ez a fajta felfogása teljesen kiüresíti az anyagi tartalmat, mutatja, hogy Rancière szerint általában összekeverik azt, amit „. . . Marx *anyagi alapoknak* nevez (dolgok, amelyek a hordozó funkcióját gyakorolják) és a szociális determinációkat. Ez utóbbiak a termelés anyagi elemeinek természeti *tulajdonságaivá* válnak.” (Uo. 190. o.) De hát hogyan is lehet valamit önmagával összekeverni; hiszen egy és ugyanazon meghatározottság a tárgy mint hordozó és a tárgy mint társadalmilag (pontosabban társadalmi-gazdaságilag) determinált. A tárgy azonban csak

akkor lehet hordozó, ha *más is*, mint hordozó, a társadalmi-gazdasági determináció csak akkor nem elméleti fikció, ha egy társadalmi-természeti formameghatározottság magasabb típusú formameghatározója. A tőke nem lehet a tőkeviszony egyik tagja, ha pl. nem egyben a munka megvalósulásának anyagi feltétele is (a többi közt), hiszen csak ilyenként lehet egyik hordozója az eleven munkát uraló múlt munka gazdasági viszonyának. Ám ha az anyagi dimenzió megszűnik a merőben „hordozó” funkcióban – s így pl. az eszköz többé nem a természet ellen fordított hatalmi szerv is –, akkor a gazdaságilag formameghatározott tárgy helyett itt áll előttünk a merő forma, az anyagtalán hordozó s így a nem-hordozó. Az anyagi szféra kiürítése a forma megszüntetésébe csap át ebben a kísérteties, eldologiasult, az árutermelők fantomvilágát a maximális fantomszerűséggé felfokozó árnyékvilágban, ahol nincs test, ami árnyékot vehetne, csak testetlen árnyék... nincs többé fakutya, amely vigyorgna, hiszen a fakutya már eltűnt s csak vigyora lebeg a levegőben (hogy Lewis Carroll *Alice in Wonderland* c. mélyértelmű regényének egy képére utaljunk).

S ha Rancière azonosul Althusser alaptételével: „a termelési viszonyok radikálisan idegenek a szubjektum és az objektum teréhez képest, ahol csak hordozókat találhatunk”, akkor eszerint nincs ennek magántermelők, bérmunkások, tőkésék, nincs elidegenedés révén általánosuló magánmunka, bérmunka, nincs tőkés módon termelt áruvilág – egyszóval – a többi közt –, nincs termelési viszony mint formameghatározó. Ahogyan a filozófiai antropológiában és az öntudatlanul a nyomában haladó közgazdasági koncepcióban az anyagi tartalom kettőződik meg, úgy ebben az irányzatban a gazdasági formára hárul az a feladat, hogy magát kétszeresen tételezze s mindkét koncepció eredménye egyaránt az, hogy az elméleti légüres teret jelzik.

Amíg ez a légüres tér fennmarad, nem rekonstruálható az az elméleti keret, amelyen belül a tőkés, az árutermelői forma visszajáráfordultként határozódhat meg. Hiába elemzi pl. Rancière a visszajárárdulás problematizálását a tőkés termelési módon belül, ahol is a látható mozgás fonák formája a belső, a felszínen ellepleződő valóságos mozgásnak, nem tudatosíthatja, hogy maga a belső összefüggés, a tőlak, a munkaidő általi érték meghatározás és az értéktöbblet maga is visszajárárdult alakzat a közösségi termelési szervezethez való viszonyában, ahol többé nem esik ketté a belső és a külső, a rejtett és a látható: az „egyszerű, átlátszó viszonyok” itt sem válnak a kutatás, a megítélés vezérfonalává. Rancière „nem érzi magát rosszul” e kétszeresen is visszajárárdult világban, antropológiai tévelygésként utasítja vissza a Marxnál már közösségi gazdasági formában elgondolt, megszüntetve-megőrzött hegeli tételt: „önmagánál lenni a más létben” igazságát.

E ponton is, másutt is Rancière *A tőke* ellen is fordul, hiszen lépten-nyomon azzal szembesül, hogy Marx korai koncepciója itt is jelen van. Idéznünk kell az inkriminált marxi tételt és Rancière kritikáját ahhoz, hogy bizonyítsuk: nem Althusser egyszerű tévedése, a megvetett-lenézett filozófiai antropológia restaurálása, hanem olyan szükségzerű tendencia, amely elkerülhetetlenül következik az anyagi tartalom és a gazdasági forma téves felfogásából.

Rancière idézi Marxot: „Az a mód azonban, ahogyan az értéktöbblet a profitrátán keresztül a profit formájává alakul át, csak továbbfejlődése az alany és a tárgy azon felcserélődésének, amely már a termelési folyamat során megtörtént. Már itt láttuk, hogy a munka valamennyi alanyi termelőereje mint a tőke termelőereje jelenik meg.

Az egyik oldalon az érték, a múltbeli munka, amely az eleven munkán uralkodik, a tőkésben megszemélyesül; a másik oldalon fordítva, a munkás úgy jelenik meg, mint pusztán tárgyiasult munkakerő, mint áru. (Marx: *A tőke*. Harmadik könyv. MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 73. o.)

Rancière bírálata pedig így hangzik: „A tőkés termelési folyamat formáinak fejlődése, a rá jellemző visszajárárdulással ilymódon a szubjektum-objektum eredeti visszajárárdulásának fejlődése volna. Ha ez a séma koherens, egész bizonyításunk megsemmisül. A valóságban azonban nem koherens. Ami a valóságban megfelel az eleven munka áruvá való átalakulásának, az a múlt munka *tőkénévé* és nem tőkésé váló átalakulása.” (Uo. 196. o.)

Marxnál azonban nem árurol van szó, hanem értékről. Különbösen is: az eleven munka nem változik áruvá, ha nincs természeti anyag, amelyben anyagiulhatna. S még ez esetben sem az önmagában vett eleven munka az áru forrása, hanem a magánjellegű munka. A tőke sem egyszerűen múlt munka, így minden viszonyjellege kihuny. Marx nemcsak itt, másutt is – ez elkerülhetette Rancière figyelmét – a tőkét olyan értéként határozta meg, amely az értéket teremtő erőt kiszípolozza s ilyenként sajátos, a termelési folyamat egészét uraló szubjektum és tevékenységforma is. Rancière az eleven és a múlt munka közömbös kivüллítésében szünteti meg az értékteremtő erő és érték termelési viszonyát, közvet-

lenül azért, mert az alany-tárgy felcserélődését csak mint „antropológiai okságot” értelmezi – hiszen a viszonyok nem az alany-tárgy stb. formameghatározói –, az eldologiasulást-megszemélyesülést pedig (itt sajnos nem részletezhető módon) a formák és a viszonyok árnyékvilága privátszférájába utalja. Hogyan fest azonban Rancière továbbfejlesztett sémája? „A munkaerővel szemben a Tőke áll és nem egy személy (a tőkés). Éppígy a tőkessel szemben egy másik szubjektum áll, a munkás és nem egy dolog. A szubjektum-objektum visszajárfordulásának nincs itt többé helye.” (Uo. 196. o.)

Ez esetben azonban nincs itt többé helye a marxizmusnak sem, hiszen ennek minden társadalom-filozófiai kategóriáját áthatja az a – csak a gazdasági forma kibontakoztatása révén érvényesülő – felhívás, hogy fel kell számolni azt a viszonyrendszert, amelyben a munka megvalósulásának feltételei megszemélyesült dologként lépnek szembe azzal a közvetlen termelővel, aki a többletmunka tárgyiasításának eszköze, dolog és ilyenként elvont, mert tárgyi lététől elválasztott szubjektivitás. Rancière visszaveszi azt az imperatívuszot is, amely szintén áthatja az egész marxi művet, „A zsidókérdés”-től kezdve mindvégig, amely az egyesült termelők uralmának kivívását követeli termelésük társadalmi összefüggése felett, s ezáltal a talpára állt termék hatalmának megtörését. Azzal, hogy Rancière megtagadja a visszajárfordulást – és meg kell tagadnia, ha már egyszer a viszonyokat mint a szubjektum-objektum terétől, egy szélesebb értelemben az általa így nem is általánosított anyagi tartalomtól teljesen idegennek deklarálja –, restaurálja azt a durva és implicate apologetikus naturalizmust, amely a szubjektumot általában s így adott esetben a munkást „vaskos szubsztancialitással” ruházza fel. Elérkeztünk tehát a testetlen árnyékvilágtól a filozófiai antropológia jól ismert világába, ahol a szubjektumra és az objektumra a termelési viszonyoknak még az árnyéka sem vetül.

Mellékesen: az eltüntetett szubjektum jogait az elméletben ismét vindikáló kísérlet – Lucien Sève-nek Althusser felett gyakorolt bírálatáról és álláspontjáról van szó – újra visszaesett a nem formameghatározókként felfogott viszonyok, az „emberi viszonyok” Althusserék által egyes elemekben jogosan bírált pozíciójába.

A fenti megjegyzésekkel – amelyek természetesen korántsem helyettesíthetik a beható elemzést – egyben talán azt is sikerült jelezni, hogy a marxi mű újabb marxista igényű filozófiai értelmezéséből sem indulhatunk ki a formaproblémák körvonalazásához. (Az althusseri koncepcióra majd ott térünk ki, ahol Charles Bettelheim munkásságával behatolt a politikai gazdaságtanba.)

³ „Marx ... a munkának abból a jelentőségéből indul ki, amelyre ez mint az emberi társadalom konstitutív eleme tesz szert, abból az elemből, amelynek a fejlődése végső fokon meghatározza a társadalom fejlődését. Értékelvében így megragadja azt a tényezőt, amelynek minősége és mennyisége, szervezete és produktív energiája okságilag kontrollálja a társadalmi életet. Az alapvető gazdasági eszme közvetkezésképpen azonos a materialista történelemfelfogás alapvető eszméjével.” (*Karl Marx and the Close of his System*, by Eugen von Böhm-Bawerk and Böhm Bawerks Criticism of Marx by Rudolf Hilferding, Edited by Paul M. Sweezy, Augustus M. Kelley, New York 1949, 133. o.)

⁴ Itt Hilferding nem tesz különbséget az egyéni akarattól független objektív törvények és a törvények mint vakon ható „természeti” törvények közt, s ez a továbbiakban jelentőssé válik.

⁵ David Ricardo: *A politikai gazdaságtan és az adózás alapevei*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1954, 61. o.

⁶ „A *Gazdasági-filozófiai kéziratok*-ban Marx a 'munka' fogalmát gyakran egészen speciális jelentésben használja. Ilyenkor 'munkán' nem – mint a későbbi években – az ember produktív tevékenységét általában véve érti, hanem az ember termelőtevékenységét egy olyan társadalmi állapotban, amely a magántulajdonon, a nem önkéntes munkamegosztáson és a cserén alapszik.” Tuchscheerer szerint a munka társadalmi formája a munka fogalmának szűk értelmű használata s e vélt szűkösséget számára az sem tájítja ki, hogy ő maga is utal a munka közösségi formájára.

„Egyébként ezekben a kéziratokban a 'munka' fogalma a Marx által később használt értelemben is előfordul. Ez feljogosít bennünket arra, hogy ezt a fogalmat vizsgálatunkban a Marx által később általánosan alkalmazott és ma már közkeletű értelemben használjuk, kirekesztve ezt az *irritáló terminológiai kétértelműséget* (az én kiemelésem – M. M.), amely ehhez a fogalomhoz Marx korai műveiben tapad. Amennyiben Marxnál e fogalom szűkebb értelméről, tehát a munka specifikus társadalmi formájának a jellemzéséről van szó, amelyet a magántulajdon társadalmában ölt, Marxhoz hasonlóan 'elidegenült munkáról', illetve 'bérmunkáról' beszélünk majd.” (Tuchscheerer, id. mű, 177–178. o.) Itt, ahol a fogalmak felcserélődésében az új társadalmi-gazdasági dimenzió kibontása mint „szűkösség” jelenik meg, ahol az aktív oldal társadalmi formameghatározottsága, a különböző

típusú termelési viszonyok sajátos bentléte ebben az aktív oldalban, ez a forradalmian új elméleti vívmány mint *irritáló terminológiai kétértelműség* nyer jellemzést, egy egész korszak elméleti tudatának lényeges vonása körvonalazódik.

⁷Marx: Értéktöbblet-elméletek. 3. MEM 26/III. Kossuth, Bp. 197. 214–215. o.

⁸„Marx legnagyobb lépése munkaérték-elmélete kidolgozásában, hogy az *árunak* mint használati értéknek és értéknek a dialektikus egysége képzetétől továbballad az árutermelő munkának, mint a konkrét, magán (különös) a használati értéket létesítő és az absztrakt (társadalmi) értékteremtő munka dialektikus egységéhez.” (V. Sz. Vigodszkij: *Ekonomicszeszkoje obosznovanyije tyeorii naucsnovo kommunizma*. Moszkva 1975, 78. o.) S ha itt Vigodszkij visszaul a *Kéziratokra*: Marx már ott is továbballadt a terméknek a munkástól való elidegenedésétől (a tőkés társadalomban) magának a munkának az elidegenedéséhez, – akkor itt ismét az alapok tisztázatlanságára derül fény. A terméket mint tőkét termelő munka kategóriáját ugyanis lehet elmélyíteni „magának a munkának” az elidegenedéséhez, hiszen ez lehet nem-tőkés árutermelői munka is. Továbbá – a fent jelzetteknek megfelelően – az ifjú Marx kezdettől fogva egy gazdaságilag specifikusan formált tevékenység relatíve nyugvó létmódjaként ragadta meg a terméket mint formameghatározottat. Vigodszkij (és mások) álláspontja annyiban hiányos, amennyiben előfeltevés nélküli kezdetként fogja fel az áruformát s vele az egész munkaérték-elméletet.

⁹Hasonlóképpen foglal állást Vigodszkij “Die Geschichte einer grossen Entdeckung” (*Die Wirtschaft*, Berlin 1965) c. művében, ahol szintén a nyugvó forma kettősségének felismeréséből vezeti le az árutermelő munka kettős jellegének felfedezését. Így válik szükségszerűen az elvont munka valami közvetlenné, első adottsággá s így zárul le az út a munka (nem is szólva az anyagi tartalom egésze) általában vett társadalmi formájának felismerése előtt.

¹⁰MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 505. o. Engels álláspontja „A nemzetgazdaságtan bírálataának vázlatá”-ban.

¹¹Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest 1970, 130–131 o. (= Gfk.)

¹²MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 48. o.

¹³Gfk. 129. o.

¹⁴Erdős Péter: *Bér, profit, adóztatás*. Tanulmányok a kapitalizmus politikai gazdaságtanának vitatott kérdéseiről. Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest 1976, 84–85. o.

REFORM VAGY FORRADALOM

Hegel politikai álláspontjának kérdéséhez

C Z I R J Á K J Ó Z S E F

„Olyan bevett vulgáris frázisokkal, mint optimizmus, versus pesszimizmus, Goethe és Hegel kérdésfeltevésének még csak a közelébe sem jutunk”¹

(Lukács György)

A KÉRDÉS TÖRTÉNETE ÉS A MEGOLDÁSOK

A hegeli filozófia és a politikai álláspont értelmezése és értékelése, éppúgy Hegel személyes magatartása – mint közismert – már életében éles viták tárgya volt. A klasszikus német filozófia jelentős képviselőinek kölcsönös kritikája a filozófia immanens vitájaként a kor természetes jelensége ugyan, de már ekkor is megmutatkozott, hogy az eltérő valóságértelmezés a háttérnek, a politikai álláspontok különbözőségének tudatos érvényesítését is jelentette. A következetesség értelmében főként Hegel esetében beszélhetünk politikai gondolkodóról, aki a tulajdonképpeni közismert botránykövet majd csak *A jogfilozófia alapvonalainak* megjelenítésével szolgáltatja. A filozófiatörténeti munkák általában különösen nagy álláspontváltozásnak tüntetik fel a jogfilozófiát, hiszen az ifjú Hegel korai, „forradalmi” korszakának kiemelése általánosan elfogadottnak számít. E kontraszt keletkezését segíti az is, hogy a szakirodalom kevés súlyt helyez Hegel korai politikai írásaira, főként a württembergi viszonyokkal foglalkozó, tehát konkrét politikai tárgyú recenzióinak elemzésére, továbbá berlini egyetemi tevékenységének részleteire, illetve a korabeli német és külföldi (angol, francia) napi eseményekre való reagálásaira és ezek körülményeire. Azt találjuk, hogy a szerzők többnyire megelégszenek az illusztráló idézetekkel. Így természetesen megmarad a forradalmi korszak és a reakciós apologetika időszakának ellentéte, mely a Hegel-értelmezés témakörében különféle álláspontok alátámasztására szolgál, illetve különféle megoldási kísérletekre nyújt lehetőséget.

Miként lehetségesek nagy eltérések, sőt ellentétek a megoldási kísérletekben? Hiszen a történelmi *eredmények* alapképlete ma már egyértelmű és mégiscsak zavaró, hogy Marx egykor a Hegel körüli vitában nyíltan Hegel tanítványának vallja magát, Lenin lehetségesnek látja, hogy materialista módon olvassuk Hegelt, Engels pedig egyenesen úgy fogalmazott, hogy „a németeknek vagy el kell vetniük nagy filozófusaikat, vagy pedig el kell fogadniuk a kommunizmust”.² A filozófiatörténeti „megoldások” azonban ettől még nem zavartatják meg magukat. Egyrészt azt látjuk, hogy a „fiatal” és az „idős” Hegel képletén könnyen illusztrálva lehet fenntartani az idealizmus és dialektika, az elv és a módszer ellentétes hatását egyazon szerzőnél, holott a hegeli „álláspontváltozás” tényleges magyarázatához konkrét történeti vizsgálódásra lenne szükség. Másrészt, ha a Hegel-értelmezés e kettőssége nem látszik tarthatónak, akkor vagy visszaesésről szokás beszélni,

¹ Lukács György: A haladás ellentmondásai és az irodalom. *Kritika*, 1974/12, 16. o.

² MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 439. o.

vagy tagadják az egyik korszak jellegének dominanciáját, főként persze az ifjúkori periódus radikális színezetét. De céltől és állásponttól függően jó alkalom lehet ugyanez a kettősség a jakobinus diktatúrától való visszariadásra és a Philisterzopfra való hivatkozásra, Hegelt beletörődőnek—megalkuvónak mutatva, vagy éppen ellenkezőleg gyakran látnak a szerzők lehetőséget arra is, hogy a hegeli öltözetet belül, tehát lényegénél fogva „vörösen béleltek” (E. Bloch) mutassák. Megjegyezzük, hogy a példaként idézett Bloch esetében nem arról van szó, hogy a marxizmus ellen kívánja azt jelezni, hogy Hegeltől el lehet jutni a marxizmushoz. Ehhez persze a mente kifordítására van szükség, amelynek „hogyanja” szintén értelmezési feladat, de amely tehát mindenképpen csak Hegel *korlátai* ellenében, tehát a mente kiforgatásával-kifordításával, azaz a „német plundra” leküzdésével tényszerű, történetileg konkrét kibontásával lehetséges. Ha azonban éppen ezt hagyjuk a háttérben, a filozófiatörténeti kontinuitás feldolgozatlanságával is, akkor jelentősen változtatunk a marxizmusnak éppen politikai lényegén, és félő, hogy egyfajta rövidrezárással fontos tartalmi mozzanatok is háttérbe kerülhetnek.

A jelzett Hegel-értelmezési módoknál ugyanis változatlanul probléma marad, hogy Engels Liebknecht-nél is visszautasítja Hegelnek „poroszként” való jellemzését, az, hogy szinte értelmi mércéül szolgált nála, ha valaki — mint pl. Bakunyin — mégiscsak érti Hegelt. Ezért feltétlenül értelmezendő tehát a politikai álláspont összefüggéséből is az a hozzáállás, amit a Hegelt kritizáló Marx úgy jelzett és értékelt Hegelnél, hogy „... a kritika összes elemei rejtett és sokszor már a hegeli álláspontot messze túlszárnyaló módon előkészítve és kidolgozva benne vannak”.³ Ezért mutathatta ki bizonyító erővel egyik filozófiai munka, hogy: „A dialektikus módszer és az eszme tartalma nem állítható szembe egymással, nincs is rá szükség ahhoz, hogy a hegeli filozófiát a marxizmus előfutárának tekinthessük”.⁴ Annak a kérdésnek a tisztázásához tehát, hogy filozófiája elméleti súlyával és konkrét álláspontját „messze túlszárnyaló” jellegével, annak gyakorlatra válthatóságával Hegel mennyire volt tisztában, ahhoz — úgy véljük — politikai platformjának elemzésével is hozzájárulhatunk. Bár kétségtelen, hogy azt a kérdést, „hogyan az ez idő szerinti empirikus jelen hogyan jut ki meghasonlottságából, hogy hogyan alakítja magát, azt neki kell átengednünk és (ez) nem közvetlenül gyakorlati dolga és ügye a filozófiának” — írja Hegel a vallásfilozófia lezárásaként, mégpedig éppen abban a gondolatmenetben, amelyben megállapítja, hogy az elpusztulásról is szólni kellene, mert hiszen bármilyen rosszul is hangzik, ez a dolog a valóságban létezik. „Ezt a rossz kicsengést számunkra (akik követték Hegel gondolatmenetét — Cz. J.) a filozófiai megismerés feloldotta...”.⁵, vagyis mint természetesen tudta bemutatni. Ezért a továbbiakban a hegeli filozófiai elmélet átválthatóságának a nem „közvetlenül” gyakorlatra való átváltási példájaként Hegel politikai álláspontját vesszük szemügyre. Véleményünket általánosságban előrebocsátva megjegyezzük: önmaga feladatát Hegel abban látta, hogy megragadja a kor valóságos mozgását és megfogalmazza az ennek megfelelő és így e mozgást segítő magatartást. A valósággal, azaz a szerinte valóságos lehetőségekkel való „kibékülésről”, nem pedig megalkuvásról beszélhetünk, bár — mint erre majd kitérünk — egyfajta távlatnélküliség, illetve a tényleg valós alternatíva meg nem értése Hegelnél tény, de amely

³ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, Budapest 1970, 104. o.

⁴ Vas Ida: *Munka és logika*. Akadémiai, Budapest 1977, 143. o.

⁵ Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. II, Suhrkamp, 1969, 344. o.

nála mégsem jelentette a fennállóba való belenyugvást, még kevésbé annak apológiáját. „Ezért – írja Lukács György – haladó a megbékélésnek ez a specifikus formája.”⁶ Hegel nagysága és korlátja éppen abban rejlik, hogy problémáját egy több alternatívát „mutató” korból fogalmazza meg, de ahogy az túlhalad önmagán, ill. egy állapotán, úgy mutatja meg értékelőjének korlátait is. A változás gyorsasága és ezzel a Hegelen való túllépés igénye, mely tanítványainál éppen politikai vonatkozásban már Hegel életében tudatosult (pl. Gans), eme történelmi helyzetből nyerheti megértését.

A MEGBÉKÉLÉS SPECIFIKUS PROBLÉMÁJA

Beszélhetünk-e specifikumról? Van-e a klasszikus német filozófián belül sajátossága a hegeli politikai álláspontnak? Ismét a *Jogfilozófia* felől nézve a kérdéskört, azt látjuk, hogy ma már szubjektíve nem vádolják ugyan Hegelt sem karrierizmussal, sem reakciós jelleggel, de álláspontját ma sem vezetik le, csak megfeleltetik egy kialakult helyzetnek. Persze nem arról van szó, hogy a kor hegeli értelmezését kívánjuk elfogadtatni, de álláspontját, annak kialakulását, buktatóit végigkövetni tanulságos lehet, esetleg éppen saját korproblémáink filozófiai-politikai megközelítésének helyes kialakításában is.

A „levezetés” ma sem elvégzett feladat, hiszen még Piontkovszkij is így vonja meg a mérleget: „Hegel első 1798-ban megjelent munkája Card francia ügyvéd – a berni arisztokrácia ellen irányuló – politikai pamflettjének fordítása volt, amelyet Hegel saját kommentárjaival látott el. Hegel utolsó műve az angliai választójogi reformról írt, 1831-ben megjelent cikke volt. Ebben az angol arisztokrácia politikai privilégiumait védelmezte.”⁷ Később pedig így folytatja: „Az a körülmény, hogy a jogfilozófiában Hegel lemondott annak a kérdésnek a vizsgálatáról, miként válik a korábbi jog ésszerűtlenné, és milyen jognak kell a helyébe lépnie, politikai motívumainak volt a következménye. Ebben Hegelnek a fennálló reakciós rendszerrel való megbékélése jutott kifejezésre.”⁸

Az, hogy Hegel tényleges politikai álláspontja mint meggyőződés, bár téves, de mégis mint elméleti vizsgálódás eredményeként is létrejöhett, az érintőlegesen is csak ritkán merül fel. Ez pedig oda vezethet, hogy: „Hegelt egyrésztől osztálymeghatározott ismeretelméleti korlátaira visszavezetni és másrészt túlzó követelésekkel fellépni vele szemben azt jelentené, hogy pozitív eredményeit szem elől tévesztjük.”⁹ Közismert ugyanis, hogy a jogfilozófia *megfogalmazása* rákényszerített volt. De vajon egy olyan „ideológus”, mint Hegel, lényegileg nem éppen véleményével fejezi-e ki osztályálláspontját? Ez utóbbi ugyanis Hegelt éppen nem korlátozza következtetéseiben, mert különben konkrét esetben valóban csak így fogalmazhatnánk: „Hegel a Reform Bill ellen foglal állást, az esetleges *angliai forradalomtól való félelme* odasodorja, hogy az angol arisztokrácia politikai pozícióinak védelmezőjévé válik, noha világosan látja a privilégiumnak történelmi túl-

⁶ Lukács György, i. m. uo.

⁷ Piontkovszkij: *Hegel állam- és jogbölcselete és büntetőjogi elmélete*. Akadémiai, Budapest 1972, 17. o.

⁸ Uo. 76. o.

⁹ G. Bartsch: Hegel und die bürgerliche Revolution. *Hegel-Jahrbuch 1972*. Meisenheim am Glan, 156. o.

haladottságát.”¹⁰ Ez a következtetés egyszerűen nem felel meg a tényeknek, de így nézve persze már nem csodálkozhatunk azon, hogy Hegel berlini tevékenysége mint „ellen-méreg”¹¹ szerepel, főként persze a diákság eszméivel szemben.

Noha Piontkovszkij kitűnő kézikönyvének témáját nem is kifejezetten Hegel politikai állásfoglalásának kérdése képezi, mégis azért idéztük, mert szinte összefoglalja azokat a nehézségeket, melyek témánk tárgyában felmerülnek. Amennyiben ugyanis az előszavak, bevezetők, általános korrajzok és jellemzések sok találó megfogalmazásuk ellenére sem mérvadóak „részkérdésekben”, mégis mivel céljuknak megfelelően az olvasóban azt a benyomást keltik, hogy lényegi összefoglalások, ezért más szempontból nézve egyben gyakran dezorientálják is az olvasót. Szándékunk, hogy egy úgynevezett „részkérdésben” egy értelmezést végigvigyünk, megérteni kívánva ezzel a hegeli gondolkodás politikai sajátosságát – korlátait is ideértve. A téma lényegét tekintve pedig elmélet és politikai gyakorlat összefüggését érinti.

Már Hegel egész pályaválasztása, a házitanítószkodás arra utal, mint ezt levelezése és a Card-levelek fordítása és kommentálása is bizonyítja, hogy Hegel a valóságra és a valóság megváltoztatásának lehetőségére irányítja a figyelmet. Szinte összegezően írja, hogy „Németország számára elérkezett az idő, hogy ami igaz, az kinyilatkoztassék . . .”¹² Saját önképzésének eredményét és célját fogalmazza meg a következőképpen: „Tudományos felkészülésemben, melyben az emberek alárendelt szükségleteiből indultam ki, a tudományig kellett eljutnom, és az ifjúkori ideálnak egyúttal egy rendszer reflexióformájává kellett változnia; most, miközben még ezzel foglalkozom, azt kérdezem magamtól, hogy milyen visszaút létezik az emberek életébe való beavatkozásra.”¹³ Bizik abban, hogy a századforduló idején „Azon eszmék elterjedésével, hogy valami milyen legyen, a nyugodt ember közömbössége, hogy mindent úgy vegyen, ahogy van, el fog tűnni.”¹⁴

Hegel jól látja azokat a nehézségeket, melyekkel a tudatosításnak szembe kell néznie. Ez különösen levelezéséből derül ki nyilvánvalóan. Korai gondolkodását nyomon követve egyértelmű, hogy a valóság megváltoztatását nem pusztá kellésként értelmezte és még csak nem is csupán szellemi forradalomra gondolt. Amikor pedig Hegel gyakorlati feladatként a gondolkodásra igyekszik hatni, akkor „a való élet csiráihoz” kapcsolódik, egy határozott realitást vesz figyelembe, mivel „a német nép való életének csírája eddig csak koponyájában burjánzott”.¹⁵ Marx a magy Hegel-bírálatában a 40-es(!) években mutat rá a hegeli felfogás „kritikátlan pozitívizmusára”, „képtelen szinkretizmusára” és annak tarthatatlanságára, mintegy „csak” követve a német élet valóságának Hegelen végrehajtott kritikáját. De ugyancsak klasszikusainktól tudjuk, hogy a forradalmi mozgalom a szellem forradalmával indul, ez készíti elő és csak a közvetlenül forradalmi időszakokban kell és lehet a hangsúlyt áthelyezni a kritika fegyveréről a fegyverek kritikájára. Az azonosság filozófiájában azonban szerintünk Hegel *csak azon* gondolat valóságra törését kívánta objektíve is elősegíteni, melynek ott és akkor volt gondolatra törő valóságpárja. A polgári

¹⁰ Piontkovszkij, i. m. 38. o. (Kiemelés tőlem – Cz. J.)

¹¹ Uo. 36. o.

¹² *Briefe von und an Hegel*. I, (A továbbiakban: *Briefe . . .*) Hrsg.: Hoffmeister, Hamburg 1952, 95. o.

¹³ *Briefe . . .* 59–60. o.

¹⁴ Uo. 24. o.

¹⁵ MEM 1, 383. o.

társadalom érvényrejtését Hegel szükségszerű és reálisan elérhető feladatnak látja, ezért nala ez a meghatározó mozzanat, ezért vállalja ezt minden német következményével mint megvalósítandót, de korántsem volt mindegy számára, hogy milyenként valósulnak meg a polgári célok Németországban.

A fejletlen társadalmi állapotok miatt a megoldások kiagyálása helyett az embereknek Marx szerint is még „csak számot kell adni maguknak arról, ami szemük előtt játszódik, es annak szócsövévé kell válniok”¹⁶. Hegel saját reményei ellenében is látja, hogy a társadalmi problémák polgári megoldása nem megoldás. Ezért reménykedik a maga korperatív elképzelésének az érdekellentéteket áthidaló jellegében. (Stand contra Klasse!) Racionalizmusa mégis illúziókba viszi, főként, mert látja az angol és francia fejlődés visszasságait, melyek absztrakt (francia), illetve félmegoldásos (angol) jellegükből erednek. A korszak általánosan szokásos érvelésével szemben Hegel felismeri azt is, hogy talán a jakobinus diktatúrát sem a plebejusok rablásvágya okozta. Ebből azonban nem következik, hogy a jakobinizmust megoldásnak tartaná. A német megoldás pedig csak eszközeivel együtt merülhetett fel reálisan. Hegel szerint nem szabad a változtatásba belevagni, ha bizonytalan az eredmény. A német erőviszonyok és lehetőségek vonatkozásában a jelenhez kötődés mint kiindulási bázis egyben Hegel realizmusigényét is mutatja. A hegeli tévedés elméleti alapjait illetően kétségtelen, hogy Hegel a valóság mozgathatóságát ugyancsak mint a gondolati folyamathoz hasonlóan irányíthatót értelmezte, amely mozgatható, ha már ismerjük mozgását. „Ez a gondolkodás számára imponáló ugyan, de téves, . . . mert a kritizáló gyakorlat esztét nem engedi jogaihoz jutni” – írja G. Irrlitz. A hegeli álláspont forradalomnélkülisége valójában az ész és a tárgyi gyakorlat tulajdonképpeni viszonyának megoldatlanságát mutatja, mely csak „(a politikai ellentétek reális harcával szembeállított magatartás értelmében) hangsúlyozottan forradalomellenes . . .”¹⁷

Az óhajtott, a gondolati valóság és a létező állapotnak ez az egyesítése a gondolati, tehát a megvalósíthatóként véltnek a javára a német viszonyok között még a 20-as évek után is haladó funkcióval bírt. Kétségtelen, hogy az egyesítés könnyen változtatható apológiává, de csak ha eltekintünk a valósággal való összevetéstől. Hegel azonban mindig az ellenkezőjét vallotta.

Elvileg, követelményszinten már Fichte is azon az állásponton van, hogy: „Tudni kell, hogy a kultúra mely meghatározott fokán áll az a társadalom, melynek tagjai vagyunk, melyik meghatározott fokot kell megtennie az adott időpontban, amelyben vagyunk, milyen eszközöket kell ennek érdekében igénybe vennie. Nos, mindenesetre minden konkrét tapasztalat előtt, az egyáltalában vett tapasztalat előfeltételével, észapról meg lehet adni (berechnen) az emberi nem menetét, körülbelül meg lehet adni az egyes fokokat, melyeket át kell lépnie, hogy a fejlődés egy adott fokához jusson, de azt a fokot megadni, amelyen egy adott időpontban valóban áll (az emberiség), pusztá északokból éppenséggel lehetetlen, ehhez a tapasztalatot kell megkérdezni. A megelőző kor eseményeit kell, de egy filozófiailag megtisztult látásmóddal kikutatni, magunk körül kell körülnézni és a kortársakat kell megfigyelni. Ez az utolsó része a társadalom számára szükséges ismeretnek mindazonáltal csupán történeti.”¹⁸

¹⁶ MEM 4, Kossuth, Budapest 1959, 137. o.

¹⁷ *Hegels Politische Schriften*. Akademie Verlag, Berlin 1969, I.–II. o.

¹⁸ Fichte: Über die Bestimmung des Gelehrten. J. G. Fichte: *Über patriotische Erziehung*. Volk uns Wissen, Berlin 1960, 181. o.

A történelem periodizációja aztán jól mutatja, hogy milyen realitással helyezte el Fichte a jelent, annak kelléskjellegét állítva előtérbe. De gondolatmenete egyrészt világos, másrészt azért tartjuk itt indokoltnak Fichtét idézni, mivel radikalizmusa éppen politikai vonatkozásban is szinte Hegel ellentétét képviseli, mégis éppúgy osztja a német felvilágosodás általános alapállását, melynek célja Goethe szerint is az, hogy „... a képzettséget gyarapítani... hogy a szellem... képes maradjon ama nagy tette...”¹⁹, noha éppen Goethe kijelentése az „itt es ma a világtörténelem új korszaka kezdődik” mutatja az új korszaknak aktuálisként meglevő általános felismertségét. Erre az újra való szellemi felkészültség gyakorlati jelentőségét a legjobban a Mainzi Köztársaság története jelzi, amely persze egyben illusztrálja azt a feladatbeli különbséget is, amely egy város és az átalakítás országos nagyságrendje között mutatkozik. Főként, ha az eredmény tartóságára is gondolunk. Fichte éppen a francia forradalom védelmében írva fogalmazza meg, hogy „... erőszakos forradalmak megszüntetésére van egy biztos eszköz, de ez az egyetlen; a népet jogairól és kötelességeiről alaposan felvilágosítani”²⁰. Mivel pedig a feudális állásponttól nézve persze éppen ezekről a jogokról nem lehetett szó, ezért Fichte szerint szükséges a forradalom, de az eszközöket illetően ő úgy foglal állást, hogy „az ne határozzon meg, hanem az határoztassék meg az ész által, ... ne legyen más módon tevékeny mint azon norma alapján amit ez [az ész – Cz. J.] neki előír”²¹. Pedig a radikális Fichte éppen a francia forradalom védelmében érvelve, sőt annak igazolása közben jutott arra a következtetésre, hogy az emberiség „megtanulja, amit tudni szükséges. Nem azért, hogy a b b ó l tanulja meg, (hiszen) az egész világtörténelemben sohasem fogunk semmit sem találni, amit ne mi magunk helyeztünk volna abba, hanem hogy a valóságos körülmények megítélése révén az emberiség könnyebben fejlessze ki magából azt, ami önmagában rejlik...”²² Ennek jellege alapvetően az ésszerűségben van, mely Fichténél mégiscsak követelményjellegét kap, főként azután, hogy a történelmi gyakorlat fölé rendeli.

A fichtei álláspont más vizsgálódási szempontból is igen tanulságos, de éppen az elméleti-filozófiai és a politikai-gyakorlati álláspont összefüggésében érdemes még megnézni, hogy végül is a német viszonyok között milyen gyakorlati lehetőséget látott a radikális Fichte. „Mit akarok?” – kérdezi 1813-ban önmagától egyik fogalmazványában,²³ melyben (lásd a jegyzeteket) a cenzúra szempontját még figyelmen kívül hagyhatta és ezért politikai álláspontjának lényegébe enged bepillantást. Felismerve a körülmények történelmileg meghatározott jellegét egyik „fő gondolatnak” az alkotmányra való felkészítést látja²⁴ Fichte is. Ez pedig ugyancsak nehéz és fontos gyakorlati kérdés volt a

¹⁹ Goethe zu H. Luden am 13. Dezember 1813. *Goethes Gespräche mit Eckermann*. Lipcse é. n. 139. o.

²⁰ Fichte: Beiträge zur Berichtigung der Urteils des Publikums über die französische Revolution. *Philosophisches Erbe*. I, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1962, 29. o.

²¹ Uo. 33. o.

²² Uo. 29. o.

²³ Fichte: *Sämtliche Werke*. 7, Lipcse 1845, 546. o. „Was... will ich? Das Volk anfeuern... es versteht noch nichts von der Freiheit. – Die Grossen erschüttern? Diese wäre unpolitisch im gegenwärtigen Momente. Aber die Gebildeten, bis zur Idee der Freiheit Entwickelten auffordern, daß sie die Gelegenheit brauchen, zum um wenigstens theoretisch ihre Recht geltend zu machen und auf die Zukunft zu weisen.”

²⁴ Uo. 549. o.

szabadságból semmit sem értő nép esetében. E munka úgynevezett szellemi jellegét pedig éppen úgy nem lehet számonkérni, mint ahogy a francia felvilágosodástól sem lehet számonkérni, hogy csak tudatosít (hiszen éppen ez volt a *gyakorlati* feladat), és Németországban az a kérdés, hogy a felvilágosítás elvégezhető-e egyáltalán és főként hogyan, ha radikális akar lenni.

Úgy tűnik, Fichte közel jutott ahhoz, hogy átlássa radikalizmusának illuzórikus jellegét. Ehhez a történelmi helyzet, annak általa is említett történeti vizsgálata nagyban hozzásegítette. Hegelnél ugyanezen okokból szinte Fichte „visszalépésének” folytatását látjuk, főként berlini éveiben. Nála már csak ezért sem pusztá kellésről van szó, hanem „a kellés feloldásának”²⁵, a feloldás reális lehetőségének felismeréséről, amely feloldásnak persze megvannak a maga szükségszerű negatív következményei. De Hegel a negatívumokat velejároként „elfogadja”, mert a reális perspektíva érdekében csak a feloldás burzsoá tartalmát véve látja elkerülhetőnek az üres ideák kergetését. Ez a burzsoá alternatíva a forradalom és Napóleon hatására elkerülhetővé teszi, sőt lehetővé sem teszi a forradalmi diktatúrát – lévén, hogy a polgárság lényegében keretet kap burzsoá tevékenységének kibontakoztatásához.

A kellésnek, az ésszerűnek a tartalma Hegelnél tehát a valóság aktuális igazságának, megjelenő lényegének megfogalmazása, és úgy tűnik, hogy az általános vád, a politikai apológia is elesik. Feltéve persze – és ez döntő –, hogy a filozófia a valóság ütőerén tartotta a kezét. Ezért nem lényegtelen adalék az, ami már 1870-ben Rosenkranznál felmerül: „Hegel ellentmondása . . . hogy kritikailag végiggondolt érett ítélete horderejének teljességgel tudatában volt. Innen ered, hogy valamennyi pártot alaposan magára haragította.”²⁶ Egyfajta hasonló magáraharagítás helyzetét a későbbiekben is fenntartotta a hegeli tanítás bizonyos szűk látókörű, merev értelmezése; éspedig komoly következménnyel, melyre találoan utal Piontkovszkij, amikor így fogalmaz: „Hegel filozófiájának helytelen *politikai* értékelése volt az alapja annak a nihilizmusnak, amellyel tudományos dolgozóink egy része a hegeli filozófiához viszonyult, s amely egy időben elég széles körben elterjedt. Ez viszont az elmélet területén dolgozó szakemberek általános filozófiai műveltségének színvonnalsüllyedését eredményezte.”²⁷

Klasszikusaink alapján már szinte közhelynek számít, hogy materialista dialektika úgyszólván nincs a hegeli dialektika kritikai legyűrése nélkül. Hogy ez milyen szörnyű fejfájásokat okozó feladat, arra éppen klasszikusaink mutattak rá. Az alapvető kérdés Hegelnél mindig annak a problémának a megválaszolása, hogy a társadalmi valóság mozgását hogyan lehetne az emberi kívánságnak megfelelően irányítás alá vonni. Az ésszerűségnek ez az igénye szándékát tekintve meghaladja a polgári kereteket. A társadalmi testet Hegel a jövőre nézve is csak osztálykülönbséggel tudja elképzelni, de amelyek között „harmóniát” lehet teremteni. Ennek a célkitűzésnek a meghaladása nélkül pedig – mint tudjuk – fel sem merülhet a minőségileg más jövő. Így realitásigényének és humanizmusának megmutatkozik racionális, illetve polgári korlátja is, ugyanakkor azonban filozófiájának konkrét (politikai) következtetései Hegel szerint mindig csak egy gondolkodó szemlélet számára érthetőek, mely tehát egy folytonos reflexiós folyamatként értendő.

²⁵ Hermann István: Egy kategória módosulása. A Sollen a klasszikus német filozófiában. *Valóság*, 1976/12, 5. o.

²⁶ K. Rosenkranz: *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Lipcse 1870, 162. o.

²⁷ Piontkovszkij, i. m. 15. o. (Kiemelés tőlem – Cz. J.)

Hegelnél tulajdonképpen egy folytonos küzdelmet találunk az alapkérdés megoldása érdekében. Ezért leginkább egy határozott tudatos útkeresésnek nevezhetnénk talán egész munkásságát. Teológiai, vagy kritikai-forradalmi volt-e a hegeli vizsgálódás? Hová vezetett? Realizmusigénye az illúziók felismerését, vagy a megalkuvást jelenti? Annyi bizonyos, hogy Hegel mindig hajlandó volt az ellentétes álláspontok vizsgálata alapján az egyik igazságtartalmának átvételére éppúgy mint a másik tévedéseinek vagy hiányosságainak feltárására. Ezért ad még ma is az egymással szembenálló következtetésekre alkalmat – bár szerintünk csak alkalmat és nem alapot.

Tudjuk, hogy ez a megállapítás mindenképpen értelmezésre, kifejtésre szorul. Kiindulópontul idézzük a már kialakult álláspontot képviselő berlini Hegeltől két kevésbé felhasznált megjegyzést, melyek jól mutatják a politikai pártot szolgáló filozófusokból alkotott véleményét, amikor azoknak – és ezt hangsúlyozni kell – *csak* az a feladatuk, hogy „a többivel szemben egy a közvéleményre lényeges hatást gyakorló tendenciát állítsanak. – Denktier –”²⁸ fűzi hozzá igencsak elitélő egyéni véleményét, vagyis gondolkodó állat (eszköz)nek tekinti őket. Pusztán abban téved, hogy ezek „a filozófusbolondok”, például németeskedő nacionalista színezetben majd hatástalanok maradnak, főként ha a modern sajtó és a mögötte álló érdekek is úgy kívánják.

Itt szükséges még felidézni a „megbékélés” menetének hegeli elképzelését is. A valóság ismerete szükséges ahhoz, – írja –, hogy „az ember tudja, hogy hányadán áll”.²⁹ „A valóság és az elképzelés, melyekhez a tudatom köt, illetve a szellem visz, ellentmondásban vannak.” Ennek a tényhelyzetnek, jelenségszintnek a rögzítése után Hegel az ellentmondás részletezését is megadja, és pedig ugyanakkor, amikor hírhedt történetfilozófiai előadásokat indító beszédében „államfilozófusként” fogalmazott. Hegel szerint az ellentmondás területei:

„a) egyáltalán az objektivitásnak a valósággal szemben(i formájában)

b) az objektív külső világ – önmagával –

c) az én, a szabadság – önmagával –”³⁰

A filozófiaoktatás feladata, a filozófia célja ezek *feldolgozása* – folytatja Hegel. Annak bemutatása tehát, hogy hogyan megy végbe a belső (az eszme) és a külső (a valóság) szembeállítottságának feloldása, vagyis a felvilágosodás morális világnézetének és a német tunyaságnak a feloldása is. Ennek a gyakorlati feloldásnak a problémájaként jelenik meg az, hogy a kispolgári radikális célokat humanizmusa felől Hegel érthetőnek tartotta, de megvalósíthatóságuk realitását még a jövőre vonatkozóan sem tudta helyesen elképzelni. A megoldás igénye felmerül, de csak a berlini német „jelen” eszközeivel közvetítetten.

A valóság nem követi az észokokat, sem az ész cselét, sőt ravaszabb annál is. A megoldás a harmónia érdekében, de éppen nem egyfajta hegeli harmonizációs formában megy végbe. Marx a valóság ellentmondásosságát és ezért a tudományos elemzés szükséges totalitásigényét felismerve, ezt az ellentmondásosságot éppen nem téveszti össze az ellentmondás mozgásának az emberi történelem „előtörténetében” természettörvényileg

²⁸ Hegel: *Berliner Schriften. 1818–1831.* Hamburg 1956, 704. o.

²⁹ *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Hrsg.: Hoffmeister, Stuttgart 1936, 360. o.

³⁰ Hegel: *Berliner Schriften. 1818–1831.* Jelzett kiad., 18. o.

szükségszerű *egyoldalú létezésével*, vagyis az ellentétességben való mozgásával, és ezért annak ilyen egyoldalú megjelenésével. Ezt az objektív tényt, éppen az adott történelmi körülmények között figyelembe is veszi és fel is használja a marxizmus (propagandájában is!), nem feledkezve meg az „időleges” egyoldalúságból fakadó majdani feladatokról. Ez a helyzet nem szoríthatja háttérbe az elemzés totalitásigényét, de azt alárendeli az aktuálisnak. Nem arról van szó tehát, hogy Hegel talpraállítása megfordítás lenne egy ellenkező fogyatékossgba, amely olyan egyoldalúságra kényszeríti Marxot, mely „nem kevésbé konstrukciónak tűnik”³¹. A vád arra a marxi gondolatra vonatkozik, amelyben – A hegeli jogfilozófia kritikájának bevezetésében – a forradalom feltételének tekinti azt, hogy a társadalom visszasságait egyetlen osztály bűnűl róják fel.

Véleményünk szerint itt a társadalmi-történelmi mozgás szükségszerűségének megértéséről van szó, és éppen ez a konkretizálás segíti majd Marxot annak fölismerésében, hogy a szükségszerűségek a *konkrét* körülményekben alapozódnak meg. Ezért mindig kétféle szükségszerűség létezéséről beszélhetünk, melyek azonban csak a történelmi átmenetek idején aktuálisak a felszínen. Egy létező *érvényesülő* és egy (vagy több!) lehetségesen létező, azaz *érvényesíthető*, érvényrejuttatható tendenciáról, de amely csak az éppen elkövetkező formáció általános felismerését jelentheti a tudományos vizsgálódás számára. Minden egyéb törekvés, mely nem a reális valóságban létező és dominánsá tehető irányra alapul, az utópisztikussá válik, mert óhajának eszközét nem tudja megadni, *illetve* ezért szükségszerűen illuzórikus utakat jelöl meg.

Hegelnél a fennálló tagadása csak a pusztá szembenállásnak a kifejezője lehetett volna. A fennállóból kiindulva viszont nem tudott attól minőségileg eltérőhöz jutni. Lényeges körülmény, hogy az akkori Németországban az ésszerűvel azonosított polgári tartalom is csak óhajtott volt. De már ezen óhajtott polgári viszonyok korlátaira is felfigyel Hegel. Sőt alapvetően *nem is az áttérés maga* – itt csupán *A szellem fenomenológiájára* hivatkozunk –, hanem annak hogyanja, eredményessége, következményei okoznak fejtörést Hegelnek. Lényegileg más elképzelés azonban éppen a valóság realitása iránti igénye miatt nem merülhetett fel. Így ebben rejlik kritikátlan pozitívizmusa is. *A körülmények változása* ugyanis tartalmazza a bennük rejlő törvényszerű lehetőségek kitágulását is. *A változás megváltozássá lesz* és ekkor az ebben érdekelt ágensek folyamatosan érvényre is tudják juttatni, egyébként nembeli érdekeket is megvalósító akarataikat. Ez a fordulat azonban nem automatikus, hanem a felismerésen alapuló szervezés eredménye. Ennek szerve a politikai párt, mely *kénytelen* felhasználni a fennálló gyakorlat konkrét törvényszerűségeit. Ahogy eközben eltűnik *az emberiség* osztályellentétekben való mozgása, úgy válik reálisan leküzdhetővé (mert feleslegessé vált) a haladást képviselő osztály egyoldalúsága is, avagy újratermelődik az egyoldalúság – ahogy erre Marx már „A német ideológiá”-ban figyelmeztetett.

Itt tehát a feltételekről van szó, amelyek megteremtésére áldozni kell. A lényeges éppen az, hogy már meg lehet szervezni azt az általános formát, melyben a társadalom *egésze* az embernek leginkább megfelelő módon létezhet. Ennek eszközeit és szükségszerű, a későbbiekben negatívumként jelentkező velejáróit csak a történelmi körülmények

³¹ H. Kiewewetter: Hegels: ständische Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft. *Hegel-Jahrbuch* 1971. 96. o.

vizsgálata mutathatja meg. A feszültségek feloldása csak ezeknek az emberek általi megváltoztatásában érhető el. Ez a folyamat pedig csupán világméretben elgondolva lehet eredményes, illetve végleges. Így az emberiség fejlődése szükségszerűen mutat egysége felé is. Leegyszerűsítve azt, amit Hegel minden érzéke ellenére sem értett meg, úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a kisajátítás megszüntetését csak kisajátítással lehet eredményesen *elkezdeni*. Az ellentétben mutatkozó formai azonosság éppen egy *ellenkező dominancia* érvényrejuttatásának szükségességéből ered, amely konkrétan ismét csak történeti összefüggésben lehetséges.

Hegelhez visszatérve; ő tanításában annak elfogadtatására törekszik, hogy „egyáltalán gondolkodni megtanulni azt jelenti, hogy az általánost és lényegest megragadjuk és a véletlenszerűt, az akadályozót elejtjük”.³² Bár a filozófiai megközelítés egyoldalúságával Hegel maga is tisztában van, de ezt elkerülhetetlennek tartja, hacsak nem akarunk egyáltalán valamely tartalom egyoldalúságtól megszabadulni, és mint írja: „Éppen ezzel lép fel ismét egy másik egyoldalúság, mert a tudatlanság ismét csak egyik oldal.”³³

Most már csak az a kérdés, hogy a filozófia a valóság érvényesülő oldalának mozgását ragadja-e meg? Az egyoldalúság ellentétének milyen a viszonya az egészhez? A filozófia haszna azonban mégiscsak reális. Nevezetesen, Hegel szerint a vele való kapcsolat során tudatosul az emberben lényegének isteni jellege, az állam megtudja, hogy mit kell megvalósítania. Végül ebben „az öntudatban találják meg a véges dolgok a maguk... szentesítését”.³⁴

Ezen a ponton hívja segítségül Hegel az általa elképzelt államot mint politikai eszközt. Ha ezt *mint ahogy Hegelnél kimondásra kerül*, óhajként fogjuk fel, akkor egy elképzelt perspektíva jelzéseként felfoghatjuk ugyan, de az út részletezése nélkül bármily progresszívnek vesszük is, mégiscsak illúzió marad. Ráadásul illúziót is kelt, mivel akadályozza a létező államban bennerejlő osztályérdek-képviselő szerep felismerését. Hegel illúziója az elképzelt állam lehetőségét illetően tényleges, és különösen szembetűnő ez akkor, amikor 1831-ben az óhajtott államot álláspontja erősítése érdekében érvelve *Angliával szemben* szinte már létezőnek írja le. Éppen itt derül ki, hogy Hegel nem értette meg a modern (polgári) állam egyre erősödő, de kevésbé nyílt osztályjellegét, mert az egész társadalom eszközeként a részek fölé rendeli, holott az állam egyik rész eszközeként áll a társadalom egésze felett, persze az egész érdekeinek képviseletére hivatkozva. A monarchia formai önállósága mintájára gondolta Hegel az ő állama önállóságát. Ez az a pont, ahol Hegel az önkritika szükségességének határához ért, mivel a 30-as években kezd láthatóvá válni, hogy Németország fejlődése is követni fogja Angliát a polgári fejlődés útján. Egyértelmű kritikája ez a hegeli reményeknek, vagyis annak, hogy a polgári fejlődésen belül valamilyen vezetéssel ki lehetne egyensúlyozni a gazdagság és szegénység ellentétét. Mégis szükség volt legalább a jövő felé vezető tendenciák mellé állni. „A tudás által a szellem megkülönböztetést is tételez a tudott és aközé, ami van”³⁵ – írja Hegel. A filozófia játékos hatása tehát *csak a tudás közvetítésével* képzelhető el. Ezt az álláspontot a

³² Hegel: *Berliner Schriften. 1818–1831*. Jelzett kiad., 16. o.

³³ Uo. 703. o.

³⁴ Uo. 16. o.

³⁵ Hegel: W. W. XIII. (1833), 70. o. Idézi Gerd Irrlitz: *Aufhebung der Hegelschen Philosophie in der Sicht von Marx und Lenin. Hegel-Jahrbuch 1971*. 85. o.

„kivételes körülmények”³⁶ a filozófiába kényszerítik, és így ez már „nem vehető Hegel politikai filozófiája adekvát megjelenéseként”.³⁷ Mindenesetre még erre vonatkozóan is osztanunk kell G. Irrlitz azon véleményét, hogy a fennálló abszolút kritizálásának számonkérése Hegel és a marxizmus meghaladásának kritériumaként mind Marx, mind Hegel ellenében túlságosan szegényes volna.³⁸

A hegeli álláspont nagyságának és korlátjának *egységben* való jelentkezése, illetve ennek bizonyítása megköveteli a konkrét történelmi események hegeli értékelésének végigkövetését. Ennek lényege értelmezésünk szerint az, hogy Hegel hű maradt politikai álláspontjához, a polgári társadalom megvalósulásának szükségességéhez Németországban. Erre lehetőséget látott akkor is, amikor a társadalmi mozgás reakciós tendenciákat mutatott, de a balratolódás sem csillantotta fel előtte a felismert polgári korlátok meghaladásának lehetőségét. Még 1830-ban sem látja Németországban ennek realitását. Ugyanakkor úgy látta, hogy a polgári átalakulás klasszikus francia formája nem hagy más lehetőségek számára helyet. De a reakciós korszak képletét csak akkor tarthatnánk fenn, ha eltekintenénk működésének történelmi körülményeitől. Így viszont helyesnek látszik Ilting azon következtetése, hogy „a radikalizmustól való mentsége sok előnyének nem a legjelentéktelenebbike”.³⁹ Ennek a radikalizmusnak lehetetlenségére már Fichténél hivatkoztunk, de klasszikusainktól tudjuk, hogy ez még a későbbi Németországban is lehetetlen volt. Az elnyomás átfogó, körültekintő jellegére maga Hegel is jó példa, aki levelezésében utal is arra, hogy a műveiben meglevő homályosság gyakran rákényszerített volt a korabeli körülmények által.

A legégetőbb feladat a polgári átmenet biztosítása volt nem forradalmi körülmények között. Értékelési szempontunk tehát az, hogy Hegel mennyiben járult hozzá ehhez a folyamathoz, mennyiben ad többet kortársainál, mennyiben ismerte fel a modern társadalmi problémákat és milyen megoldásokat javasolt? A vele való vita ezek alapján differenciált állásfoglalásra is késztet.

Egyes vélemények szerint Hegel Napóleon bukása után, a Szent Szövetség idejében a reakciós karlsbadi határozatok után politikailag a legálisan lehetséges maximumot nyújtotta a jogfilozófiában, sőt elment a szakítás határáig. Így H.—M. Sass szerint „a jogfilozófia módszertanának lényege az lett volna, hogy a reformköveteléseket elrejtse és követelő jellegében jelentéktelenné, ám világtörténelmi szükségszerűségükben jelentőssé tegye azokat”. A Sollen létezőként való leírása, mert levésben volt, politikai funkcióval bírhatott, hisz „szugerálta az ésszerű politikai cselekvést”.⁴⁰

Kétségtelen, hogy a létező polgári érdekek érvényesítésének szemszögéből nem volt szükség alapvető változásra — egyelőre. Hegel viszont nem ismeri fel a reformista porosz hivatalnokállamban annak tulajdonképpeni szerepét. Az általa lehetetlennek tartott forradalmi út előnyeit bizonyítja, hogy Németországban még a felemás átmenet is hosszú és

³⁶ K.—H. Ilting: *Sonderausgabe aus Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818–1831.* Edition und Kommentar in sechs Bänden, Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstadt. BRD 1973, 77. o.

³⁷ Uo. 105. o.

³⁸ Vö. G. Irrlitz, i. m. 90. o.

³⁹ K.—H. Ilting, i. m. 105. o.

⁴⁰ H.—M. Sass: *Das Verhältnis der Geschichtsphilosophie zur politischen Praxis. Hegel-Jahrbuch 1968–1969.* 64. és 63. o.

nehéz volt, de főként félmegoldásai miatt súlyos következményekkel járt a polgári demokrácia németországi alakulására nézve. Az új társadalomba való átmenet mindenestre megindult, és mint Streisand írja, „a francia forradalmat ünnepezték, mert lehetővé tette az átalakulást Németországban”.⁴¹ Hegel elismerte, hogy a forradalom *adott* (XVIII. sz. végi francia) *körülmények* között elkerülhetetlen, de igényt tartott arra, hogy elkerülhetőnek – sőt elkerülendőnek vegyüek. Németországban az átalakítás konkrét lehetőségével, bár mindig a maga elvi alapállásáról, Hegel többször is foglalkozott. Hogy miről is volt tulajdonképpen szó Hegel szerint, azt a württembergi alkotmánytervezet vitáiról írott hegeli recenzióknak Niethammer általi értékelése⁴² mutatja talán legnyilvánvalóbban. Niethammer a vitatkozó felek álláspontjában a közörsre való rámutatást tartja lényegesnek. A parlamenti tárgyalások lényegét látja abban, hogy „nem engedi, hogy maga a nép és az értelmesek a népből szóhoz jussanak”. A recenziót illetően „különösen érdemének tartom, hogy a rendiek ódiságát még alaposabban leplezi le, mint ahogy előtte bármikor történt”. A magunk részéről egyetértünk Niethammer korabeli értékelésével, aki szerint Hegel közvetetten végül is a nép és érdekei kizárásának tényét leplezte le. Ezért a hegeli recenzióra vonatkozó „rosszul álló ügyet ötletesen képviselő” megfogalmazásnak a tartalmát ennek az összefüggésnek a felismerésében látjuk. Hegelnél tehát szó sincs valamelyik vitázó fél (uralkodó, ill. polgársági rendek) melletti állásfoglalásról. Éppen a *kizárt* felet, az igazi partnert hiányolja Hegel, mert meggyőződése, hogy csak ennek bevonásával, azaz érdekeinek figyelembevételével lehet az *egész* érdekében az előremutató megoldásba belekezdeni. Nem arról van tehát szó, hogy a nép képviselőjévé léptessük elő Hegelt, hanem arról, hogy rámutassunk sajátos álláspontjára, annak egy konkrét megnyilvánulásán keresztül. A tényleges kérdés tehát az, hogy hogyan lehetne minden „rend” érdekét biztosítani annak érdekében, hogy a haladás is biztosítva legyen.

Hegelnél az *egész* szempontja nem csupán frazeológia. A rendi gyűlések szemére veti, hogy „. . . az ilyen filiszterek jellemzője, éppen az, hogy nem tudnak döntésre jutni”.⁴³ Hegel az időben meghozott reformokkal nyíltan a forradalom szükségességét, kényszerét óhajtotta megkerülni, de persze tényleges reformokat akart, nem pedig taktikaiakat a régi rend érdekében. Fichtéhez hasonlóan a forradalom elkerülését egyetlen módon látta csak elképzelhetőnek, ha a népet idejekorán felvilágosítják és hozzájuttatják jogaihoz. Hegel is a mélyreható reformok híve, melyeket – és ez a fontos – nem a régi keretek között óhajt látni. Már csak azért sem, mivel „a rendiségben való elkülönülés . . . veszélyes – egyik szembekerülhet a másikkal . . .”⁴⁴ Ez pedig (mint a Reform Billről írott cikkében újra kifejti) forradalomhoz vezethet, ezért leküzdendő, Hegelt különösen elkészeríti a polgári vezetők kétszínűsége, mely akadályozza a kibontakozást. Leleplező helyzetértékelését a következőképpen fogalmazza meg. „Túl gyakran rejlik az általános jóért való szorgoskodás és kívánságuk mögött az a fenntartás: addig, ameddig az a mi érdekeinkkel egybeesik. A javítás igenlésének egy ilyen alapos önkéntessége visszariad és elhalványul, amint ezt az önkéntességet magát egyetlen követelés is célba veszi.”⁴⁵

⁴¹ J. Streisand: Der historische Ort der bürgerlichen Gesellschaft. *Hegel-Jahrbuch* 1970. 308. o.

⁴² *Briefe* . . . II, 171. o.

⁴³ Uo. 175. o.

⁴⁴ *Hegels Theologische Jugendschriften*. Ed. Nohl, 1907. 38. o.

⁴⁵ *Töredék a württembergi állapotokról*. Idézi H. Scheel: *Süddeutsche Jakobiner*. Akademie Verlag, Berlin 1971, 152. o.

Amikor Hegel a francia forradalom absztrakt, mindent tagadó jellegét veszi célba, akkor nyilvánvaló, hogy evidensnek tartja a régiből mint meglevőből való kiindulást, hiszen a képviselőlet vonatkozásában is csak azon múlik a dolog, hogy milyen új tartalmat visznek bele, mely aztán szétfeszítheti a régi formát. Mivel azonban a régi megújítása a forradalmi időszak átvészelésének módszere is lehet, ezért Hegelnél a néptömeg, illetve képviselőinek bevonása annak garanciájaként szerepel, hogy ne lehessen *egyoldalúan* végrehajtani egyik fél érdekeinek érvényesítését sem. Ez az állásfoglalás Hegel esetében annál is inkább őszintének mondható, mivel meggyőződése szerint csak így kerülhető el a forradalomhoz vezető út, de amely biztosítja az előrelépést is. Ennek alátámasztásául az alábbiakban idézzük a Reform Billről írott tanulmányának végkövetkeztetését, amely bizonyítja, hogy maga a hegeli kérdésfeltevés és állásfoglalás sem változott tulajdonképpen. Ez persze éppen fogyatékoságára utal, melyet a szakirodalomban úgy szoktak összefoglalni, hogy a júliusi forradalom novumát Hegel nem értette meg. Ez inkább csak feltehető, hiszen Hegel számára a megértés még nem jelentett elfogadást, azonosulást is. Hegel álláspontját figyelemmel kísérve azt látják, hogy szerinte a forradalom társadalmi eredményeit követni kell. Be kell hozni a lemaradást és pedig úgy, hogy kikerüljük azt a bukdatót és (idő)vesztést, amit a forradalom okoz. Így aztán: „A polgári haladás gondolatában és akarásában a polgári ész klasszikus gondolkodójának is a végsőkig kellett cipelnie az ideológia keresztjét.”⁴⁶ A forradalom ugyanis Hegel szerint lehet ugyan történelmileg szükségszerű, de mégiscsak kitérő marad. Olyan kisiklás tehát, melynek következményei nem hozzák közelebb a harmonikus fejlődést. Következtetését az angol körülmények tárgyilagos elemzését követően a lehetséges következmények felvillantása után az illúzióktól való óvasként így foglalja össze:

„Ha a Bill . . . az eddigiekkel ellentétes alapelvnek nyitja meg az utat a parlamentbe és ezáltal a kormányhatalom középpontjába . . . úgy, hogy az fenyegethet, hogy a harc annál veszélyesebbé válik, minél kevésbé áll a pozitív kiváltságos érdekek és a realisabb szabadság követelése között középső magasabb hatalom, hogy őket visszatartsa és kibékítse, mivel a monarchikus elem itt nélkülözi azt a hatalmat, melynek révén más államok . . . egy megrázkódtatástól, erőszaktól, és rablástól mentes átmenetet köszönhetnek. A másik hatalom a nép lenne, és egy ellenzék, mely a parlament közegének eddig idegen alapra épülne, a vele szembenálló párttal nem boldogulna, arra csábíthatna, hogy a népben keresse erejét és hogy aztán reform helyett forradalmat idézzon elő,”⁴⁷ mely tehát úgyszólván csak eszköz, de áldatlan következményei lesznek.

Hegel állásfoglalásának megfogalmazása igen körültekintő és taktikus. Részletes elemzés helyett csak témánk vonatkozásában emeljük ki azt, hogy elítéli a polgárságnak a politikai eseményekhez való szatócs-szellemű, az egész szempontjából felelőtlen hozzáállását (szavazatvásárlás stb.), másrészt a reformok német, azaz politika pártok nélküli „megvalósítását” állítja példaként. Ugyanakkor felvillantja a forradalom veszélyét, hogy ezzel is a Bill *mellét* érveljen, amit azzal tesz érthetővé, hogy rámutat a bevezetése szükségességére, másrészt rámutat arra is, hogy *ellenkezés esetén* a Bill maga lehet a forradalom kiindulópontja.

⁴⁶ Hegels *Politische Schriften*. Jelzett kiad., L–LI. o.

⁴⁷ Hegel: *Berliner Schriften*. 1818–1831. Jelzett kiad., 505–506. o.

Hegel újra rögzíti rálátásának lényegét, mely szerint a polgári társadalom ellentmondásai miatt Anglia is „a legnagyobb megrázkódtatástól tarthatna”,⁴⁸ ha nem sikerülne az ellentétek kibékítése. Pedig ez az ésszerű és Hegel minden mást mint megoldást ki is zár. Az idő azonban a polgárságnak kedvez, ezért egyre kevésbé felelt meg neki a hatalmi kompromisszum Angliában. Németországban viszont a porosz vezetés tanulni igyekszik a külföldi eseményekből és így a hegeli filozófia is egyre kevésbé felel meg a porosz udvar politikai irányának.

A polgárosodás lassú haladását Németországban a francia forradalom és Napóleon is elősegítette. Ahogyan azonban megvalósult, az a további fejlődésre is kihatott. A kompromisszum végzetesnek bizonyult, pedig Hegel éppen ezt szeretne volna elkerülni. Mint már említettük, szerintünk nem is az átmenet, hanem a továbblépés *hogyanja* a tulajdonképpeni hegeli kérdés. „Ezt a folyamatot azonban az idealista filozófia szellemének az észnek kellett volna meghatároznia . . . Ez egy illúzió – viszonyosan –, de egy progresszív polgári illúzió.”⁴⁹ Racionalizmusának valósága ugyanis éppen reális összefüggésekkel tölti ki illúzióját. (Részvétel a választásokon stb.) Ezzel szemben mások ugyan forradalmi intézkedéseket sürgettek, jóllehet még később is csak arról volt szó, hogy ezzel a fenyegetéssel taktikázva reformokat kényszerítsenek ki. Ha pedig ez nem sikerült, akkor a radikalizmus még a röpiratirodalomban is az ellenkezőjére, azaz alázatos kérésre változott át. Ennek gyakorlati politikai hatása korántsem közömbös. Amire leginkább szükség lett volna, az a néptömegnek a politikai vezetése, amely egyáltalán nem létezett, a burzsoázia pedig nem volt rászorítva a nemzeti nézőpont érvényesítésére, de éppúgy hiányzott ezen új politikai erők gazdasági feltétele is.

Ebben az 1820-as évek előtti helyzetben érdekes Hegel első 1797-es elemző állásfoglalása, mely nem hagyja kritika nélkül a *német* polgári álláspontot sem. Mivel azonban éppen ezért álláspontjának publikálása a radikalizálódás ellen hathatott volna, Hegel lemondott a közzétételről, noha az ekkori helyzetértékelésével is kettős irányba kritizált. Elítéli a régihez való ragaszkodást, de – mint írja – „nem látom be”, hogy hogyan volna lehetséges valamilyen új megoldás – ezért óv a régi teljes elsöprésétől, és a franciával ellentétben csak olyan változtatást helyesel, „amely minden következményével teljességében átlátható és kiszámítható”.⁵⁰ Ez persze polgári álláspont és lehetetlen, az áttérés módjai közül pedig a jogok gyakoroltatását mint a nép érlelését a fenti következtetés eleve ki is zárja.

Hegel tehát kezdettől fogva küszködik ezzel a sajátos német helyzettel. Érdekes módon azonban éppen a francia átalakulás mutat a hegeli alapállás számára is elfogadható egyfajta elindulási lehetőséget a nép bekapcsolására. A „párbeszéd”⁵¹, melyet a vezetés a néppel folytat, a tájékoztatás, a magyarázat képezheti a kiindulópontot. Mindez a napóleoni győzelmek idején merülhetett csak fel. Később, Napóleon bukása után ennek a kiindulásnak az előfeltételei már nincsenek is meg, és maga Hegel is beleütközik a cenzúrába. 1808-ban azonban Niethammert még egy német Moniteur megindítására biztatja⁵² és részt kér annak munkájában, melytől kifejezetten gyakorlati hatást vár,

⁴⁸ Uo. 449. o.

⁴⁹ J. Streisand: Hegel und die Wandlungen seiner Zeit. *Hegel-Jahrbuch 1968–1969*. 13. o.

⁵⁰ *Töredék a württembergi állapotokról*. G. Haym: *Hegel und seine Zeit*. Lipcse 1927, 66–67. o.

⁵¹ *Briefe* . . . I, 197–198. o.

⁵² Uo. 209. o.

mivel ebben az „állam állapotát bemutatják”. Hegel ekkor már megfogalmazta a polgári átalakulás szükségszerű folyamatát és a forradalomra Németországban nincs is már szükség – hála a francia hódításoknak. Ennek megfelelően 1807-ben azt várja, hogy a végső párizsi döntések nemcsak külsőlegesen, országfelosztók lesznek, „hanem befolyással lesznek a belső szervezetségre is”⁵³. Hegel tehát a német állapotok kiúttalanságának megoldását látta Napóleon hódításaiban. Így lehetővé válik ugyanis, a széttagolt társadalomban „az alsóbb régiók visszavezetése”⁵⁴. A legfontosabb tehát, hogy az állam szerves képződmény legyen. „Ahhoz, hogy ilyent kapjunk, végre el kell hagyni a pusztaság létszám és a vagyoni cenzus francia absztrakcióját, legalábbis . . . nem téve azt a politikai funkció fő meghatározójává . . . mert ezek az atomista elvek az élőnek az elpusztítói.”⁵⁵ Hegel még a későbbi, 1830-as francia eseményekkel sem ért egyet. *Egyrészt* átlátja ugyan hogy a történelem alakulása megkérdőjelezi az ő elképzelését, mert:

a) A forradalom és az elvont elvek előnye éppen azok felgyorsító hatása miatt nem hozható be.

b) Az eleven történelem minden ésszerűtlensége ellenére is a „francia vonalat” támogatja.

Másrészt ugyanakkor Hegel egyre inkább joggal érvényesnek tarthatja a polgári társadalom elvét érintő kritikáját, hiszen a továbbhaladás polgári módja – minden aktualitása ellenére – sem a tényleges valódi perspektíva az emberiség számára. A teória és a praxis *megfelelési viszonyának* felismerése csak a valóságos erők mozgásának folyamatában lehetséges, mert itt közvetítődik egymás számára. Ez pedig mégiscsak a racionális *gyakorlat* prioritását jelenti. Ezért az érvényesülésre számot tartó elmélet „beavatkozási” folyamata is a kialakuló reális ellentmondások megoldásához kapcsolódó hatalmi harcok gyakorlatának részese.

A fenti hegeli idézet kritikai gondolatmenetét alapul vevő hegeli megoldás a „rend” (korporáció) közvetítő funkciójaként jelenik meg a *Jogfilozófiában*. Tudjuk, hogy ez a hegeli megoldás feltételezi, hogy a bourgeoisie nem nyeli el a citoyen, és Hegel racionalizmusában a független és erős *államnak* éppen ezt kell biztosítania.

Hegel tehát ismét a tulajdonképpeni fő problémához érkezik el. Kérdésfeltevése az előrelépést ugyan igényli, de csak az alkotmányos keretek között, „holott – mint írja – a pozitív irányba lépés szempontjából is előnyösebbnek látszik anélkül”⁵⁶ kormányozni. „Az állam magához való önbizalma”-ként értékeli az „alsóbb rendek öntevékenységének”⁵⁷ megengedését, mely azonban Németországban még a század második feléig váratott magára. Egy ideig Hegel reménykedett a francia külpolitikai hatások teremtette kedvező légkörben, sőt a napóleoni hódítások előtt azt írja: „Ausztria és Poroszország a német rendekre való veszélyességükre vonatkozóan egyenrangúak. Annak, amit egyébként német szabadságnak neveztek, mindkettővel számolnia kellene.”⁵⁸ Alapvetően azonban a francia külpolitikában és ezen belül a jakobinusban és napóleoniban is csalódnia kellett,

⁵³ Uo. 92. o.

⁵⁴ Hegel: *Sämtliche Werke*. 7, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Ed. G. Lasson, 1913, 177. o.

⁵⁵ Uo.

⁵⁶ *Briefe* . . . I, 197–198. o.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Hegel: *Sämtliche Werke*. 7, Jelzett kiad., 127. o.

hiszen az alapvető kérdés az volt, hogy: (1) A francia polgárság – ideológiájával ellentétben – nem akar egy megerősödő, tehát konkurens német polgárságot segíteni, ezért (2) Németország polgári átalakulása francia nézőpontból politikailag *csak* mint a feudalizmus-ellenes eszköz érdekes, és semmi esetre sem keverheti a polgári Franciaországot a nem kívánatos külpolitikai bonyodalmakba. A feudális koalícióval való harc közben persze a polgári mozgalom németországi támogatása is az ellenfelet gyengíti, de ennek a mozgalomnak a fékezése, cserbenhagyása is elképzelhető, ha a békét igénylő francia érdekek azt megkövetelik. Végül is Németország a francia külpolitika eszközeként még a félmegoldásokat sem tudja végigvinni sem az egység, sem a haladás kérdésében – sőt ez idő szerint elkezdni sem. Ez a tényhelyzet, de Hegel mégis pozitívan értékeli a francia hatásokat, lévén akkor a többi alternatíva eleve negatív. Így történetileg a felfokozódó franciaellenességen keresztül az egységért mint a polgári fejlődés előfeltételéért való harc a poroszok („Organisationsbestien”) mellettiséget jelenti a német polgárság számára, mely igazán csak a németeskedők nacionalizmusában erősödik majd fel.

VÉGÜL IS HOGYAN FOGLAL ÁLLÁST HEGEL?

Véleményünk szerint a jelzett hegeli állásfoglalások után látható, hogy Hegel csak a tervszerű *reformok átvezető megoldása mellett van*, mivel csak ezek hozzák magukkal a külső és a belső egységében az ember deformációtól mentes átalakulását is. Az „állam-érdek” igazi szolgálata révén ezt megvalósíthatónak tartotta, ha abban a tudomány és ezáltal az egész juthat szóhoz. Az elvont jog francia absztrakcióiból következhet előrevivó gyakorlat, de az véletlenszerű lesz, mert ki van szolgáltatva az osztályérdek érvényesülésének. Hegel ezért kiemeli, hogy „a nép a törvény szerint jogtalanul, de egy jogos elv alapján jár el” akkor, amikor nem nyugszik bele helyzetébe. De szerinte a jó alkotmányt éppen az jellemzi, hogy megelőzi ennek a helyzetnek kialakulását. Ha pedig a nép – mint Angliában – nem fogékony az eszmék iránt, ha nem igazodik el ezekben, akkor Angliában csak eszközül használnák. Ezért Hegel a német viszonyok lehetőségéből és a francia hibákból tanulva, „kifejezetten politikai célként állítja elénk az osztályok korporatív szervezését . . .”⁵⁹ De ő ezt az összefogást *az állam egésze érdekében követeli* – írja Lasson –, majd megjegyzi, hogy itt van a szocializmushoz való kapcsolódási pont, de arra a következtetésre jut, hogy a „szocializmusnak nincs joga ahhoz, hogy Hegellel való rokonságával dicsekedjék”.⁶⁰ Szerinte ugyanis a „szervezés” és az „egész” szempontja „a kapcsolódási pontot . . . és az alapvető különbséget is mutatja”.⁶¹ Az „alapvető különbséget” mutat megjelöléssel egyetértünk. Szerintünk ugyanis, Hegel az államhoz való viszonyát már korán jelzi ugyan („Túl kell lépniünk az államon . . . szűnjön meg”),⁶² de hiszi, hogy lehetséges az érdekek összebékítése, csak így látja biztosítottnak a fejlődést. *Feltétele* az erős állam általa elképzelt működésének lehetősége. A marxi álláspont csak az ellentmondások végigvitelében látja megoldhatónak azokat. Az osztálykizsákmányolás

⁵⁹ Uo. XXIV. o.

⁶⁰ Uo. XXV. o.

⁶¹ Uo. XXIV. o.

⁶² *Dokumente zu Hegels Entwicklung*. Jelzett kiad., 220. o.

lehetetlenségét garantálni a marxizmus szerint csak az *osztályellentétek megszüntetése mint előfeltétel* után lehetséges, és enélkül nem lehet az osztályellentéteket pl. rendi szervezéssel áthidalni, bármilyen szervezet is áll legfelül.

Hegel tehát nemcsak a közvetítő foglalkozási és érdekképviselői – és nem feudális – rendek szerepeltetésével, hanem főként a közvetítés irányával, a meghatározó államnak és XIX. századi lehetőségeinek tételezésével marad egy racionális illúzió foglya. De itt szerintünk nemcsak a konkrét megoldásokat, hanem a problémafelvetést, a helyzetértékelést, az elméleti tudományos megközelítés szándékát is fontosnak tartó Hegel megítélésénél a hozzáállás módját kell kiemelnünk, mégpedig éppen abban az értelemben, ahogy a „Német alkotmány”-hoz írott előrebocsátásában írja, vagyis hogy „nem másokkal óhajt vitatkozni, hanem a közélet kialakításához fejt ki nézeteket”,⁶³ azaz a valóság újratemtésével foglalkozik. Márpedig Hegel szerint a kor valóságának sajátja éppen az, hogy benne „tétélezve van az élet egyenlőtlensége és ezzel (az uralom) és szolgaság viszonya . . .”⁶⁴ Ezt Hegel jól látja, következményeit is elemzi, melyekkel nem ért egyet, de nem tud megoldást adni. Ezért aztán olyan helyzet alakult ki, hogy éppen az angol parlament összetétele Hegel számára elviselhetőnek tűnt, de csak azért, mert az „ésszerűtlen hagyományok egész tömege tényszerűen jobb eredményt hozott, mint amit egy elvontan igazságos választójog létrehozhatott volna”.⁶⁵ Hegel pártfogója a reformer Altenstein a hegeli filozófiát értékelve „a valósághoz való viszonyulás egyedül helyes álláspontját látja a filozófiában”, mert annak célja a jelenlevőt és a valóságosat úgy látta, hogy ennek alapján sikerülhet „megóvnia a hallgatókat . . . különösen az állammal szembeni üres ideálok önkényes megfogalmazásától”.⁶⁶

Altenstein Hegelre vonatkozó szavainak értékelő tartalma szerintünk nem vet feltétlenül negatív fényt az „államfilozófus” Hegelre. A reformok mellett elkötelezett Altenstein önértékelő állásfoglalása szerint a reformok utáni kurzusváltásnál is meg kell mindent kísérlni, és neki is a helyén kellett maradnia, úgyszólván annak személyi garanciájaként, hogy az általános intézkedések meghatározott irányú értelmezést és gyakorlatot nyerjenek. A valóság *gondolkodó elsajátítása*, melyet Hegel képviselt, azt jelenti, hogy Hegel ezzel az alapállással, a filozófiailag letisztult látásmóddal a valóság változásaihoz, azok követéséhez és újraértékeléséhez utal bennünket; ezzel pedig túl is mutat önmagán.

RESUMÉ

József Czűrják: Reform oder Revolution. Zur Frage von Hegels politischem Standpunkt

In seinem Artikel ist der Verfasser der Meinung, daß der Hegelsche Standpunkt in konkret-politischen Fragen eigentlich nicht aus seiner

Philosophie „abgeleitet” wird. Es scheint falsch zu sein, auf Grund heutiger Wertung von Hegels politischen Aussagen auf den allgemeinen Charakter seiner Philosophie direkt zu folgern. Philosophie und Politik beziehen sich zwar gegenseitig aufeinander, aber nicht unmittelbar, sondern

⁶³ Hegel: *Sämtliche Werke*. 7, Jelzett kiad., 158. o.

⁶⁴ Uo. 441. o.

⁶⁵ Uo. XIII. o.

⁶⁶ *Briefe* . . . II, 287. o.

selbst die geschichtliche Wirklichkeit, deren Reflexionsformen sie sind, dient zu ihrer Vermittlung.

Die differenzierte Beantwortung einer solchen philosophiehistorischen "Detailfrage" wie politischer Standpunkt wird, um auch Doppelheiten der Hegel-Interpretation loszuwerden, nur nach historisch exakter Auseinandersetzung mit dem Problem für möglich gehalten. Der Artikel mochte zu dieser schwierigen, aber auch als Quelle des Marxismus umso schwerwiegenden Frage als Beitrag dienen.

Hegel hat die Aufhebung des Zwiespaltes der Wirklichkeit als eine nicht direkte Aufgabe der Philosophie bezeichnet. So ist aber die politische Stellungnahme Aufgabe der Philosophie. Das Hegelsche Ziel, das Begreifen der Wirklichkeit hat auch seine praktische Bedeutung, indem es nämlich auch die Möglichkeit einer adequadaten Haltung der Subjekte zu und in dieser Wirklichkeit der Zeit aufzuweisen glaubt. Deshalb soll diese Versöhnung mit der Wirklichkeit einem Seinsollenden Standpunkt gegenüber nur die Bedeutung einer Versöhnung mit der "wahren" Möglichkeit dieser Wirklichkeit haben. So ist, laut Georg Lukács, diese spezifische Form der Versöhnung fortschrittlich.

Hegels Zeit scheint eine Zeit aktueller Alternativen zu sein, die aber sehr bald ihre strenge Eindeutigkeit erhält und dadurch auch an Hegel schonungslos ihre Kritik übt. Das haben zuerst eigentlich schon die Junghegelianer wahrgenommen, doch nur durch die marxistische Grundhaltung konnte der Methode eines Ausweges aus dieser Situation die Bahn gebrochen werden. Hegels politische Äusserungen sind mit dem Übergang in die bürgerliche Gesellschaft verbunden. Er bejaht die neue Gesellschaft eindeutig, fraglich bleibt aber die Form und die Mittel durch die der Übergang vorangeht. Hegel wünscht nämlich eine bürgerliche Gesellschaft

von spezifischer Qualität. Die Wirklichkeit bildete sich aber nicht nach seiner rationalen Vorstellungen. Der Apologetismus war zwar bei Hegel durch den ständigen Vergleich seiner Vorstellungen und der Wirklichkeit zu vermeiden, doch wurde damit zwangsläufig ein schon von Fichte begonnenes Aufgeben eines Anspruches auf Radikalwendung fortgesetzt. Da eine radikale Umwälzung illusorisch war, läßt Hegel ein Vermeiden bzw. Umgehen einer Diktatur gerade als Vorteil erscheinen und die Reformation als maßgebendes Vorbild zur Geltung kommen. So gibt Hegel zwar Veranlassungen aber keinen wirklichen Grund, um auf seine sogenannte reaktionäre Anschauung mit Recht folgern zu können.

Hegel will die rasche gesellschaftliche Entwicklung – also die Folge der Revolution. Er will aber eine Revolution ohne Revolution, also die Fortentwicklung ohne Gegensätze, die ja immer drohen, zu einer Revolution zu führen. Er will Widersprüche ausgleichen anstatt sie ans Ende zu treiben, da dieser Prozess mit einer Einseitigkeit verbunden ist. Die Hegelsche Position vermag nicht zu akzeptieren, daß eine *Einseitigkeit* im Interesse des "Pöbels" als eine geschichtlich aufgezwungene anzunehmen ist, die aber als Voraussetzung zur Möglichkeit der Verwirklichung der *Totalität* einer neuen Qualität der Gesellschaft dient.

Hegels Fragestellung hat sich nicht geändert. Für seine Antwort muss auch die Julirevolution, neben der bitter wahrgenommenen Lebenskraft des revolutionären Weges, vor allem das sich immer mehr zeigende Negative der bürgerlichen Welt geliefert haben, was der Philosoph der List der Vernunft aber nicht als Preis der Entwicklung in Kauf nehmen wollte. So mußte er das "Kreutz der Ideologie" seines bürgerlichen Humanismus weiter behalten, der aber trotz allem eben bis zu seiner Zeit nur als eine progressive Illusion bezeichnet werden kann.

AZ ELLENŐRIZHETETLEN KÜLSŐ SZÜKSÉGSZERŰSÉG IDEOLOGIAI TÜKRÖZŐDÉSÉRŐL*

ROZSNYAI ERVIN

1. AZ EMBERI SZÍNJÁTÉK SZERZŐI ÉS SZEREPLŐI

Az osztályoknak alapvető érdekük létrehozni és fenntartani a számukra legkedvezőbb elsajátítási módot, és ez a *különös szükségszerűség* egybeeshet vagy szembenállhat az *általános történelmi szükségszerűséggel*, amelyet a termelőerők fejlődésének és a termelési viszonyokkal való kötelező összhangjának törvénye diktál. A haladó osztályokat éppen azért nevezük haladóknak, mert különös érdekük egybeesik az általános történelmi szükségszerűséggel. Az egybeesés lehet részleges és átmeneti, vagy teljes és állandó. Részleges, ha az osztály optimális termelési viszonyai csak ideiglenesen kedveznek a termelőerők fejlődésének, de később antagonisztikus ellentmondásba kerülnek vele; teljes és állandó, ha sohasem keletkezhet antagonisztikus ellentmondás köztük és a fejlődő termelőerők között.

Tegyük fel, hogy egy osztály optimális elsajátítási módja – a számára legmegfelelőbb tulajdonforma – a termelőerők fékjévé vált, nem fedi többé az általános szükségszerűséget. Az osztály továbbra sem cselekedhet másképpen, mint a létfeltételei által megszabott lehetőségek szerint; nem maga választja meg az érdekeit, tehát azt sem, hogy mi az érdekeinek megfelelő cselekvés. Mivel alapvető érdeke egy elavult termelési formához köti, az új helyzetre is lényegében csak a régi sztereotípiákkal tud válaszolni, mint a szobába zárt fecske, amely költözés idején addig repül a falnak, amíg szét nem zúzódik. Így zúzódik szét az osztály az általános történelmi szükségszerűség falán: hiába ismeri fel és alkalmazza gyakorlati tevékenységében a létfeltételeiből adódó különös szükségszerűséget, ez most már ellentétes az általánossal, és a válsághelyzet akaratlan, ösztönös, de törvényszerű elmélyítése folytán magával az osztály szabadságával is. A tevékenység eredménye rácsfol a szándéokra, és a felismert szükségszerűség – a hanyatló rendszerek részéről az ellenforradalmi terror elkerülhetetlen fokozása, majd a bukás előtt a megkésett kompromisszumos hajlandóság – nem az osztály szabadságának, hanem történelmi megsemmisülésének eszközévé lesz.

Az osztályok cselekedhetnek objektív érdekeik ellen, de egyetlen osztály sem cselekedhet az ellen, amit érdekének *tart*: lehet helyes vagy téves elképzelése arról, hogy melyek a számára legkedvezőbb létfeltételek, de nem hagyhat fel a létfeltételeinek optimalizálására irányuló törekvéssel, ahogy a hal, bár élelem reményében bekaphatja a horgot, sohasem igyekezhet jószántából a szárazra. Az *optimalizálási törekvés természettörvény módjára szabja meg valamennyi osztály gyakorlatát, gondolkodását és tudatosságának elérhető maximumát*. Ennek a maximumnak a terjedelme attól függ, hogy *milyen mértékben*

*Részletek a szerző „Történelem és fonák tudat” c. készülő könyvéből.

esnek egybe az osztály különös szabadságát megtestesítő, optimális viszonyok a történelem általános szükségszerűségével. Részleges egybeesés esetén, amikor a fejlődéstörvényeket elrejtí az optimális viszonyok megörökítésének ideológiai szükséglete, az általános történelmi szükségszerűségből az osztály csupán azt ismerheti fel, amit gyakorlatilag hasznosíthat saját szabadsága érdekében: nem a társadalmi mozgás lényegét, hanem csak ennek jelenségformáit, különös, átmeneti megnyilvánulásait. A forradalmi burzsoázia például világosan látja a hűbéri rend erőszakos megdöntésének szükségességét, azaz a termelőerők és a termelési viszonyok közötti kötelező összhang törvényének egy különös megnyilvánulását, de saját viszonyainak történelmietlen szemlélete következtében nem pillanthatja meg a törvényt magát, a termelési módok egyetemes dialektikáját. A törvény homályban marad, és a történelem ösztönösen fut tovább: az ösztönösség ugyanis nem egyéb, mint a tudatosság köznapi, tudomány előtti foka, amelyen csak a közvetlen magán- vagy csoportérdek és legfeljebb az általános szükségszerűségtől előbb-utóbb elszakadó különös osztályérdek tudatosulhat; a társadalmi összmozgás lényegileg szabályozatlan, nincsenek róla a jelenségszintet meghaladó ismeretek.

Az ösztönösség korszakát a marxizmus klasszikusai előtörténetnek nevezik, és a kommunizmustól – „a szabadság birodalmától” – számítják a tulajdonképpeni emberi történelmet. Bármennyire különböznek is azonban egymástól a két korszak, közös vonásuk, hogy mindkettőt maguk az emberek csinálják saját történelmük szerzőiként; és a szerzők egyszerre mind szereplők is, mivel csak szerzőnek lenniük éppoly lehetetlen, mint csak szereplőnek lenniük. Szerzők, mert anyagi létfeltételeikben, felépítményi viszonyaikban, társadalmi tudatukban önnön tevékenységük tárgyiasul, és szereplők, mert tevékenységük módját „készen talált”, elődeiktől örökölt anyagi és szellemi létfeltételek szabják meg; szerzők, mert maguk alakítják társadalmi környezetüket, és szereplők, mert az általuk teremtett tárgyi környezet kijelöli további ténykedésük lehetséges irányait és eszközeit. A társadalmi gyakorlat alapja, a termelés mint tevékenység, kölcsönhatásban van saját tárgyiasult erőivel és viszonyaival: egyrészt belső mozgóként tartja működésben a termelési mód tárgyi elemeit – nélküle a munkaeszközök visszaváltoznának céltalan természeti dolgokká, a viszonyok megszakadnának, a társadalom megsemmisülne –, másrészt a termelési mód tárgyiasult elemei alkotják minden nemzedék számára az élő tevékenység elsőrendű meghatározóit, a keretet, amely kibővíthető és időnként áttörhető, de mindig csak annyira, amennyire kifejlődtek benne a továbbhaladás objektív lehetőségei. A céltételezés, bár átszővi ezt a dialektikát, csupán másodlagos meghatározó, mert a cél a társadalmi létből fakadó, anyagi meghatározottságú szükségleteket és érdekeket tükrözi.

Ahogy az előtörténet emberei nem pusztá szereplői saját drámájuknak, a kommunizmus emberei sem lesznek pusztá szerzők. Mivel a létfenntartási eszközök megszerzésének módja minden emberi együttélés alapja (Lenin), a kommunizmus éppúgy a termelés meghatározott módján nyugvó társadalmi-gazdasági alakulat lesz, mint bármelyik elődje: nem indulhat ki másból, mint az élet „készen talált” feltételeiből, a viszonyok, az anyagi és a szellemi kultúra adottságaiból; nem kerülheti meg azt az objektív szükségszerűséget, hogy az emberek csak az öröklött tevékenységet folytathatják megváltozott körülmények között, és az öröklött körülményeket módosíthatják megváltozott tevékenységgel.¹

¹ Vö. MEM 2, Kossuth, Budapest 1958, 35–36. o.

Mind az előtörténetre, mind „a szabadság birodalmára” érvényes tehát az a kijelentés, hogy a történelem objektív meghatározottságú, öntörvényű természetű történelmi folyamat, amelyet az emberek maguk csinálnak. A kijelentés két ellentétes állítást tartalmaz, és logikailag önellentmondásnak látszik, a nem-marxista filozófiák így is kezelik. De hogy csakugyan önellentmondás-e, az nem a logikán múlik, hanem a két ellentétnek, a társadalmi mozgás objektív és szubjektív meghatározottságának valóságos viszonyán, ez pedig mindkét nagy történelmi korszakban a kölcsönös feltételezettség. Az előtörténet és „a szabadság birodalma” közötti minőségi különbség egyáltalán nem abban rejlik, hogy az egyik objektív, a másik szubjektív meghatározottságú, hanem az ellentétek jelentésének es viszonyának megváltozásában. Ami a szubjektív meghatározottságot illeti, az az állítás, hogy az emberek maguk csinálják történelmüket, *kettős jelentésű*: egyrészt azt jelenti, hogy a történelem az emberek összevetékenységének eredője, önteremtésük külső beavatkozástól mentes, immanens folyamata, a társadalmi gyakorlat kölcsönhatása az általa szakadatlanul megváltoztatott természeti és társadalmi környezettel; de jelentheti azt is, hogy az emberek történelmük szubjektumai, tudatos meghatározói. A két jelentés sem tartalma, sem érvényessége tekintetében nem azonos. Az első az egész történelemre érvényes, beleértve az előtörténetet is, ahol a viszonyok uralkodnak az embereken, a második szigorú értelemben véve egyedül „a szabadság birodalmára” érvényes, ahol az emberek egyaránt uralkodni fognak a természetén és saját viszonyaikon. Az utóbbi esetben a tudatosság fogalma nem egyszerűen az emberi cselekvések szándékolt, teleologikus formájára utal, hanem arra, hogy a társadalom objektív anyagi meghatározottsága, a történelem általános szükségszerűsége *felismert* szükségszerűségként válik a társadalmi tevékenység irányítójává, kiszorítva az előtörténet ösztönösségét, a tudattalan, illetve csak részlegesen és jelenségszinten ismert szükségszerűséget.

A társadalmi mozgás természetű történelmi jellege a kommunizmusban sem ér véget, sőt éppen ez lesz az az időszak, amikor a társadalom végképp kibontakoztatja önálló minőségét, és „tisztán” érvényesíti saját törvényeit. Az előtörténet még nem ilyen: hosszú korszakát az emberrelválás folyamatának foghatjuk fel, amelyben a születő rendszer – a társadalom – *differentia specificáját*, a természetiekkel ellentétes tulajdonságait minduntalan elhomályosítják és keresztezik a velük szükségszerűen összefonódó, de a rendszer voltaképpeni minőségétől idegen, „természetadta” elemek. Úgy is mondhatnánk, hogy a születő rendszerben két minőség keveredik, a természeti és a társadalmi, az állatvilág ösztönössége és a valóság célszerű átalakításának képessége. A rendszer mindaddig éretlen, amíg korlátolt termelőerői és tulajdonviszonyai zavarják alapvető funkciójának betöltésében; amíg a munkaeszközök színvonala, a kizsákmányolt tömegek érdektelensége és a gazdasági elkülönültség útját állja a természet feletti egyetemes uralomnak, s az érdekantagonizmusok megakadályozzák a társadalmi mozgás tudatos irányítását. Ezt az állapotot az ellentmondásos előrehaladás jellemzi, amely nagy megrázkódtatások közepette váltja fel időről időre a pangás és hanyatlás elhúzódo szakaszait, a tömegek anyagi és szellemi nyomorúságával fizettetve meg a termelőerők növekedését.

A társadalmi tevékenység tárgya az előtörténet idején ugyanaz, mint a kommunizmusban, mert tartalmilag a valóság egészét öleli fel, de gyökeresen különbözik is a két korszakban, mert a tárgyiség korrelátuma, a szubjektivitás, „a szabadság birodalmában” minőségileg átalakul az előtörténethez képest. Mit is értsünk a „szubjektivitás” fogalmán? Ha kerüljük a fennkölt fecsegést, mást nem érthetünk rajta, mint a *célszerű*

elsajátítás képességét: ahol ez a képesség bármi okból – közöny vagy tehetetlenség következtében – nem lép működésbe, ott szubjektivitás nincs. A „szubjektivitás” fogalma voltaképpen csak ideológiai burok, amely mögött a termelőerők fejlettségi szintjét és mindenekelőtt a tulajdonviszonyokat pillantjuk meg, mivel ezek döntenek arról, hogy egy adott társadalomban kinek milyen objektív lehetőségei vannak a valóság célszerű gyakorlati és elméleti elsajátítására. Az osztálytársadalmakban a szubjektivitás – amely lényegileg *rendelkezés az elsajátítás feltetelei fölött* – egyenlőtlenül oszlik meg az osztályok között, az osztályokon belül a rétegek, csoportok és egyének között. Ez az egyenlőtlen megoszlás antagonizmusokat szül, és az antagonizmusok miatt *egyenlőtlennek válnak az objektív szükségszerűség felismerésének és tudatos alkalmazásának lehetőségei*: a társadalmi viszonyok feletti uralom fordított arányban van a természet feletti uralommal, a természeti szükségszerűség egyre szelesebb körű felismerése és alkalmazása fokozza a társadalmi szükségszerűség vak ösztönösségét. Jóllehet az emberek az előtörténet idején is maguk csinálják történelmüket, a tudatos, célszerű cselekvéseikből kikerekedő összmozgás tudattalanul folyik, keresztülhúzva a cselekvő személyek céljait és szándékait; hosszú távon tehát *a történelem nem objektuma a cselekvésnek, az emberek nem szubjektumai a történelemnek*.

2. ÖSZTÖNÖSSÉG ÉS IDEALIZMUS

Miért tudattalan az összmozgás? Miért maradnak ismeretlenek egészen a nagyüzemi proletariátus megjelenéséig a történelem anyagi törvényei?

A legáltalánosabb és legkönnyebben belátható okot az osztálytársadalmak munkamegosztásában, a fizikai és a szellemi munka ellentétében találjuk. A szellemi tevékenységet monopolizáló osztályok „természetesnek” tartják kiváltságos helyzetüket, és örök szükségszerűségnek vélt társadalmi státuszuk szemszögéből nem tehetik, hogy ne tulajdonítsanak parancsnoki funkciót az eszméknek az anyagi tevékenységgel szemben; az ellenkezőjét cselekedni annyi volna, mint feladni osztálykiváltságaikat. Eljárásukat megkönnyíti az a tény, hogy az eszme, az elgondolás valóban megelőzi és irányítja a tárgyi tevékenységet, azt a látszatot keltve, mintha a tudat volna a történelem végső mozgatója.

Ennek az előítéletnek a leküzdéséhez nem elég a közvetlen termelők emancipációja jegyében állást foglalni a munkamegosztás felszámolása mellett. Ha az állásfoglalás a kistermelés eszményítésével párosul, a társadalomfelfogás utópikus marad: akár kistulajdonosi, akár kommunisztikus egyenlőséget hirdet, szem elől téveszti a termelőerők fejlődésének objektív törvényszerűségét, és esetleges forradalmi szándékai ellenére is a legmélyebb konzervativizmust táplálja, amely a *szubjektív elhatározástól* teszi függővé az isteni elrendeléssel vagy az „emberi természettel” indokolt célok megvalósulását. De még az sem elég, ha a közvetlen termelők pártján álló ideológus a kisüzem helyett a modern bővített újratermelés híve. Diderot a legkorszerűbb technikai formák elterjesztéséért, a tudomány és a termelés egyesítéséért szállt síkra, hogy létrejöjjön a néptömegek felemelkedésének anyagi bázisa; mégsem tudta megragadni a társadalom anyagi törvényeit, mert plebejus meggyőződése összeütközött a termelőerők fejlődésének valóságos következményeivel, a vagyoni egyenlőtlenségek fokozódásával, és nem létezett olyan társadalmi

mozgalom, amely ezt a dilemmát, a termelőerők és a termelési viszonyok keletkezésében levő tőkés ellentmondását gyakorlatilag megoldhatta volna.²

Csernisevszkij, aki önerejéből a legközelebb jutott a marxi materializmushoz, megoldhatónak látta az ellentmondást. Az ő számára nem dilemma volt ez, hanem történelmi feladat; nem kényszerű választás a termelőerők fejlődése és az aszketikus gazdasági egyenlőség között, hanem a tulajdonviszonyokat a legkorszerűbb nagyüzemi termelés alapján társadalmasító forradalmi gyakorlat problémája. „Mi matematikai igazságnak tekintjük, hogy az ember idővel teljesen alárendeli magának a külső természetet. Szükségleteinek megfelelően mindent átalakít majd a földön, elhárítja vagy megfékezi a külső természeti erők kedvezőtlen megnyilvánulásait, a legnagyobb mértékben kiaknázza a hasznosítható erőket.”³ Csernisevszkij a társadalmi egyenlőséget illetően is messzebbre jut Diderot-nál: nem a vagyoni különbségek csökkentését tűzi célul, mint francia elődje, hanem a magántulajdon és a bérmunka megszüntetését.

Ez a program, Marxéhoz hasonlóan, a tulajdonviszonyok és a társadalmasult termelőerők összhangjának történelmi követelményét fejezte ki. Csernisevszkij azonban, az elmaradott Oroszország fia, a parasztságtól remélte a szocialista forradalom végrehajtását, holott az elavult kisüzemi technikához láncolt, magántulajdonosi törekvésekkel átitatott, „a falusi élet bárgyúságában” nevelkedett és a tőkés nagyipar hatására gyorsan felbomló parasztság önállóan nem alkalmas erre.⁴ „A középredek, a kisiparos, a kiskereskedő, a kézműves, a paraszt – mindannyian azért harcolnak a burzsoázia ellen, hogy középredeként való létezésüket megóvják a pusztulástól. Nem forradalmiak tehát, hanem konzervatívok. Sőt, reakciósak, mert megpróbálják visszafelé forgatni a történelem kerekét. Ha forradalmiak, azért azok, mert a proletariátusba való átmenet vár rájuk; akkor viszont nem a jelenlegi, hanem majdani érdekeiket védelmézik, és *elhagyják saját álláspontjukat, hogy a proletariátuséra térjenek át.*”⁵

A „középredeket” csak a nagyüzemi munkásság vezetheti el az osztály nélküli társadalomba. Ez éppúgy vonatkozik a parasztságra, mint az értelmiségre. A parasztságnak mindvégig – a szocialista államban is – megmaradnak a gazdasági elkülönültségből származó partikuláris érdekei, ahogy az értelmiségnek a burzsoáziához való ösztönös vonzódását is állandóan újratermeli a fizikai és a szellemi munka megosztottsága, az életmód, a kulturális örökség és részint a szociális eredet. Ezért nem lehet sem a parasztság, sem az értelmiség a szocialista forradalomnak, az osztály nélküli társadalom felépítésének irányító ereje; ezért hárul a munkásosztályra egészen a kommunizmus homogén társadalmának létrejöttéig az a kötelezettség, hogy gazdasági-szervező és kulturális-nevelő tevékenységével, szükség esetén erőszakkal is érvényre juttassa a dolgozó tömegeknek a társadalmi-gazdasági munkamegosztás teljes megszüntetéséhez fűződő közös érdekeit, szemben a nem-munkás rétegeknek életmódjuk folytán elkerülhetetlenül újratermelődő, burzsoá típusú különérdekeivel.

² Vö. Szigeti József: „Denis Diderot – a 18. század nagy harcos materialistája”. Előszó Diderot *Válogatott filozófiai művei*hez. Budapest 1951, CIX–CXII.

³ Csernisevszkij *Összes Művei*. 5. (oroszul), Moszkva, 609. o.

⁴ Marx és Engels: „A Kommunista Párt kiáltványa”. *MEM* 4, Kossuth, Budapest 1959, 455. o.

⁵ Uo. 451. o. (Az én kiemelésem – R. E.)

Csernisevskij, a dolgozó tömegek közös érdekeinek szószólója, forradalmi szocialista nézetei révén eljut a történelmi materializmusnak, a termelőerők és a termelési viszonyok dialektikájának küszöbéig. Az anyagi létfeltételekben felismeri „valamennyi jelenség legfőbb okait”.⁶ A proletariátus és a burzsoázia közötti nem-proletár tömegek kettős kötöttségével azonban Csernisevskijnek egyszerűen lehetetlen számolnia. Ezek a tömegek egyrészt nem szabadulhatnak a kistulajdon csábításaitól, másrészt objektív helyzetüknél fogva érdekeltek minden magántulajdon eltörtlésében; és Csernisevskij csak az utóbbit, a „középrendek” „majdani” érdekeit veheti számításba, mert ahhoz, hogy fejlett, eleven, harcra munkásmozgalom hiányában ne kényszerüljön a szocializmus eszméjének feladására, akaratlanul is túl kell becsülnie a parasztság forradalmi képességeit. Így lesz Csernisevskij szocializmusa faluközösségi utópiává, a narodnyik ideológia ősvé. Mivel a parasztság termelési módja egyáltalán nem alapozza meg a szocialista forradalom történelmi szükségszerűségét, a társadalomelmélet alól kicsúszik az objektív anyagi törvények talaja, és a cári idők nagy gondolkodója sem a forradalmat, sem az áhított új berendezkedést nem teheti függővé mástól, mint a *tudattól*, a *felismerés* aktusától. Úgy vélekedik – és a társadalom hősi optimizmust sugárzó hajótöröttjeként nem is vélekedhet másképpen –, hogy a történelmi fejlődés rugója a tudomány, a műveltség, a felvilágosodás fejlődése; hogy „a tudás a fő erő, melynek a politika, az ipar és az emberi élet minden területe alá van rendelve”.⁷ Bármily szenvedélyesen tagadja is a munkamegosztással járó kiváltságokat, egyetlen lehetséges kiindulópontja a *tudatnak a fennálló munkamegosztást tükröző elkülönültsége, az értelmiségnek, a tudomány művelőinek, a felvilágosodás hordozóinak kitüntetett helyzete*. Bármennyire megközelíti is gondolati erőfeszítéseivel a termelőerők és a termelési viszonyok fogalmát, *nem tudja a kettőt a termelési módban, a következőket materialista világszemlélet kulcsfogalmában egyesíteni, mert kölcsönhatásuk dialektikáját elvágja a társadalmi lét tudati meghatározottságának látszata*.

A történelem anyagi törvényeit tehát *hol a kistermeléshez való kötöttség vagy a munkamegosztásos termelési viszonyok megörökítésének ideológiai szükséglete rejti el, hol a munkamegosztás olyan tagadása, amely az osztálykülönbségek gyakorlati megszüntetésére alkalmas forradalmi mozgalom híján nem fedheti fel a termelési mód két elemének dialektikus fejlődéstörvényeit, ellentmondásaik megoldásának reális útját*. Ilyen állásponttól a társadalom tudati meghatározottságúnak látszik, méghozzá *éppen azért, mert mozgása ösztönös, tudattalan*; pontosabban szólva, *ami a gyakorlatban az ösztönösség, az a társadalomelméletben az idealizmus*. Nem vitás, hogy *az idealizmus csak az ösztönösséggel együtt küszöbölhető ki*, és a társadalmi törvényeket csak annak az osztálynak az ideológusai fedhetik fel, amely *anyagi létfeltételeinek hatására képes és kénytelen tudatossá változtatni a történelmet*.

3. A „TRANZSCENDENCIA” AZ ÖSTÁRSADALOMBAN

Az a tény, hogy a társadalom alapvető anyagi törvényei ismeretlenek, a nagyüzemi munkásság megjelenéséig az egész előtörténetet jellemzi. De az előtörténet nem egynemű egység: szakaszokra oszlik, és ezeknek is megvannak a maguk jellegzetességei. Az első

⁶ Csernisevskij Összes Művei. 3. (oroszul), Moszkva 1947, 357. o.

⁷ Csernisevskij Összes Művei. 4. (oroszul), Moszkva, 6. o.

nagy cezúra az ösközösségről az osztálytársadalomra való áttérés a terméktöbblet rendszeres előállítására nyoman; a második a naturalis gazdálkodásról a rendszeres bővített újratermelésre való áttérés a tőkés áruterelés keretében. A naturalis gazdálkodás kora kettős arculatú. Anyagi kultúrája olyan vívmányokkal dicsekedhet, mint a tűz megszelídítése, a földművelés és az állattenyésztés, a fémek megmunkálása vagy a folyami civilizációk nagy öntözőberendezései; szellemi eredményei között feltűnnek és kibontakoznak a matematikai, csillagászati, mechanikai, logikai és egyéb tudományos ismeretek. A termelés azonban „természetadta” feltételeken nyugszik, és ha az emberek szolgai függősége a természettől módszeresen csökkenthető is, megszüntetése *etharíthatatlan akadályokba ütközik*, amelyek csak akkor tűntethetők el, amikor a termelőerők társadalmassulása lehetővé teszi a természet feletti uralom rendszeres bővítését.

A naturalis gazdálkodás határt szab a természet technikai elsajátításának, az antagonisztikus osztálytársadalmak tulajdonviszonyai pedig meggátolják, hogy az emberek úrrá legyenek saját társadalmi életfolyamataikon, sőt a természet feletti uralmat is visszájára fordítják, a jólét eszközéből a pusztulás eszközévé változtatják. Ezek az állapotok történelmek és átmenetiek, de anug a gépi nagyipar át nem törli a kistermelés korlátait, és ki nem alakul a modern nagyüzemi proletariátus, addig *a társadalmi tevékenység történelmi korlátoltsága időtlennek látszik*, és az ellenséges, meg nem hódított természeti erők, valamint az ugyanilyen ellenséges, elidegenült emberi viszonyok úgy jelennek meg, mintha *transzcendensek* volnának, vagyis örökre kívül esnének a valóság tudatosan ellenőrizhető körén.

Az ellenőrizhetetlen külső szükségszerűség rányomja bélyegét az egész előtörténet gondolkodására. Első ideológiai formái egyidősek a társadalommal.

Az őstársadalomban, ahol a kezdetleges termelés nemhogy többlettermék előállítására nem alkalmas, de azt is nehezen teremti elő, ami az elemi létfenntartáshoz elengedhetetlen, a természet erői uralkodnak az embereken. A dolgokból csak annyi ismerhető meg, amennyit ez a korlátozott gyakorlat közvetít; a lényegi összefüggések, ha az ösztönös gyakorlat felhasználja is őket, érzéki jelenségformáikba burkolóznak, és fogalmilag nem ragadhatók meg. Egyetlen primitív nép nyelvében sincs szó például az „ok” és az „okozat” fogalmára, noha az emberek tüzet gyűjtanak, szerszámot készítenek, fegyvereikkel elejtik a vadat, azaz célszerű tevékenységükben gyakorlatilag alkalmazzák az oksági viszonyt. A tudat még beleszövődik a gyakorlati tevékenységbe, a fogalom az észleléshez tapad; így az objektív valóságot nem lehet világosan megkülönböztetni a pusztán szubjektív jelenségtől, a látszattól. Erre vall többek közt a természeti népeknek az a hiedelme, hogy az ember tükörképe alvás, ájulás vagy betegség idején átmenetileg, majd a halállal végleg elhagyja a testet, a testtől független állapotában pedig továbbra is emberként viselkedik, sőt többre képes a valóságos embereknél. A hiedelem nem légből kapott, hiszen a tükörkép – a „lélek” – közvetlenül érzékelhető az álomban, amelyben az álmodó másutt jár, mint ahol valójában van, és a halottak újra élnek; a lényegi összefüggések ismerete híján egyszerűen nincs mérce a szubjektív és az objektív elemek szétválasztására. Az őstársadalom különös és félelmes világában az ember *szubjektív szemszögből*, saját közvetlen szükségleteire vonatkoztatva ítéli meg a dolgokat, aszerint, hogy kedvezőek-e számára vagy sem, baráti vagy ellenséges módon viszonyulnak-e létfenntartásához. A természet emberi vonásokat kap, az emberek állat- és növényneveket vesznek fel, azonosulnak a természettel, amelyet nem tudnak még önmaguktól független

objektumnak felfogni, mert munkaeszközeik kezdetlegessége miatt nem tudják még önmagukat szubjektumként érzékelni.

A természeti dolgok megszemélyesítése a természetmagyarázat első formája. Miért van szükség erre a magyarázatra? Mert ha a termelés fejletlenebb is annál, semhogy a természeti jelenségeket a kívánatos mértékben szabályozhatná, pusztá létezésével kiváltja a célszerű szabályozás szükségletét, következésképpen azt a szükségletet is, hogy az embereknek legalább elképzeléseik legyenek a szabályozás tárgyáról és eljárásairól. A termelés színvonala egyben megszabja elképzeléseik jellegét is. Ahol a képzelet összekeveredik a valósággal, ott önként adódik a gyakorlati cselekvések mágikus cselekvésekkel való helyettesítése. Ha az ozsibva-indián az ellenséget ábrázoló faszobrot kövel vagy nyállal átszúrja, meg van győződve róla, hogy az ellenség meghal; ha a vadászok eljártsszák és eltáncolják a zsákmány elejtését, akkor bíznak a vadászat sikerében. A mágikus cselekmény résztvevői képzeletben idézik elő a kívánt hatást, és jelképpel pótolják a tevékenység tárgyát (az állat testrészével az elejtendő állatot, faszoborral az ellenséget).

Az utánzott cselekvés azonosítása az igazival, a jelképe a jelképezett valósággal a szubjektív és az objektív elemek összekeveredésének jellegzetes megnyilvánulása. A keveredés lélektanilag abban jelentkezik, hogy a primitív ember nem tud disszociálni, nem tudja a létrejött asszociációkat felbontani, és az emlékkép ugyanazt a cselekvést váltja ki belőle, mint a kép eredetije.⁸ Az absztrakciós képesség működik már — a céltevékenységnek és tárgyának eszmei képét elvonatkoztatják a valóságos tevékenységtől és tárgytól —, de maga az elvonatkoztatás tudattalan, nem ismeri fel önmagát annak, ami, nem tesz különbséget eszme és valóság között. Ez a *quid pro quo* a természet és a társadalom megkülönböztetés nélküli egységén alapul, az egység pedig a termelés kezdetlegességében gyökerezik, és a természeti környezet megszemélyesítésében tükröződik. A megszemélyesítés lehetővé teszi a tevékenység sikereinek és kudarcainak magyarázatát, valamint az események képzeletbeli szabályozását ott, ahol a gyakorlati szabályozás lehetetlen.

A természet megszemélyesítését kiegészíti a fordítottja, az emberi közösség naturalizálása, amely az első társadalmak vérrokonsági szerkezetét fejezi ki. A korai nemzetségi rendben kialakuló totemisztikus ideológia közös őstől származtatta a nemzetség tagjait, eszmeileg jelképezve összetartozásukat. A közös ős — a totem — többnyire állat volt, emberi tulajdonságokkal; lehetett azonban növény is vagy másvalami, és nem mindig olyasmi, ami hasznos: tetű, mérgező növény, betegség. Úgy látszik, a totem megválasztása különféle megfontolásokra támaszkodott: hol annak az állatnak vagy növénynek a mágikus szaporítását célozta, amely a totemisztikus csoport létfenntartásához szükséges volt, hol a közösség által elfoglalt területet kívánta jellemezni, vagy az embereknek szánt olyan tulajdonságokat, amilyenekkel a totem rendelkezik — gyors láb, éles szem —, vagy mágikus védőnnyel akarta a csoportot megóvni az ellenségtől és a rontástól. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a totem nélkülözhetetlen társadalmi funkciót töltött be. „A totemősöknek, a totemcsoportot alapító személy vagy személyek cselekedeteinek, vándorlásainak ismerete igen fontos volt a primitívek számára, mert ezeknek a hagyományoknak az ismerete bizonyította a csoporthoz való tartozást, és adott alapot azokhoz

⁸ Vö. Róheim Géza: *A varázserő fogalmának eredete*. Budapest 1914.

a jogokhoz (elsősorban a területhasználati joghoz), amelyek a csoportot megillették.”⁹ Az sem kétséges, hogy a primitív hiedelmek társadalmi funkciói összefonódtak a természet-kultusszal, pontosabban, a közösség szempontjából lényeges természeti jelenségek tisztelgetésével. Ez nemcsak a totemcsoport feltételezett természeti leszármazásában mutatkozott meg, hanem a nemzetségi rend fejlettebb fokának bonyolultabb, részletesen kidolgozott mitológiáiban is. A kései neolitikum színvonalán élő irokézek például, akik kapás földművelést folytattak, úgy vélték, hogy három növény-nővér dolgozik láthatatlanul a veteményeskertekben; e három tápláló szellem a kukoricát, a babot és a tököt személyesítette meg, női mivoltuk pedig a társadalom anyajogú felépítését tükrözte.

Az apajogra való áttérés az őstársadalom kezdődő bomlását jelzi.

Az apajogú nemzetség átmeneti alakulat, amelyben az elkülönült parcellás termelés együtt létezik a közösségi termeléssel, a magántulajdon és magánelsajátítás a közösséggel. Rendszeres megélhetési forrássá válnak a rablóhadjáratok; a törzs minden felnőtt férfitagja katoná. A néptől elidegenült közhatalom egyelőre még ismeretlen, a hivatalokat demokratikus választás útján töltik be, idővel azonban örökletessé lesz a vezérek és alvezérek tisztsége, kirajzolódnak a hierarchikus nemesi réteg körvonalai.

A növekvő vagyoni és társadalmi egyenlőtlenségek, az élesedő társadalmi konfliktusok a képzeletbeli felsőbb lények arculatát is megváltoztatják. A vadásztársadalmak zoomorf szellemei fokozatosan emberarcot öltenek, jelezve, hogy az emberéken már nemcsak természeti erők uralkodnak, hanem társadalmiak is. A régebben önálló zoomorf szellemek az új, emberszabású istenek segítőivé, később pusztán ezek állatszerű vonásaivá lesznek, utalva genetikai kapcsolatukra a régebbi nemzetségi kultuszokkal.¹⁰ Az istenek sajátos kettőssége a nemzetségi rend romjain emelkedő korai osztálytársadalmakban is fennmarad, részint félig állati, félig emberi istenségek formájában, részint az istenek egyidejű természeti és társadalmi funkciójában: Ozirisz például egyszerre fáraó és a növényvilág istene, Ammon a fáraói hatalom istene és napisten. A meghaló és feltámadó babiloni Tammuz, aki valaha csak természet-isten volt, most új jelzőket kap: „vezér”, „hatalmas hős”, „úr”, „az ország erejének ura”.

Az ókor közel-keleti öntözési társadalmában az ősi vallási képzetek szívósságát főleg az magyarázza, hogy a parasztok az osztálytagozódás létrejötte után is faluközösségekben élnek, mert a víz csak kollektív munkával hasznosítható; a katonai, papi és hivatali nemességet egyesítő uralkodó osztály pedig, amely a nagy öntözőberendezések létesítéséhez és karbantartásához szükséges központosított államgépezet segítségével adó formájában kisajtolja a faluközösségek terméktöbbletét, igyekszik ideológiailag fenntartani az elvesztett törzsi egység látszatát, az isten-királyt tüntetve fel az „elgondolt törzsiség” megszemélyesítőjének. De ha az ősközösségi intézmények és ideológiák nem omlanak is össze egy csapásra az osztálytársadalommal – sőt, bizonyos elemek még a mai civilizált népek körében is föllelhetők –, a természetfeletti lények antropomorfizálása éppoly kétségbevonhatatlanul tanúskodik az idők változásáról, a társadalom és a természet egyre erősödő gyakorlati és tudati megkülönböztetéséről, mint a természeti tárgyakhoz kapcsolódó ősköri fetiszizmus ennek a megkülönböztetésnek a hiányáról. Az antropomor-

⁹ Láng János: *Lélek és isten*. Budapest 1974, 343–344. o.

¹⁰ Vö. A. F. Anyiszimov: *Az őstársadalom vallásának fejlődési szakaszai*. (oroszul). Moszkva–Leningrád 1967, 109. o.

fizálás eredményeképpen a vallási hiedelmek a politeizmus formáját veszik fel, amely már a nemzeti rend bomlásakor felbukkan, de csak az osztálytársadalomban lesz uralkodóvá, pontosan tükrözve és támogatva az elfogadott istenek sokaságával a kisebb közösségek törzsszövetségekké és népekké való egyesülését, az istenek hierarchiájával a megszilárduló földi hierarchiát, az istenek közötti munkamegosztással a „természetadta” korlátokon immár túllépő társadalmi-technikai munkamegosztást.

4. AZ ELMÉLETI GONDOLKODÁS KEZDETEI

Az osztálytagozódás létrejöttével a társadalom megtanul tudatos különbséget tenni önmaga és a természet között. Ezt a döntő változást a termelés forradalma idézi elő.

Amíg a táplálékszerzés egyedüli módja a gyűjtögetés és a vadászat, addig az emberek arra vannak utalva, amit *készen kapnak* a természettől. Ekkor is termelő munkát végeznek ugyan, vagyis mesterséges szerszámokkal, célszerű tevékenységgel, meghatározott társadalmi viszonyokba lépve teremtik elő a létfenntartásukhoz szükséges anyagi javakat, és ennyiben lényegileg különböznek az állatoktól; munkájuk azonban a természeti készletek felkutatására, megszerzésére és feldolgozására korlátozódik, anélkül hogy maguknak a készleteknek a meglétére bármi hatással lehetne, és ez a kényszerű fogyasztói passzivitás még közös az állatokéval. Úgy is mondhatnánk, hogy a „szubjektivitás” – a célszerű elsajátítás képessége – csak másodlagosan érvényesül, miután a természet már megajándékozta az embereket a megfelelő munkatárggyal, de hogy lesz-e ajándékozás vagy sem, az a természet önkényén múlik, bármilyen része van is az ajándék felkutatásában az emberi ügyességnek és jártasságnak. A társadalom szolgai függésben van a természettől, és éppen a *szubjektivitás hiánya táplálja az embereket a tárgyi környezet szubjektivista szemléletét*, azt, hogy saját közvetlen szükségleteikre vonatkoztatják a tőlük független dolgokat, amelyeknek objektív, „magánvaló” lényegét nem ismerhetik meg.

Gyökeres fordulatot hoz e tekintetben a mezőgazdaság és az állattenyésztés. Bár az emberek továbbra sem szabadulnak fel a természeti véletlenek hatalma alól, mégis megszűnnek a természet elősdíjei lenni: nem *találják*, hanem *előállítják* élelmüket, mesterséges anyagokat készítenek – agyagból cserepet, növényi rostokból vagy gyapjúból fonalat –, és a készletek természetes felhasználásáról áttérnek a tudatos *gazdálkodásra*. Az életmódbeli változás már a barbárság korában ugrásszerűen megnöveli a *tapasztalati* ismeretek mennyiségét az állat- és növényvilág, az anyagfajták, a meteorológia, a domborzati és éghajlati viszonyok vonatkozásában, kiterjeszti a tudást az objektív gazdasági arányok kötelező számbavételére, majd a civilizáció idején a fémek megmunkálásával és a tevékenység egyéb új formáival kapcsolatos területekre. A civilizáció egy újfajta szükségletet támaszt, a *tudományos* ismereteket, amelyek egyaránt nélkülözhetetlenek a nagy folyók hordalékföldjein folytatott öntözéses földműveléshez és az úgynevezett „városforradalom” után olyan igények kielégítéséhez, mint paloták, templomok, síremlékek, erődítmények építése. Az első tudományos ismeretek a termelés szükségleteiből keletkeznek, és a termelőerők elemeiként működnek. Gyakran összekeverednek még a természet antropomorf szemléletével, de amennyiben tudományosak, annyiban kizárják az effajta szemléletet, és a dolgokat „magánvalóságukban”, objektív mivoltukban tükrözik. A természet dezantropomorfizálódik a tudatban, mégpedig annál inkább, minél erősebben

függ az emberi tudattól a gyakorlatban, minél célszerűbben vetik alá az emberek saját szükségleteiknek. Ez a folyamat párhuzamos az istenek antropomorfizálódásával, mivel az utóbbi a társadalom osztályokra szakadásának, tehát szintén a természet feletti uralom növekedésének a következménye.

A tárgyi gondolkodás az elvonatkoztatással, az általános és lényegi összefüggések megragadásának képességével együtt, vele kölcsönhatásban fejlődik. A lényegi összefüggések tudományos szintű megragadása *elméleti tevékenység*, amely – Gordon Childe kifejezésével élve – ugyanolyan „teljesidejű szakembereket” követel, mint a fémipar. Ez a tevékenység tisztítja meg a dolgok tudati képét a megszemélyesítés fantasztikumától; a természet dezantropomorfizálása tehát feltételezi a tapasztalatok elméleti összegezéséhez szükséges szabad időt, azaz a természetes gazdálkodás körülményei között az osztálytagozódást és az uralkodó osztályon belüli munkamegosztást, a „gondolkodók” elkülönülését. De a természet és a társadalom szétválasztásához nemcsak a természetet kell dezantropomorfizálni, hanem a társadalmat is mentesíteni kell a vérrokonsági szervezetben hozzátapadt naturalista képzetektől. Ilyen irányban hat az *állam* kialakulása. Az állam sokrétű szervezési és erőszak-funkciói külön gépezetet igényelnek, amely nem a vérkonok „természetadta” közösséget szabályozza többé a szokás és a hagyomány erejével, hanem az ellentétes osztályokra szakadt társadalmat a fegyveres intézményekre támaszkodó *jogrendszer* segítségével, tudatos *politikai* megfontolások alapján. A hagyomány és általában az ideológia, bármilyen fontos szerepe van is az emberi kapcsolatok irányításában, alárendelődik a társadalomszabályozás új típusának, a politikai és jogi szabályozásnak, ami szükségképpen arra a felismerésre ösztönöz, hogy a társadalom – legalábbis közvetlenül – az *emberi cselekvések* tárgya, nem a természeti erőké, ahogyan régebben vélték. A felfogásbeli változás könnyen érthetővé válik, ha összehasonlítjuk például a jogszabályok szerinti igazságszolgáltatást a korábbi elképzeléssel, amely a bűnt a természeti rend megzavarásának tekintette, a büntetést a természetnek vagy a természet megszemélyesítőinek tulajdonította. Ez a naturalizáló hagyomány Oidipusz apagyilkosságával magyarázta a Görögországon végigpusztító pestisjárványt, Alkmaion anyagyilkosságával a rossz termést, és hangot kapott Aiszkhülosz *Oreszteia*-jában is, ahol „az Erinuszok, a nemzetség átkának mítikus megtestesítői, azzal fenyegetik az áldozataiknak menedéket nyújtó személyt, hogy üszöggel teszik tönkre a termését, és meddőséggel sújtják asszonyát”.¹¹

A természet és a társadalom szétválasztásában korszakos jelentőségűek a munkamegosztás nagy csomópontjai. A kései bronzkorban, amikor az élelmiszertermelés már teljes idejű mesterembereket tud eltartani, önállósul a kézművesség és nyomában a kereskedelem, meggyorsítva az eredeti közösségek felbomlását, vérrokonsági szervezetük természeti kötelékeinek gazdasági, politikai és jogi kapcsolatokkal való felváltását. A kereskedelemnek különösen nagy része van az átalakulásban. Az ősi közösségekben, ahol rendszeres csere még nincsen, a tulajdon – a „természetadta” földterület – „csak azt jelenti, hogy az ember úgy viszonyul természeti termelési feltételeihez, mint amelyek hozzá tartoznak, az övéi, saját létezésével együtt előfeltételezettek; úgy viszonyul hozzájuk, mint önmaga *természeti előfeltételeihez*, amelyek úgyszólván csak testének a meg-

¹¹ George Thomson: *Az első filozófusok*. Budapest 1975, 240. o.

hosszabbításai”.¹² Egészen más a helyzet az árucserében, ahol a tulajdon a *mesterséges* dolgok sokaságát is felöleli, és nem az emberek természeti tartozéka, nem testük „meghosszabbítása”, hanem *elidegeníthető tárgy*, a termelőtől független objektum. De hogy azzá legyen, meg kell változnia a termelők közötti viszonyoknak. Az ősi közösség tagja voltaképpen „kettősen léteznek, egyfelől szubjektív módon, mint ő maga, másfelől objektív módon, létezésének szervesen természeti feltételeiben. E *természeti termelési feltételek* formája kettős: 1. az embernek egy közösség tagjaként való létezése; tehát a közösség létezése, amely eredeti formájában *törzsiség* . . . ; 2. a közösség közvetítésével való viszonyulás a *földhöz* mint az övéhez . . . Az élő egyén egyik természeti termelési feltétele az, hogy egy *természetadta társadalomhoz*, törzshöz stb. tartozik.”¹³ A közösségi földtulajdon elidegeníthetlensége a vérrokonsági szervezet „természetadta” egységén nyugszik; ha viszont az emberek árutulajdonosokként, elidegeníthető dolgok birtokosaiként lépnek szembe egymással, akkor az eredeti természetes közösségről levált, független magánszemélyeknek kell lenniük.

Az elvonatkoztató és általánosító képesség kialakításában szintén felbecsülhetetlenek a kereskedelem érdemei. Ennek a képességnek a gyakorlásához két dologra van szükség: magára a képességre és a tárgyául szolgáló tapasztalati anyagra. A tapasztalati anyag felhalmozását illetően elég arra emlékeztetni, hogy az egyre távolabbi közösségeket összekötő kereskedelem megismerteti az embereket a legkülönfélébb földrajzi viszonyokkal, szokásokkal, termelési technikákkal, társadalmi berendezkedésekkel, emellett közvetve is gyarapítja a tudást, amennyiben az áruk nyilvántartásával és szállításával kapcsolatos igényei fellendítik a matematikát, a mechanikát, a csillagászatot és egyéb tudományokat. Ami a tapasztalati sokféleség általánosítását, a jelenségek tarka tömegében rejtőző lényeges vonások kiemelését illeti, a megfelelő képesség kifejlődése nyilvánvaló összefüggésben van azzal, hogy a kereskedelem „az élvezeteket és a létfenntartást inkább a termék eladásától, mint közvetlen használatától teszi függővé”.¹⁴ Ahol a termelés és a fogyasztás közé a piac ékelődik, ott a szükségletek személytelen absztrakciókká, a használati értékek konkrét tulajdonságai egy érzékfeletti lényegnek, a csereértéknek a jelenségformáivá lesznek. A csereérték megtestesítője, a pénz, a legváltozatosabb használati értékek közös „szubsztanciájának” bizonyul, és az érzéki minőségek sokaságát az elvont mennyiségre vezeti vissza. Lehetetlen, hogy ez a gazdasági absztrakció ne ösztönöztesse volna a filozófiát, a dolgok egyetemes lényegének keresését; Hérakleitosz is erre enged következtetni, amikor azt mondja, hogy minden dolog ellenértéke a tűz, amiképpen minden árué az arany.

A kereskedelem és az absztrakciós képesség közötti összefüggést talán az írás fejlődése példázza a legszemléletesebben. Az írás a gazdasági nyilvántartás és az állami ügyvitel szükségleteiből keletkezett, először képírásként, amelynek rajzai szócsaládokat jelöltek; a konkrét képjeleket később az elvontabb ideogrammak követték, majd ezeket a betűk. Az alfabetikus írást a föníciaiak találták fel a bronzkornak abban a szakaszában, amikor a tömegcikk forgalma nagyszámú kiskereskedelmi üzletkötés útján bonyolódott le, és a kereskedőnek vagy a mesterembernek személyesen kellett vezetnie számadásait.¹⁵ Az írás

¹² MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 370–371. o.

¹³ Uo. 371. o.

¹⁴ Marx: A tőke. Harmadik könyv. MEM 25, Kossuth, Budapest 1974, 312. o.

¹⁵ Vö. V. Gordon Childe: *A civilizáció bölcsője*. Budapest 1959, 159. o.

formailag a bonyolulttól az egyszerű, a konkrétól az elvont felé fejlődik, éppen ezzel válik alkalmassá egyre bonyolultabb tartalmaknak, a beszédben kifejeződő bármely gondolati tartalomnak a rögzítésére. Használata kezdettől fogva szükségessé tette a nyelvelemzést és a fogalmak osztályozását, olyan tudományoknak vetve meg az alapját, mint a nyelvtan és a logika, amelyek már *magára a tudatra*, a tudat működésére és termékeire irányulnak.

Láttuk tehát, hogy a természetet a társadalomtól megkülönböztető dezantropomorfizáláshoz a fogalmi gondolkodásnak ki kell válnia a közvetlen gyakorlatból és érzékelésből, ami az adott körülmények között feltételezi az eredeti természeti munkamegosztás felváltását a tulajdonképpeni társadalmi munkamegosztással, a szellemi és a fizikai munka ellentétét, az osztályantagonizmusokat. Az első osztálytársadalmakban csíráznak ki az első tudományos ismeretek; a helyi korlátokat ledöntő nemzetközi kereskedelem tapasztalatai kitérítik a „világ” fogalmát, és az idők során létrejön a tudományos igényű, fogalmi jellegű általános világmagyarázatnak, a *filozófiának* a szükséglete.

A filozófia a mítoszból nő ki – mint a modern korban a munkás-folklor a paraszti hagyományból –, mégis döntően különbözik tőle. A mítosz szerint az őstojás egyik feléből lett az Ég, a másikkól a Föld; a filozófia szerint minden dolog az űselvből lett, „amelybe végül visszatér, miközben a szubsztancia minden állapotváltozása ellenére megmarad”.¹⁶ A mítosz a szemlélet nyelvén szólal meg, a filozófia a fogalmak nyelvén. A különbség első pillantásra formainak tetszik, de valójában sokkal több annál: a filozófia, bár mitikus eredetű, a mítoszokkal szemben, az ellenük folytatott *tudatos harcban* keletkezik; az egyiptomi, indiai, kínai és görög filozófiai gondolkodás kezdetei a természettudományos ismeretek felhalmozódásához és az arisztokrácia ideológiájául szolgáló hagyományos vallási hiedelmek bírálatahoz kapcsolódnak.

A közös eszmei tartalomnak közös társadalmi háttere van: a filozófia általában akkor teszi meg első lépéseit, amikor az uralkodó osztályban új rétegek, főleg gazdag kereskedők és uzsorások emelkednek ki, és harcba bocsátkoznak az arisztokráciával. Mindez arra is fényt vet, hogy a filozófia miért a *vaskorszak* terméke. A Nílus, a Tigris, az Eufrátesz, az Indus, a Gangesz és a Sárga-folyó termékeny völgyeinek laza talaján már a korai bronzkorban is – az i. e. 4. évezredben – meghonosodhatott a viszonylag magas hozamú öntözéses földművelés, a keményebb talajok megmunkálására azonban csak a vasszerszámok bevezetésével kerülhetett sor. A vasszerszámok jóval olcsóbbak és hatékonyabbak voltak a réz- és bronzserszámoknál, ezért széles körben elterjedtek, ugrásszerűen megnövelték a termelékenységet, bevégezve a civilizációra való áttérésnek a bronzkorszakban megkezdett folyamatát. „A bronzot főleg luxuscikkek és fegyverek gyártására használták. Csak a vasfeldolgozással vált lehetővé, hogy általánosan elterjedjen a fém használata az eke-alkatrészek, fejszék, kések, kalapácsok és sarlók készítésében.”¹⁷ A vaskorszakra esik az első fémpénzek megjelenése az i. e. 7. században, és az árucserre fellendülése révén a kereskedők, iparosok, hajósok előretörése – azoké a rétegeké, amelyek a tudományos fejlődés társadalmi bázisát és az arisztokrácia ellenzékét alkották.

¹⁶ Arisztotelész: *Metafizika*. I. könyv. 3. feje. 983 b. Budapest 1957, 10. o.

¹⁷ George Thomson, id. mű, 192–193. o.

5. A „GÖRÖG CSODA”. A VILÁGTÖRTÉNELEM EGYENLŐTLEN FEJLŐDÉSE

A társadalmi átrétegződés ott a legnagyobb arányú, ahol a termelőerőknek a vasfeldolgozásból adódó fejlődési lehetőségei a legkedvezőbbek. Ezért szorulnak vissza a világtörténelem élvonalából a despotikus keleti államok, és adják át a vezető helyet egy időre a görögöknek. Leszakadásukat ugyanaz idézi elő, mint bronzkori felfutásukat (ahogy a görögök is abba fognak belebukni, aminek a nagyságukat köszönhetik). Ezek az államok rendszeres mezőgazdasági terméktöbblettel alapozták meg az addigi történelemben páratlan kulturális vívmányaikat, köztük a civilizáció hajnalának legkorszerűbb termelési ágát, a kohászatot, amely a termékeny folyóvölgyekben vert gyökeret, mert fenntartásához jelentős élelmiszertartalék szükséges.¹⁸ Az államilag szervezett öntözéses mezőgazdaság azonban konzerválta a törzsi eredetű, önálló faluközösségeket, jobbra a patriarchális házi rabszolgaságra korlátozta a rabszolgatartást – elsősorban ez különböztette meg a keleti országokat Görögországtól vagy Rómától –, és szűk határokat szabva a belső piacnak, megakadályozta az arisztokráciától független, gazdaságilag és ideológiailag önálló kereskedőréteg kialakulását; nem szólva arról, hogy bár az öntözés intenzív és szervezett munkát igényelt, a talaj rendkívüli termékenysége és a terméktöbblet állami lefoglalása hátráltatta vagy éppenséggel megakadályozta a földművelés technikai tökéletesedését.¹⁹

A görögök, akik egy egész korszakkal maradtak el a civilizált keleti népek mögött, késésük jóvoltából nemcsak ezektől a hátrányoktól mentesülnek, hanem részük lehet az egyenlőtlen fejlődés összes előnyeiben. Vaskorszakbeli osztálytársadalmuk a technika történetének jóval magasabb fokán alakul ki, mint a keleti államok, és virágzó civilizációt teremthet anélkül, hogy az ősközösségi viszonyok maradványait rögzítő despotikus központosításhoz kellene folyamodnia – sőt, virágzása egyenesen feltételezi a konzervatív viszonyok eltakarítását. Görögországban nincsenek nagy folyók, kevés a termékeny föld, az északi területek gabonabehozatalra szorulnak. A vaslemez ekék használata megnöveli a felszántható földek mennyiségét, s ezzel gyorsítja a régi közösségek bomlását: mert ellentétben a keleti országokkal, ahol a földmagántulajdont korlátozza a kollektív vízhasználat, a görög államokban a magántulajdonra való áttérést megkönnyítő parcellás gazdálkodás felel meg a szerszámok jellegének. A földművelés terjeszkedésével egyidejűleg nő a népszaporulat, és erősödnek a vagyoni különbségek.

A differenciálódás igazi motorja azonban sokkal inkább a kereskedelem, mint a földművelés. Az olcsó vas – amelynek olvasztására bármely paraszti közösség berendezkedhet, ha van elég fája – bizonyos mértékig az önállósági tendenciákat segíti ugyan, de a termelékenység viharos növelésével végeredményben az árucserének kedvez, és az i. e. 9. századtól minden addig felülmúló terjeszkedésre készíti a népek közötti kereskedelmet.²⁰ A szárazföldi szállítás drágasága miatt a tengeri hajózással foglalkozó népek helyzeti előnybe kerülnek, közülük pedig a görögök rendelkeznek a legszerencsésebb

¹⁸ Vö. V. Gordon Childe: *Az európai társadalom őstörténete*. Budapest 1962, 4., 81. o.

¹⁹ Vö. V. I. Avgijev: *Az ókori Kelet története*. Budapest 1951, 313–328. o.; George Thomson, id. mű. 80., 92. o.

²⁰ Vö. V. Gordon Childe: *A szerszámok története*. Budapest 1949. 25. o.; V. Gordon Childe: *Social Evolution*. London 1951, 123. o.; *Világtörténet*. I, Kossuth, Budapest 1962, 633. o.

földrajzi adottságokkal. A szárazföldi Görögország keleti oldalának fogazott partvonala, a tenger, amely nyáron rendszerint nyugodt, a sűrűn elszórt szigetek, amelyek vezetik és oltalmazzák a hajóst – mindez már a minószi és a mükénéi időkben arra ösztönözte Görögországot, hogy központi helyzetét kiaknázva, saját áruinak forgalmazásán túl a barbár Európa áruit is közvetítse Észak-Afrika és Elő-Ázsia országaiba. Az archaikus korban – az i. e. 8–6 században – a kereskedelem és kiegészítője, a kalózkodás, gyors gazdasági virágzást hoz mind a félszigeten és a szigetvilágban, mind a kisázsiai görög gyarmatvárosokban, ahol a sekély víző partok kikötésre alkalmas öbleihez és folyótorkolataihoz széles, termékeny síkságok csatlakoznak. A meggazdagodott kereskedők, hajótulajdonosok, iparosok politikai uralomra törekcsenek, és a földbirtokos arisztokrácia elleni osztályharcukban többnyire az eladósodott kisbirtokosokra, bérlőkre és részes földművelőkre, a nincstelen kézművesekre és bányamunkásokra támaszkodnak – a nép alsóbb rétegeire, amelyek a vaskori fegyverzetnek megfelelő új harcászat következtében katonai értékre tesznek szert, mivel a győzelem már nem a harci szekerektől, a gazdag nagybirtokosok fegyvernemétől függ, hanem a gyalogságtól, kiváltképpen a szabadparaszti erőktől.²¹ A *démosz* harcát több helyen siker koronázza, és az i. e. 7–6. században a kereskedő osztály Görögország sok városában hatalomra jut, jogilag is szentesítve a pénzviszonyok elsőségét az immár csak formális nemzeti kötelekkel szemben. A közösséget felbomlasztja az egymástól független árutermelők magántulajdona és vagyoni egyenlőtlensége, a rabszolgaság pedig, a patriarchális keretből kilépve, az egész gazdasági életet a maga képére alakítja.

A termelésnek ez a legmodernebb módja különösen azokban a városállamokban fejti ki civilizáló hatását, amelyek demokratikus alkotmányukkal minden törzsi akadályt elhárítanak az útjából. „Ahol a régi közösségek fennmaradtak, ott évezredek óta a legdurvább államforma, a keleti zsarnokság alapzatát alkotják . . . A népek csak ott haladtak előre önmaguktól, ahol ezek a közösségek felbomlottak”, és lehetővé vált a termelésnek a rabszolgamunka révén történő forradalmasítása.²² Az újfajta gazdálkodás körülbelül úgy viszonylik közvetlen előzményeihez, mint a kapitalizmus a hűbériséghez: a nemesi uralmat megdöntő Athén ilyen szempontból némileg párhuzamba hozható a forradalmi Franciaországgal, a militarista Spárta a „porosz úton” kapitalizálódó Németországgal. A kalandos párhuzamot nem érdemes folytatni, de annyi tény, hogy a görögországi „klasszikus” rabszolgaság a *démosznak* az archaikus csökevényeket konzerváló, maradi arisztokrácia elleni harcában teljeseedik ki, a legszorosabb összefüggésben az árucserre növekedésével. „Minél inkább áruformát öltenek a közösség termékei, azaz minél kevesebbet termelnek belőlük a termelő saját használatára és minél többet a csere céljára, minél inkább kiszorítja a csere a közösségen belül is az eredeti természetadta munkamegosztást, annál egyenlőtlenebb lesz a közösség tagjainak vagyoni állapota, annál mélyebben ássák alá a földbirtoklás régi közösségét, annál gyorsabban sodródik a közösség a parcellás parasztlak falujává való felbomlás felé”²³, vagyis annál szilárdabb lesz a magántulajdon, és az adott helyzetben annál inkább meggyökeresedik a rabszolgaság.

²¹ Vö. V. Gordon Childe: *A civilizáció bölcsője*. Jelzett kiad., 182. o.

²² Engels: „Eugen Dühning úr tudomány-forradalmasítása” (Anti-Dühning). *MEM* 20, Kossuth, Budapest 1963, 177. o.

²³ Uo. 159. o.

A régi és az új közötti harcot természetesen az ideológia sem szemléli tétlenül. A konzervatív erők ideológiája a nemzeti rendből megőrzött és az arisztokrácia igényei szerint átszabott mitológia: az olümposzi istenek vérrokonok, emberarcuk ellenére magukon viselik a totemisztikus eredet nyomait – Zeust bika vagy sas, Athénét bagoly, Artemiszt gímszarvas jelképezi –, és a leghatalmasabb arisztokrata nemzetségek közül származtatják családfájukat. Világos, hogy a feltörő társadalmi erőknek szembe kell szállniuk az *arisztokratikus és paraszti konzervativizmust támogató mitológiai képzetekkel*. Gazdasági és politikai forradalmuk szerves része az *ideológiai forradalom*, amelynek eredményeképpen Kisásziában megszületik az európai filozófia. E filozófia első alakzatainak forradalmi újítása *a természetfölötti mozzanatokot kiküszöbölő, immanens világgép*. Az immanencia egyrészt annak a tudományos természetismeretnek a gyümölcse, amelyre a feltörő rétegeknek gyakorlati tevékenységükben szükségük van, másrészt a közösségről leszakadó magántulajdonosok önállóságából következik. A vaskori görög filozófia nem papi testületek *kollektív* spekulációja, hanem olyan *magánszemélyeké*, akik a vasszerszámok és a parcellás művelés, a magánelsajátítás és a vert pénz révén felszabadultak a közösségtől való teljes függés alól, és „az ősbibb közösségek szervezetével összeférhetetlen” módon, mint *egyének* tevékenykednek,²⁴ *saját erőikben bízva mindenekfölött, csak azután az istenek jóindulatában*.

A görög városállamok rabszolgatársadalma nyitja meg az utat Rómához, Róma a nyugat-európai feudalizmushoz, ez pedig az ipari kapitalizmushoz, a korlátlan technikai haladás és az osztály nélküli társadalom előfeltételéhez. A „görög csoda” tehát a történelem *fő vonalában* áll, olyan fejlődést indít el, amely az ipari kapitalizmussal a földkerekséget behálózó egyetemességre tesz szert. Ilyen értelemben a polisz egyedülálló történelmi jelenség. Egyedisége, amely a magántulajdonnak, a rabszolgaságnak és az árucserének a korhoz képest rendkívül magasfokú kombinációján nyugszik, annál feltűnőbb, mert a technikai bázisául szolgáló vasszerszámok az i. e. 7–6. században már meglehetősen elterjedtek Ázsiában és Dél-Európában – sőt Egyiptomban is, noha ott kevés a tüzelőanyag – anélkül, hogy az említett három gazdasági tényező hasonlóan szoros kombinációjához vezettek volna. A vashasználatból adódó objektív lehetőségek megvalósulásának mérve nyilván a belső és külső viszonyoktól függ. De mi határozza meg a viszonyokat? Talán „az egyénekben rejlő erők fejlődése”, „az emberi egyénben természetadta potenciaként kezdettől fogva inherens lényeg”, a körülmények különös összetalálkozása, magyarán, valamiféle *véletlen?*

A marxisták másképp vélekednek. Először is az egyén társadalmi termék, és sem a „görög csoda”, sem általában a történelem nem magyarázható semmilyen eleve adott *antropológiai* tulajdonság misztikumával. Másodszor, a körülmények véletlen összetalálkozásának valóban nagy szerepe volt a „csoda” létrejöttében, de mint ismeretes, a véletlenek nem cáfolják a szükségszerűséget: minden szükségszerűség bennük jelenik meg, mert az általánosnak az egyedi a jelenségformája. A „görög csoda” és rajta keresztül az emberi fejlődés fő vonala csak akkor nyilvánítható az általános szükségszerűséggel ellentétesnek, ha egyrészt elvonatkoztatunk az előzmények láncolatától, másrészt megpróbál-

²⁴ Vö. V. Gordon Childe: *A civilizáció bölcsője*. Jelzett kiad., 191. o.; Marx levele Vera Zaszulicshoz. (1881 február vége–március eleje). Harmadik fogalmazvány. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/3, 469. o. és *MEM* 19, Kossuth, Budapest 1969, 275–279. o.

juk bebizonyítani, hogy az európai fő vonal kivételével világszerte általános volt a pangás, a fejlődésképtelenség. De a pangás egyetemenességét cáfolja a történettudomány; ami pedig az előzményeket illeti, a klasszikus görög társadalom nem a semmiből állt elő, és a vashasználat, bár magyarázatnak önmagában kevés, aligha zárható ki a „csoda” létrejöttének alapvető okai közül.²⁵ Nem volt *elég* ok, de igenis *szükséges* ok volt; és az elégtelent a szükségtelennel azonosítani szofisztika vagy tévedés. Persze, a vas is jött valahonnan. Olvasztását a kaukázusi népek találták fel az i. e. 2. és 1. évezred határán. Találmányuk a bronzkor többezeréves kohászati tapasztalataira támaszkodott, a régebbi fémiparra, amelyet a növekvő népszaporulat szükségletei hívtak életre a neolit idején. Miért növekedett a neolitban a népszaporulat? Mert a földművelés és az állattenyésztés bevezetésével felszökött a munka termelékenysége, megjavult az élelmiszerellátás. Főlőleges volna tovább követni az egymásba kapcsolódó láncszemeket: így is világos, hogy *a fejlődés egységes folyamatáról* van szó a kőtől a bronzon át a vasig, a termelékenység nagyobb távlatokban való állandó emelkedésével. A folyamat egységét a közösségek önfejlődésének belső logikáján és a háborúkon kívül a csere biztosította. A csere, amely

²⁵ A nagy közel- és távol-keleti civilizációk megelőzték a görögöt, az amerikai prekolumbiánus civilizációk tőle függetlenül fejlődtek. Az utóbbiakban felbomlott az ősközösség, és a spanyol hódítás előestéjén megszilárdulóban volt a magántulajdon: az azték bürokrácia földesúri magánkisajátítást folytatott, az inka birodalom gazdasági életében pedig tekintélyes szerepet játszottak a *janakunák*, azok a kizsákmányoltak – feltehetően rabszolgák –, akik nem kollektív, hanem személyes függőségben voltak a nemesektől. – A társadalmak önálló belső mozgását példázza a madagaszkári földtulajdon fejlődése, amely az imperialista gyarmatosítás előtt a XIX. században az európaihoz hasonló magántulajdonosi rendszer felé mutatott. (Vö. Jean Chesneaux: *Le mode de production asiatique. Quelques perspectives de recherche*; Maurice Godelier: *La notion de "mode de production asiatique" et les schémas marxistes d'évolution des sociétés*; Pierre Boiteau: *Les droits sur la terre dans la société malgache précoloniale*. "Sur le 'mode de production asiatique'". *Párizs 1969, 41., 91., 166. o.*) Ázsiában a feudalizmusba torkolló japán önfejlődés szembeszökőbb, semhogy tagadni lehetne; Kínáról viszont van olyan vélemény, hogy megrekedt az „ázsiai termelési mód” szintjén, és a nyugat-európai kapitalizmus betöréséig mozdulatlan maradt. Csakhogy ezt nehéz bizonyítani. Igaz, hogy a kínai történelem sokban különbözik az európaítól: a parasztság alapvető tömegeit például a VI–VII. században jobbra nem magántulajdonosok zsákmányolják ki, hanem az uralkodó osztály mint egész az államon keresztül. De a kizsákmányolás kollektív jellege különféle formációkat takarhat. A spártai helóták állami tulajdonban voltak, és rabszolgamunkát végeztek egy rabszolgatartó formációban; a cári Oroszország kincstári birtokain feudális termelés folyt, állami jobbjágyokkal; az államosított francia autóipar a tőkés termelés szektora. A fenti analógiákból arra kell következtetnünk, hogy a kínai parasztság kollektív kizsákmányolása önmagában még nem feltétlenül az önálló alakulatnak tekintett „ázsiai termelési mód” ismérve: lehetett feudális jellegű is, ahogyan számos marxista történész véli. (Vö. például N. I. Konrad: *A kelet-ázsiai országok középkori történelméből* (oroszul). „Izbrannije trudü. Isztorija”. Moszkva 1974, 354–355. o.)

Ami a pangást illeti, Kínához viszonyítva jó ideig inkább Európa látszik stagnálni. A kínai gazdaság a XII–XIII. században a világon a legfejlettebb, és ha növekedése 1350 után jelentősen lelassul is, technikai téren önállóan eljut az ipari forradalom küszöbéig. Itt torpan meg, alighanem egy olyan oknál fogva, amelyet a kérdés egyik kutatója „a magasszintű egyensúly csapdájának” nevez. „A XVIII. századi Kínában a mezőgazdaság és a vízi szállítás magas technikai szintje, amely az erőforrások csaknem teljes kihasználásával és hatalmas méretekkel párosult, lehetlenné tette a többlettermék és az egy főre jutó kereslet hasonlóan gyors (a nyugat-európaival lépést tartó – R. E.) növekedését. Gerschenkron professzor kifejezésével azt mondhatjuk, hogy a modern kor kezdetén Nyugat-Európa bizonyos értelemben 'az elmaradottság számos előnyét' élvezhette Kínához képest.” (Mark Elvin: *Fejlődés és stagnálás a kínai történelemben*. Budapest 1977, 370. o.)

már az őskőkorban is messzi vidékeket kötött össze, a rendszeres fémhasználattal a munkamegosztás külön ágaként működő, szervezett kereskedelemmé vált, szilárd kapoccsá a specializálódó közösségek között, és a vaskor első öt évszázadában – megint csak a háborúkkal karöltve – addig példátlan mértékben kiterjesztette a civilizáció összefüggő területét. Nem csupán az anyagi civilizációé: az árukkal és a technikákkal együtt az eszmék is belesodrótak a csereforgalomba. Egyiptom és a Folyóköz vívmányait átvették a görögök, elsősorban a legfejlettebb és a keleti országokhoz legközelebb élő kisázsiai iónok. A görög anyagi és szellemi kultúra ily módon az emberiség korábbi történetének *közvetlen folytatása*, amely a sok-sok évezredes, vagy inkább évszázadezredes előzmények nélkül lehetetlen lett volna.

A társadalmak önfejlődésének és kölcsönhatásának eredménye a *világtörténelem*, amelynek egységes szövedékén tisztán kirajzolódik a haladás felfelé ívelő görbéje a gyűjtögetéstől az automatizált nagyiparig, az osztály nélküli vadságtól és barbárságtól a civilizált osztálytársadalmakon át a termékbőség osztály nélküli társadalmának perspektívájáig. Világtörténelmi szinten a fejlődés a legősibb kezdetektől mind a mai napig *törvényszerű és egyetemes folyamat*. Amíg azonban meg nem valósul összeméretű méretekben „a szabadság birodalma”, addig a világtörténelem a társadalmak sokaságának történelmeként, egyedi történelmek összességéként létezik, ezek pedig *csak átmenetileg eshetnek egybe a fejlődés általános vonalával*. Gondoljunk az ókori görögökre: előnyük abban rejlik, hogy földrajzi helyzetük kedvezőbb, de társadalmuk elmaradottabb, földjük terméketlenebb a keleti országokénál, és a despotikus központosítást elkerülve, a rabszolgasággal egybekötött magántulajdon kibontakoztatása révén sokkal inkább hasznukra fordíthatják az új anyagot, a vasat, mint az előbbrejáró népek. A történelem azonban a görögöket is megtréfálja azzal az unalomig ismételt trükkjével, hogy az elmaradottságot teszi meg a virágzás eszközévé, a virágzást a pusztulás forrásává. A legragyogóbb ókori kultúrák éltetője, az olcsó rabszolgamunka, pangásra ítéli a termelést, szétzülleszt a kisbirtokos parasztságot – a rabszolgautánpótlásról gondoskodó hadsereg fő tömegét –, és a magasabb szintű társadalmat kiszolgáltatja az elmaradottabbnak, amelyben a belső ellentétek kevésbé mélyek, a paraszti erő még jobbra érintetlen. Így söprik el a görögöket a makedónok, a rómaiakat a „barbárok”, és a sort hosszan lehetne folytatni. A lényeg az, hogy *az előtörténet idején az egységes világtörténelmi fejlődés széttöredezve, az egyes népek egyenlőtlen fejlődésében jelenik meg; az előnyökből hátrányok, a hátrányokból előnyök lesznek, és a társadalmak hullámmozgásában örökösen cserélődnek a haladás központjai, örökösen váltakozik a „felfelé vezető út” a „lefelé vezető úttal”, a terjeszkedés a zsugorodással, a nekirugaszkodás a visszaeséssel és a tespedéssel*.

A társadalmak *összességének* történetét meg kell tehát különböztetni alkotóelemeitől, az egyes társadalmak történetétől. Amilyen törvényszerű az összesség világtörténelmi szintjén a gyorsuló haladás – mert a termelőerők növekedése maga fokozza fel saját ütemét –, ugyanolyan törvényszerű az egyes társadalmak történetében, hogy a virágzást az elvirágzás követi. De a világtörténelem nemcsak különbözik alkotóelemeitől, hanem azonos is velük. Bennük és általuk létezik, mint egyediben az általános; haladása az egyes társadalmak felemelkedéséből és hanyatlásából tevődik össze, felívelő vonala az egyedi történelmek fel- és leszálló ágának eredője. Mivel az egyedi az általánoshoz képest *véletlen*, bizonyos értelemben a „görög csoda” is az volt, aminthogy az volt az „egyiptomi csoda” is – a Nílus-völgy termékenysége véletlen természeti adottság –, vagy egyáltalán

bármely *egyedi* esemény, az emberiség létrejöttét sem kivéve, hiszen történhetett volna másképpen, vagy akár meg sem történhetett volna. Ám a véletlenek valamilyen lényeges tartalom jelenségformái, amelyeket nem utolsósorban az különböztet meg egymástól, hogy mennyire képviselik a szükségszerűt, a törvény általánosságát.

Hegel ismerte fel, hogy az általános nem pusztán egy sokaság közös vonásainak formális-mennyiségi gyűjteménye, hanem mindenekelőtt *tartalmi* és *minőségi* ismérv, a dolgok és folyamatok *törvénye*. A dialektikus logikának ebből a felismeréséből kiindulva meghatározhatjuk a „*tipikus*” fogalmát. Tipikusnak nevezzük azt az egyedi jelenséget, amelyben a törvény a legtisztábban nyilvánul meg. Ilyen például a polgári forradalmak közül a francia, mert gyökeresen kiirtotta a feudalizmust, nem kötött vele kompromisszumot, mint a korai vagy a kései polgári forradalmak. A következetes burzsoá radikalizmus szempontjából a francia forradalom szinte *egyedülálló*, páratlan világtörténelmi jelenség (talán csak az észak-amerikai függetlenségi háború állítható vele egy sorba), és éppen azért az, mert páratlan élességgel csillan át rajta az általános, a törvény. Ugyanez vonatkozik a „görög csodára” is. A „görög csoda” a világtörténelem *fő vonalába* esik, ezért egyediségében is tipikus, az általánost, a lényegit, a törvényszerűt képviseli a pangással szemben, tekintet nélkül arra, hogy az utóbbi mekkora területekre és hány országra terjedt ki.

Az eddigieket azzal foglalhatjuk össze, hogy a fejlődést – bár mindig véletlenül keresztül valósul meg – akkor sem lehetne véletlennek mondani, ha a poliszoktól a kapitalizmusig ívelő európai történelmet kivéve, minden a világon pangott volna. De nem így volt, sem a poliszok előtt, sem azután. A társadalmak egész sora futotta be az önfejlődésnek a lényeges különbségek ellenére is azonos útját, hol az élre törve, hol leszakadva, miközben a mezőny előbbre jutott. Az ütem egyenlőtlenségének az az oka, hogy a világtörténelmi haladás törvénye – az ember és a természet közötti, valamint a társadalmon belüli ellentmondások megoldásának szükséglete – a tulajdonosi elkülönültség talaján érvényesül, amely kibékíthetetlen osztályokra tagolja a társadalmat, külső és belső háborúkat szít, krónikus válsággá mélyíti a termelőerők és a termelési viszonyok között elkerülhetetlenül fellépő időszakos ellentmondásokat. *Az előtörténet korában az egyenlőtlen fejlődés az általános világtörténelmi haladásnak mint tartalomnak szükségszerű jelenségformája*, annak jele, hogy a történelem egyelőre még *ösztönös, elidegenült természettörténelmi folyamat*, nem érkezett el „a szabadság birodalmába”, ahol majd *tudatos természettörténelmi folyamattá* alakul át, és a felismert társadalmi törvények ugyanúgy fogják szolgálni a történelem termelését, mint a felismert természeti törvények az ipari termelést. Az ösztönösség nemcsak a társadalmi katasztrófák elháríthatatlanságában vagy a pangás szakaszainak elhúzódásában nyilvánul meg, hanem abban is, hogy a virágzás szakaszai rendszerint hamar véget érnek, és amíg tartanak, addig is örökösen fenyegeti őket a belső és külső egyensúly bizonytalansága.

6. A FILOZÓFIA INDÍTÉKA, TÁRGYA, ALAPKÉRDÉSE.
AZ IDEALISTA TÁRSADALOMSZEMLÉLET HATÁSA
AZ ELŐTÖRTÉNET FILOZÓFIÁIRA

A haladás kétértelműsége pontosan tükröződik a gondolkodás történetében. Az osztálytársadalom létrejöttével a gondolkodás kiemelkedik a közvetlen gyakorlatból, de azon az áron, hogy a szellemi tevékenység a munkamegosztás külön ágává, a termelés alól felmentett osztályoknak a fizikai munkát leigázó kiváltságává lesz, és megszakítja természetes egységét a gyakorlattal. Minél messzebbre távolodik a gyakorlattól, amelytől léte és létjogosultsága függ, annál erősebben hajlik az elvont spekulációra; a legerősebb ez a hajlam a szellemi tevékenység elméleti ágazataiban, kivált a filozófiában.

A filozófia mint a világnézet egyik formája abból az ellentmondásból keletkezik, hogy a mesterséges munkaeszközök használata folytán a társadalmi tevékenység nincs semmilyen különös tárgyhoz kötve, és minőségileg a valóság minden területét átfogja, mennyiségileg azonban mindig korlátozott, történelmi határai szűkebbek elvi lehetőségeinél. Az ellentmondás alapján a gyakorlati tájékozódás szükséglete felveti az elsajátítás elvi lehetőségeinek kérdését – azt a kérdést, hogy egészében véve mi jellemzi a tárgyi világot, hogyan működik az elsajátítás társadalmi szubjektuma, és mire képes a tevékenység célszerű irányítója, a tudat. A természet, a társadalom és a tudat egyetemes összefüggései, valamint e három valóság-rész mindegyikének legáltalánosabb sajátosságai alkotják a filozófia tárgyát. Maga a filozófia nem köteles ugyan elismerni tárgyának ilyen értelmezését, de az így értelmezett tárgyat megkerülni sehogyan sem tudja, az egészre vonatkozó véleménynyilvánítás alól akarattal sem bújhat ki. Amikor a pozitívizmus kizárja az egyetemes összefüggésekről tett kijelentések jogosultságát, amikor a „praxis-ontológia” a társadalomra korlátozza a filozófia hatáskörét, dualizmust konstruálva a természet szűkségyszerűsége és a társadalom „dialektikája” között, akkor mindezek az elméletek a világ egészéről állítanak valamit; és nem is tehetnek egyebet, mert a filozófia *világnézet*, a valóság legáltalánosabb összefüggéseit kutató, róluk nyilatkozó tudatforma, ha pedig nem az, nem filozófia többé. A világnézet azonban sokkal inkább függ megfogalmazójának társadalmi állásfoglalásától, mint a vizsgált tárgytól. A természettudományok és általában a technikai elsajátítással kapcsolatos elméletek, amelyek a természet emberi célok szerinti szabályozását szolgálják, annál jobban töltik be rendeltetésüket, minél pontosabban tükrözik tárgyuk objektív vonásait; a filozófiák és általában a világnézetek, amelyek a társadalmi viszonyok szabályozását szolgálják valamely osztály vagy réteg érdekei szerint, annál jobban töltik be rendeltetésüket, minél pontosabban fejezik ki ezeket az érdekeket a valóság egészéről rajzolt eszmei képükben, tekintet nélkül a valóság objektív vonásaira. A technikai elsajátítás területén a gyakorlat kiigazítja a hamis tudatot, a társadalmi elsajátítás területén maga idézi elő.²⁶

A társadalmi állásfoglalás eldönti, hogy milyen tartalommal dolgozza fel a filozófia a tárgyból adódó témákat. Ezek a témák formális-terjedelmi szempontból sem egyformák: az ismeretelmélet vagy a társadalom elmélete úgy viszonylik a lét általános elméletéhez – ahhoz, ami a régi filozófiákban az ontológia, a marxizmusban a dialektikus materializmus –, mint rész az egészhez. Az egész – az általános világgép, a valóság egyetemes

²⁶ Vö. Rozsnyai Ervin: *Filozófiai arcképek*. Budapest 1971, 34., 220–221. o.

összefüggéseinek gondolati lenyomata – minden filozófiában meghatározza a részterületek fogalmi ábrázolását, még ha maga a filozófus úgy nyilatkozik is, hogy az egészre vonatkozó kijelentések jogosulatlanok (világos például, hogy a pozitivizmus azért szűkíti a megismerést a tapasztalati adottságokra, mert agnosztikus az egészszel, az egyetemes összefüggésekkel szemben). Körmozgást látunk, bonyolult kölcsönhatásokkal: a kiindulópont a társadalmi állásfoglalás, a „nyers” társadalomkép; hozzá igazodik a világkép, ez szabja meg a társadalomelméletnek, az ismeretelméletnek és a filozófia egyéb ágazatainak irányát, a részek pedig visszahatnak a világképre, kiegészítik, módosítanak rajta.

A világról mint egészről tett bármely kijelentés csupán extrapoláció, részleges ismeretek vagy elképzelések kiterjesztése a tapasztalatilag mindig megközelíthetetlen egészre. A tapasztalati tudományok maguk is így járnak el, amikor a dolgok véges halmazának megfigyelése nyomán törvényjellegű kijelentéseket vonatkoztatnak a dolgok végtelen halmazára. A filozófia nem az extrapoláció tényében különbözik a tapasztalati vagy általában a szaktudományoktól, hanem abban, hogy az utóbbiak általánosításaikkal is megmaradnak a valóság egy-egy részterületén, a filozófiának ellenben legelőször az egészről, az egyetemes összefüggésekről kell valamilyen képet kialakítania ahhoz, hogy a tárgyába tartozó részterületeket elméletileg felmérhesse.

A megismerés tárgyát a gyakorlati tevékenység közvetíti. A szaktudományok esetében a közvetítő tevékenység rendszerint nem tartozik a tárgyhoz, a filozófia tárgya viszont a teljes valóság, amely saját közvetítőjét, a tevékenységet is magába foglalja: nem ennek egyik vagy másik különös alakját, hanem az emberi tevékenységet általában. Az emberi tevékenység arra irányul, hogy tárgyát a rendelkezésre álló információk alapján célszerűen a szükségleteknek megfelelővé alakítsa, tudatos céloknak vesse alá. Tárnya ugyanaz a gyakorlatban, mint – másodlagosan – a filozófiáé az elméletben: a természet, a társadalom és maga a tudat. A tevékenység révén a természeti objektumok is tudati meghatározottságot kapnak, feltéve, hogy a tudat előzőleg önként elfogadja a tárgyi meghatározottságot, és eszerint irányítja a tevékenységet.

A természeti objektumok legáltalánosabb tartalmát az „anyag” fogalma jelöli. E fogalom tárgyának egyedülálló sajátossága, hogy konkrét formái minőségileg kimeríthetetlenek, minden valóságos vagy lehetséges mozgás „hordozóját” felölelik. Minőségi kimeríthetlensége miatt az anyagról mint olyanról csak a legáltalánosabb kijelentések tehetők, például az, hogy létezési módja a mozgás, amely a dialektika egyetemes törvényei szerint folyik. A konkrét anyagi képződmények sokaságának két nagy tartománya a természet és a társadalom. A társadalom a természeti anyagból szerveződik a természet ellentétévé; tevékenysége különleges anyagi mozgás, viszonyai és intézményei az anyag különleges szerkezeti formái.

A társadalmi tevékenység az embereknek a természettel és egymással lebonyolított, részint tudatos, részint ösztönös kölcsönhatása, amely minőségi értelemben a teljes valóságot átfogja. E kölcsönhatás célszerű szabályozója, a tudat, a gyakorlati tevékenységhez hasonlóan tárgyává tehet bármit, ami csak létezik, potenciális egyetemessége megegyezik az anyag aktuális, valóságos egyetemességével. A tudat maga is anyagi mozgás, de az anyagtól gyökeresen eltérő képződményeket hoz létre: a tevékenység szabályozása céljából eszmeileg reprodukálja, mintegy megkettőzi a valóságot (amit Berkeley és mai utódai képtelenségnek tartanak, csak azt felejtik el megmagyarázni, hogy ilyen megkettőzés nélkül, *tükrözés és leképezés* nélkül hogyan volna lehetséges a környezet célszerű formálá-

sa, az emberi létezés). Az eszmei létező valóságos is, nem is: nem semmi, mert van, noha anyagi értelemben nincsen. Az anyagi valósággal együtt a „létezők” kételemes halmazát alkotja, amely az anyag legközelebbi neme. Ahhoz, hogy a minőségi határ a két elem között láthatóvá váljék, *egymásra kell őket vonatkoztatni*. Az anyagnak éppen az a *differentia specificája*, hogy az érzékszervekre közvetlenül vagy műszeres közvetítéssel hatni tudó, objektív, független, elsődleges valóságként különbözik saját termékétől és szubjektív, függő, másodlagos eszmei lenyomatától, a tudattól, habár ez az ellentétig mélyülő *ismeretelméleti* különbség a tudat anyagi kötöttsége miatt *ontológiailag* csupán viszonylagos.²⁷

A gyakorlati tevékenység, amely már az ősközösségben létrehozta a világmagyarázatnak, majd a fogalmi gondolkodás és a közvetlen észlelés szétválasztásával a *filozófiai* világmagyarázatnak a szükségletét, anyagi mivoltukban, „magánvaló” tulajdonságainak megfelelően tárja a tudat elé a dolgokat, hamis tudati lenyomataikat pedig a reflexmechanizmuson keresztül kiküszöböli vagy kiigazítja. Innen a *materialista* világmagyarázat lehetősége és szükséglete. Az előtörténet idején azonban ugyanez a gyakorlat megteremti a *spekuláció* és az *idealizmus* lehetőségét és szükségletét is. *Az idealizmusnak, illetve a filozófiai világmagyarázat materialista és idealista ágra való kettészakadásának lehetősége abban rejlik, hogy a gyakorlatot anyagi és tudati tényezők határozzák meg, s a kettős meghatározottság felveti az ellentétes tényezők közötti viszonyoknak, az anyag és a tudat viszonyának kérdését.*

Hol is vetődik fel tulajdonképpen ez a kérdés? A primitív vadász, aki az ősök szellemének segítségét kéri vállalkozása sikeréhez, a zsákmány felbukkanásakor nem az anyag és a tudat viszonyán tünődik, hanem a célpontra hajtja dárdáját; az idealista természettudós, aki filozófiai kiruccanásaiban tagadja az anyag létezését, kísérletei közben még csak nem is gondol arra, hogy ne az anyag törvényei szerint járjon el újabb anyagi törvények felfedezése érdekében. Az anyagi objektumokra irányuló közvetlen gyakorlatban *nem kérdéses az anyag és a tudat viszonya*. Kérdéssé a viszony csak ott válhat, ahol késik a spekuláció gyakorlati cáfolata, ahol az elmélet legalább egy időre büntetlenül eltávolodhat a közvetlen gyakorlattól. A filozófiai elmélkedés nyugodtan megteheti ezt: anyagi munkafolyamatokba nem avatkozik, és általánosságánál fogva a legnagyobb kép telenségeket állíthatja a gyakorlattal való közvetlen összeütközés nélkül.

De hát muszáj-e képtelenségeket állítania? Az elvont spekulációt semmi sem óvja meg ettől, maga a spekuláció pedig elháríthatatlanul következik az előtörténetnek abból az ellentmondásából, hogy bár a valóság bizonyos területei elvileg megközelíthetetlenek, „transzcendensek” a gyakorlat és a megismerés számára, a világmagyarázatnak mégis ki kell terjeszkednie rájuk, az elgondolt összefüggések tehát óhatatlanul tágabbak lesznek a gyakorlatilag ellenőrizhető, hitelesen megismerhető összefüggéseknél.²⁸ Gondoljunk például arra, hogy a naturális gazdálkodás korában, amikor rendszerezett természettudományok még nem léteznek, a filozófiának kell a természetről nyilatkoznia; néhány nagyszerű sejtésen kívül mi más tellenék tőle, mint egy sor bizonyíthatatlan absztrakció?

²⁷ Az érzékelhetőség kritériuma azokat az anyagi képződményeket is megilleti, amelyeknek létezésére és tulajdonságaira csak logikai úton lehet következtetni, hiszen a következtetés végső fokon az érzéki (műszeres) megfigyeléssel szerzett információra támaszkodik.

²⁸ Vö. Rozsnyai Ervin, id. mű, 222–223. o.

Az ipari forradalmak véget vetnek ugyan a természet „transzcendenciájának”, de a társadalmi viszonyok ösztönössége megmarad, és a nagyüzemi munkásság gondolkodót kivéve, senkinek sem enged bepillantást a társadalom tudati meghatározottságának lát-szata mögé, a termelési mód anyagi törvényeibe.

A társadalomelméleti idealizmus az általános idealista világkép legfőbb forrása. Először is olyan elképzelést sugall – nem is mindig konzervatív szándékkal –, hogy a társadalom állítólagos tudati meghatározottsága az egész valóság tudati meghatározottságán nyugszik; a filozófiai spekuláció ebben az esetben abszolút önállósággá nagyítja fel a tudat viszonylagos önállóságát, azt a tényt, hogy bármely anyagi tárgy képzeete vagy fogalma a tárgy fizikai jelenléte nélkül is létezhet, és az eszmei cél megelőzi saját megvalósulását. De haladhat a társadalomelméleti idealizmus kerülőúton is, amely a *materializmus naturalista elferdítésén keresztül* vezet az osztatlan, egyértelmű idealista világképhez. A ferdítésnek az a lényege, hogy *ha a filozófia a társadalmat tudati meghatározottságúnak véli, akkor az anyag elsőlegességének materialista követelményét már csak a tudat és a társadalom természeti meghatározottságaként érvényesítheti*. Az így okoskodó filozófia elméletileg a tudattalan természeti erők hatalmába adja az embert, és nem magyarázza meg, vagy egyenesen tagadja a tudat aktív meghatározó szerepét, az anyag célszerű megmunkálásában szerzett mindennapos tapasztalatok vitathatatlan igazságát, mintegy kiprovokálva a célszerűség idealista értelmezését. A tudatot passzívnak ábrázoló naturalizmus az ismeretelméletben is az idealizmus kezére játszik. Az érzéki benyomások pusztá befogadásának álláspontjára helyezkedve, nem tudja bizonyítani az érzetek és képzetek objektivitását, még kevésbé az általános kijelentések objektív érvényességét, és minden egyes nyitott kérdéssel ajtót nyit az idealizmus legkülönbözőbb változatai előtt.

A társadalmi gyakorlat tehát szakadatlanul újratermeli a valóság elsajátításához nélkülözhetetlen materialista szemléletet, de amíg „transzcendenciába” ütközik, addig ugyanilyen folyamatossággal tartja fenn az idealizmus szükségletét is, mindenekelőtt a társadalomelméleti idealizmusát, amely egyrészt naturalista irányban torzítja el a materialista világképet, másrészt fáradhatatlanul inspirálja az általános idealizmusnak az idők változásaihoz mért új meg új alakjait. Így válik a tevékenység anyagi és eszmei meghatározóinak az előbbieket elsőségen felépülő kölcsönhatása a gyakorlat *evidens tényéből* az elmélet *alternatívájává*, az anyag és a tudat viszonyának filozófiai kérdésévé – méghozzá *alapkérdéssé*, mert a valóság legmélyebb lényegére, legátfogóbb, legáltalánosabb *ontológiai* tartalmára vonatkozik, és megválaszolása kijelöli minden más filozófiai kérdés megoldásának irányát.

A két ellentétes válasz lehetősége ellentétes irányzatokra osztja a világmagyarázatot. A materializmus a gyakorlati tapasztalatokkal és a tudományos felismerésekkel egybehangzó választ ad az alapkérdésre, de naturalizált változataiban az idealizmus akaratlan szövetségességének bizonyul; az idealizmus adhat ugyan a gyakorlati tapasztalatokkal és a tudományos felismerésekkel egybehangzó válaszokat a filozófia fontos részkérdéseire, de ateista változatai is a vallással rokon irracionális megoldást kínálnak az alapkérdésre. A vallás az *előtörténet központi ideológiája*, tömeghatását és tartalmát illetően egyaránt. Ami a tömeghatást illeti, a vallás a társadalom valamennyi rétegében otthonos a legalsóbbaktól a legfelsőbbekig, többek közt azért, mert tartalmi és funkcionális okokból megmarad a szemléletes érzéki nyelvnél, a filozófia viszont még az értelmiségnek is csak egy meglehetősen szűk rétegére hat, s a maga jóval bonyolultabb, elvontabb, gyakorta

spekulatív nyelvvel azt tükrözi, hogy a fogalmi gondolkodásnak az érzéki szemléletből való kiemelkedése történelmileg elválaszthatatlan a társadalmi munkamegosztástól, a szellemi tevékenységet monopolizáló maroknyi kisebbségnek és a kisebbség soraiban az „ideológusok” csoportjának elkülönülésétől.

Az előtörténet filozófiai a tudomány és a vallás közötti skálán rendeződnek. Minél következetesebb a materializmus, annál inkább közeledik a tudományhoz; minél következetesebb az idealizmus, annál inkább közeledik a valláshoz. A materializmus, amely arra törekszik, hogy a dolgokat olyanoknak ábrázolja, amilyenek valójában, társadalmilag mindig haladó ugyan, de nem mindig demokratikus: tudományossága műveltséget és széles látókört feltételez, tudatos szembefordulást a vallásos hiedelmekkel, a mesterségesen elbutított tömegek babonáival. A XVII. században elég gyakoriak a népet bizalmatlanul vagy ellenséges szemmel néző materialisták; Hobbes korántsem kivétel. Az idealizmus ezzel szemben, amely a valóságos összefüggéseket fejtetőre állítja, a természetben rejlő konzervatív és arisztokratikus tendenciák ellenére, olykor éppen vallási kötöttségei révén termelhet ki a tömegek szükségleteit tolmácsoló, a hivatalos vallással és a hivatalos társadalommal szembeszegülő ideológiákat, amilyen például Jakob Böhme misztikája volt. Az ideológiák *politikai* és *világnézeti* tartalma között nem kötelező az egyértelmű megfelelés. A materializmus és az idealizmus világnézeti kibékíthetetlen ellentétek, az általuk képviselt politikai érdekek nem mindig azok; másrészt a materializmus filozófiai forradalmát kísérhetik konzervatív politikai eszmék, a politika forradalmi eszméi pedig megszólalhatnak az idealista filozófia és a vallás konzervatív nyelvén. Tegyük hozzá, hogy a világnézeti kibékíthetetlenségnek is megvannak a maga korlátai. Az előtörténet idején, amikor a dialektikus materializmust leszámítva, a filozófiák egytől egyig vagy a magántulajdon ideológiái, vagy kommunisztikus utópiák – tehát mindenképpen *a történelem ösztönösségének lenyomatai* –, a világnézeti kibékíthetetlenség nem abszolút, mivel a legszélsőségesebb idealizmustól a leghaladóbb naturalizmusig valamennyi filozófia ugyanazt fejezi ki, amit a vallás: *a „transzcendencia” tényét, a külső szükségyszerűség uralmát az emberekben*. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy a vallás – a „transzcendencia” legközvetlenebb eszmei terméke és tükörképe – *áthatja az előtörténet filozófiáit*, mert velük együtt abban a körülményben gyökerezik, hogy a társadalom anyagi törvényei ismeretlenek, a társadalmi mozgás ösztönösségén nem képes úrrá lenni a tudatos gyakorlat. Ilyen szempontból az előtörténet összes filozófiai közös nevezőn vannak egymással és a vallással, de antagonisztikusak a dialektikus és történelmi materializmussal.

Összegezésül annyit, hogy a filozófiai világnézet a szellemi tevékenység különválása nyomán, az osztálytársadalommal jön létre, annak az ellentmondásos haladásnak a terméként, amely több ezer évre rögzíti a társadalmi mozgás ösztönösségét, következőképpen fenntartja a vallást, és felelős azért, hogy az ideológia egyszerre két alakban, vallásként és filozófiaként létezik, hogy a filozófia egyszerre két alakban, materializmusként és idealizmusként létezik, s hogy a materializmust naturalizálja saját társadalomelméleti idealizmusa. Az osztálytársadalmak munkamegosztása és ösztönössége folytán alakul át az anyag és a tudat viszonyának gyakorlati *evidenciája* megoldásra váró elméleti *kérdéssé*, a filozófia alapkérdésévé. Az alapkérdés a „transzcenciával”, a társadalom anyagi törvényeinek megközelíthetetlenségével kapcsolatos. A kommunizmus osztály nélküli társadalmában, ahol ezek a törvények éppúgy a tudatos tevékenységet fogják szolgálni, mint a természet törvényei, az idealizmus és a naturalizmus elveszti talaját, az

alapkérdés pedig eltűnik, egyszerűen nem lesz kérdés többé, mert az anyag és a tudat általános összefüggései áttetszővé válnak az elmélet számára. Tudományos ábrázolásuk, a *materialista dialektika*, egyedül marad a filozófiai porondon; ez a filozófia azonban már nem elvont, elkülönült és szemlélődő ideológia lesz, mint a munkamegosztáshoz kötött elődei voltak, hanem *a cselekvés és a gondolkodás, a gyakorlati és az elméleti tevékenység egyetemes módszere, mindent átfogó, élő logika, amely a kommunizmus világméretű megszilárdulása után valamennyi szellemi termelőerő közös eszmei fundamentumaként, a legfontosabb szellemi termelőerőként vesz részt a társadalmi elsajátítás folyamatában*. Nem magyarázza, hanem megváltoztatja a világot; megszűnik filozófia lenni, hogy betölthesse irányító funkcióját a társadalmi tevékenység tudati vezérlőberendezésében.

7. TÖKÉS TERMELÉS ÉS FILOZÓFIA

Beszéltünk arról, hogy a filozófia születésénél a kereskedelem bábáskodott. A munkamegosztásnak ez a nagy ága hozzájárult a fogalmi gondolkodás önállósulásához, kiművelte az absztrakciós képességet, a mitológiától eltérő vagy azzal egyenesen ellentétes irányba terelte az eszmei fejlődést. A kereskedelem azonban önmagában még nem határozza meg egy adott kornak sem a termelési módját, sem az ideológiáját. Felvirágzása az antik világban a rabszolgasághoz vezetett, a modern világban a kapitalizmushoz²⁹; a társadalmi viszonyokra kifejtett hatása a termelőerők mindenkori állapotától függ, és a filozófiában sem közvetlenül érvényesül, hanem a termelési mód közvetítésével, a természetes gazdálkodás idején másképpen, mint a kapitalizmusban.

A természetes gazdálkodást folytató társadalmakban, ahol a termelés nem igényel rendszerezett természettudományokat, a piaci véletlenek és más ellenőrizhetetlen társadalmi erők *evilági külső szükségyszerűségének* uralmát a materializmus a „sors” többé-kevésbé vallási színezetű fogalmával fejezi ki. A kapitalizmus felvirradtával ezt a fogalmat háttérbe szorítja a „természeti törvény” racionálisabb, de szintén sorsszerűen értelmezett fogalma, jelezve, hogy a természetes gazdálkodást felváltja a bővített újratermelés, a természet közvetlen szemléletét a természettudomány, miközben a társadalmat hatalmukba kerítik a piac megfékezhetetlen törvényei. A „sors” a természet és a társadalom kettős „transzcendenciájával” kapcsolatos; a naturalista „természeti törvény” már csak a társadalomével. E különbségtől eltekintve, mindkét fogalom a történelem ösztönösségére és a piac öntörvényű automatizmusára utal, amelyet a materializmusban egyfelől az immanencia elve, másfelől a természet istenítése, vagy fejlett árucseré esetén az anyagi világ egyoldalú mechanikus-mennyiségi ábrázolása tükröz.³⁰

A kereskedelem az idealizmuson is kezdettől fogva nyomot hagyott. Az idealizmus dolgozta ki – misztifikáltan ugyan, a naturalizmusnál mégis mélyebben – a fogalmi gondolkodás egész sor jelentős kérdését, rámutatva a minőségi határra a megismerés érzéki és logikai foka között. Az európai filozófiában ez a kezdeményezés a püthagoreusok érdeme, akik a számot tartották a dolgok lényegének, és társadalmilag feltehetően a

²⁹ Vö. Marx: A tőke. Harmadik könyv. 20. fejelet. *MEM* 25, Jelzett kiadás, 313. o.

³⁰ A piaci automatizmus és a mechanikus filozófiák kapcsolatáról lásd Rozsnyai Ervin, id. mű, 38–55. o.

gazdag iparosok és kereskedők ideológusai, a nemesség és a parasztság között elhelyezkedő új középosztály gondolkodói voltak.³¹ A természetes gazdálkodás idealista filozófiáit azonban sokkal erősebb szálak fűzik a termelési mód meghatározó elemeihez, mint a gazdaságilag alárendelt kereskedelemhez. Legelterjedtebb rendszerei – a materializmus mechanikus-mennyiségi világképeivel ellentétben, de a természetes használatiérték-termeléssel és a személyi függőségi viszonyokon alapuló hierarchikus társadalmi berendezéssel összhangban – olyan minőségi sokféleségnek mutatják a világot, amelynek egységét és mozgását egy természetfeletti istenség biztosítja, az emberi céltevékenység szerkezetét metafizikai szinten reprodukáló, mítikus világrend kereteiben. A természetes gazdálkodás nagy idealista rendszerei az idealizmusnak a valláshoz legközelebb álló formái.

Az áruterelés előretörése mélyreható változásokat hoz. A társadalmassuló munka és a magánkisajátítás ellentmondása két ellentétes pólusra taszítja az egyéneket. Az egyik pólus az elszigetelt magánembereké, akik látszólag szabadon döntenek cselekvéseik felől, a másik ezeknek az embereknek a viszonyaié, amelyek ellenőrizhetetlen külső szükség-szerűségként uralkodnak saját „hordozóikon”. Az egyének gyakorlati ténykedésükkel belemerülnek a viszonyaikban megtestesülő külső szükség-szerűségbe, és személyes cselekvéseikkel személytelenekké, tárgyasulásaikkal tárgy nélküliekké válnak, miközben a másik póluson szembe lép velük a tárgyasulás aktusaiból összeszövődő, fétisjellegű viszonyrendszer. Ez az újfajta fétis nem mágikus szubjektumként rendel már maga alá az embereket és a természeti dolgokat, hanem természeti dologként a független magánegyéneket; így természetfelettségével együtt elveszti antropomorf-teleologikus arculatát is, és a vak szükség-szerűség vagy a vak véletlen immanens természeti automatizmusának formájában működik.³²

Ami a filozófiát illeti, ágai közül régebben az ontológia állt a középpontban; helyét most – a bővített újratermelés követelményeihez igazodva – az ismeretelmélet veszi át, olyannyira, hogy gyakran az általános ontológiai világkép is ennek az új vezető ágának a függvényeként jelenik meg. Persze, valójában mindig az ismeretelmélet függ az általános világképtől. Gondoljunk Descartes példájára: filozófiáját a *cogitó*val kezdi ugyan, és ebből az ismeretelméleti kiindulópontból „vezeti le” kétszubsztanciás lételméletét, de az egész „levezetés” arra a nyilvánvaló *világnézeti* előfeltevésre épül, hogy egyrészt a bizonyosság-nak nem lehet más forrása, mint az egyéni tudat, másrészt léteznie *kell* a tudattól független anyagi világnak, amely hitelesen, objektív érvénnyel megismerhető. Ez az önellentmondó világnézeti előfeltevés a descartes-i ismeretelméletnek a *cogitót* megelőző, valódi kiindulópontja.

A tökéletes áruterelés szerkezetének megfelelően, a polgári filozófia figyelme az ismeretelméleten kívül még egy döntő kérdésre összpontosul. Mivel a munkamegosztásos viszonyok a kapitalizmusban az önálló árutulajdonosok eldologiasult viszonyai, e filozófiának meg kell vizsgálnia, hogy miképpen óvható meg a magánemberi önállóság a személyiséget elszemélytelenítő, eldologiasult viszonyoktól. Képtelen feladat ez, mert a viszonyok eldologiasulásának éppen az az oka, hogy önálló, független, egymástól el-

³¹ Vö. George Thomson, i. mű. 263–285. o.

³² Vö. Rozsnyai Ervin: „Történelem és fonák tudat”. I. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1974/2–3, 335–336. o.

idegenült magánegyének között szövődnek, így a függetlenség védelme egyben az azt fenyegető viszonyok védelme is; vagy megfordítva, beavatkozni a viszonyokba annyi, mint csorbítani a magán-függetlenséget, amelyhez mindenkinek *egyenlő* joga van. A paradox követelmény kényszerhatása alatt az *elidegenülés elleni fellépés szükségképpen a személyes magatartás „autentikus” belső szabályozására, az erkölcs területére korlátozódik*. A polgári filozófia érdeklődése ily módon két főtéma között oszlik meg: az egyik a tárgyelsajátítás, de ismeretelméleti átírásban, a másik az elsajátítást veszélyeztető elidegenültség, amely az erkölcsi személy „autentikus” létének és az egyének erkölcsi viszonyainak problémájaként jelentkezik. Az érdeklődés kettős iránya egymásnak ellentmondó gondolatmenetekben fejeződik ki, és a polgári ideológiának a termelési mód két elemével, a termelőerőkkel és a termelési viszonyokkal kapcsolatos felemás helyzetét illusztrálja. *De mind az ismeretelméleti, mind az etikai témakörnek ugyanaz a középpontja: a szubjektum és az objektum viszonya; ezt a formát ölti a polgári filozófiában minden világnézet kulcskérdése, az elsajátítás általános lehetőségeinek problémája.*

A szubjektum-objektum viszony a tudatos elsajátító tevékenység egyetemes szerkezete, és valóban a filozófia lényeges kérdései közé tartozik. A polgári gondolkodás nem abban téved, hogy kiemelkedő szerepet szán neki, hanem abban, hogy értetlenül áll az *anyagi termeléssel* szemben, holott ez az, ami a viszonyt létrehozza, fenntartja és meghatározza. Az anyagi termelést a polgári filozófia a tudat alrendszerének tekinti, vagy egyáltalán számításba sem veszi, és *a szubjektum–objektum viszonyt a tudat–tárgy viszonytal azonosítja*. A szubjektummal azonosított tudat elméleti és gyakorlati alakban, a megismerés és az „autentikus” erkölcsi magatartás alanyaként foglalja el vezető helyét. Mindkét minőségében nélkülözi a belső differenciáltságot, amely a *valóságos* szubjektumot formailag és tartalmilag egyaránt jellemzi. Formailag arról van szó, hogy a társadalom mint *a technikai munkamegosztás szervezete* a valóságban az egyéni bezárólag különböző szintű egységekre oszlik, és a megfelelő összefüggésben ezek mindegyike – az egyén, a csoport, az osztály vagy maga a társadalom – viszonylag önálló szubjektum lehet; az elvont szubjektum-fogalom viszont nélkülözi a mennyiségi-terjedelmi meghatározottságot, elmosza a szintkülönbséget az egyedi, a különös és az általános között. Tartalmilag arról van szó, hogy a társadalom mint *a termelési és felépítményi viszonyok összessége* a valóságban az emberek gazdasági elkülönültsége esetén osztályokra bomlik, a szubjektum elvont forgalma viszont, ha következetesen polgári érdekeltsgű, sem a rendi, sem az osztálykülönbségeket nem veszi tekintetbe. *A reális meghatározottságaitól elvonatkoztatott szubjektum–objektum viszony Descartes-tal ver gyökeret, majd a polgári filozófia általános jellemzőjévé lesz, amely „az” ember és „a” világ közvetlen szembeállításával egyszerre fejezi ki a természettudományos megismerésnek a termelőerők fejlődése által támasztott szükségletét – a burzsoázia eszmei függetlenedését a vallásos ideológia feudális-transzcendens alakzataitól –, valamint a magánegyének és eldologiasult viszonyaik kölcsönös feltételezettségű, de kibékíthetetlen ellentétét, és vele azt a tényt, hogy a munkamegosztás elrejtje az anyagi termelés módjának döntő hatását a társadalom életére.*

A polgári filozófia két fő témája közül az elidegenülés később honosodik meg, mint az ismeretek hitelességé: noha már Spinoza is központi kérdésként kezeli, filozófiatörténeti súlyát tekintve csak Rousseau-val zárkózik fel az ismeretelméleti kérdéscsoporthoz, azokban az időkben, amikor kezdenek élesen körvonalazódni a tőkés fejlődés negatívumai. De bármilyen történelmi és tartalmi különbségek válasszák is el egymástól a két témakört,

mindkettő ugyanazokkal a megoldhatatlan nehézségekkel küszködik, és ugyanazt a társadalmi eredetű ideológiai fogyatékossgot fejezi ki: a közvetítés hiányát az objektum és a tudattal azonosított szubjektum között. E hiány logikai következményei az ismeretelméletben és a „gyakorlati” magatartás filozófiáiban egyaránt megmutatkoznak.

8. A „ROSSZ VÉGTELENRŐL”

Minden ismeretelmélet szembetalálkozik a megismerés véges eszközeinek és végtelen tárgyának ellentmondásával, amelynek lényegét Hegel nyomán Engels tisztázta. Az a tétel, hogy csak a végest ismerhetjük meg – mondja Engels –, „annyiban teljesen helyes, hogy csak a véges tárgyak esnek megismerésünk körébe. De a tétel a következő kiegészítésre szorul: 'Alapjában véve csak a végtelent ismerhetjük meg.' Valójában minden igazi, kimerítő megismerés abban rejlik, hogy az egyedít gondolatban a különösségbe és ebből az általánosságba emeljük, hogy a végtelent fölleljük és megállapítjuk a végesben, az örökkévalót a múlandóban. Az általánosság formája ugyanis a magában való lezárttság formája, s ezzel a végtelenségé – a sok végesnek végtelenné való összefogása. Tudjuk, hogy a klór és a hidrogén bizonyos nyomási és hőmérsékleti határokon belül és a fény hatására robbanással klórhidrogéngázzá vegyül; mihelyt ezt tudjuk, azt is tudjuk, hogy ez mindenütt és mindig megtörténik, ahol az említett feltételek megvannak, és közömbös, hogy egyszer történik-e vagy milliószor, és hány égitesten. Az általánosság formája a természetben a törvény.”³³

Megismerni tehát annyi, mint felfedezni a végesben a végtelent, a viszonylagosban az abszolút mozzanatot, a különösen az általánost, a törvényt. Már a legegyszerűbb, legviszonylagosabb érzéki ismeret is magába foglalja ezt az abszolútumot, mert csak annyiban ismeret, azaz csak annyiban lehet objektív tartalma, amennyiben a megfelelő osztályba soroljuk, az egységéből az általánosság szintjére emeljük. Ami a tudományos megismerés tárgyát, a törvényt illeti, ez örökkévaló és végtelen, tekintet nélkül arra, hogy a benne kifejeződő összefüggés hányszor fordul elő, és történelmileg meddig van érvényben. Egy letűnt társadalom-alakulat gazdasági alaptörvénye például nem változik meg az alakulat pusztulásával: a proletárforradalom megszünteti a monopoltőke törvényeinek működését, de sohasem szünteti meg azt a tényt, hogy a monopoltőkét törvényként jellemzi a maximális profitra való törekvés, és bárhol, bármikor létezzék is monopoltőkés társadalom, mindig és mindenütt csak ez a törvény kormányozhatja. Ilyen értelemben beszélt Engels a törvény örökkévalóságáról és végtelenségéről, jóllehet a törvények zöme viszonylagos és korlátozott, mert a jelenségek körülhatárolt csoportjára vonatkozik, megszabott feltételek között, egy véges időszakban.

Megismerhetők-e a törvények? Az elmélet önmagában nem ad erre meggyőző választ, nem tudja eloszlatni a kétségeket afelől, hogy a törvényjellegű kijelentések csakugyan szükségszerű, lényegi, végtelen és objektív összefüggésekre vonatkoznak-e. A törvény végtelenségének és a megismerés véges lehetőségeinek ellentmondását egyedül a társadalmi gyakorlat, az emberek anyagi tevékenysége oldhatja fel, amely a tudat és a tárgy közvetítőjeként rendre összeveti az állításokat a valósággal, szigorúan megmérve tárgy-

³³ Engels: „A természet dialektikája”. MEM 20, Jelzett kiad., 506. o.

hűségük fokát, igazságtartalmukat. Az igazság nem elméleti, hanem gyakorlati kérdés. A gyakorlat ismeretelméleti funkciói azonban mindaddig felderíthetetlenek, amíg az anyagi tevékenység társadalmi funkciója is az; ilyen körülmények között pedig az igazság nem gyakorlati, hanem tisztán elméleti kérdésnek tűnik. De ha a tudat és a tárgy viszonyában a gyakorlati közvetítés számításán kívül marad, hogyan képzelhető egyáltalán a törvények megismerése?

Anélkül, hogy közelebről megvizsgálánánk a lehetséges válaszokat, vázoljuk fel egészen futólag a megoldásoknak a tudat és a tárgy *közvetlen kapcsolatából* kiinduló fő típusait.

Az objektív törvények megismerésére mi sem látszik célszerűbbnek a tapasztalati módszernél: megfigyeljük a bennünket érdeklő jelenségcsoportot, és törvényjellegű kijelentésekben általánosítjuk az összegyűjtött adatokat. A törvényjellegű általánosítás azonban az esetek végtelen halmazára vonatkozik, holott a megfigyelés mindig csak véges számú esetre irányulhat. Ha tehát az igazság kritériumát a megfigyelési adatok alkotják, a törvényjellegű kijelentések igazsága bizonyíthatatlan. A kudarcot belátva, vessük el a tapasztalati módszert, és próbáljuk ki azt a feltevést, hogy a tudat már a tapasztalatokat megelőzően, *a priori* rendelkezik az általánosság formáival. A feltevés, amely magába a tudatba telepíti, a megismerés eszközeül adja a végtelent, feloldani látszik a véges megismerőképesség és a végtelen törvény ellentmondását. Csakhogy nagy nehézségeket is támaszt. Mi biztosítja az apriorisztikus tudati formák megegyezését a valóság általános összefüggéseivel? Ha semmi, akkor az objektív valóság megismerhetetlen, pusztá léte is bizonytalan, azaz *nincs kapcsolat a tudat és a valóság, a szubjektum és az objektum között*. Ha ellenben kitartunk az objektív valóság megismerhetősége mellett, akkor elkerülhetetlenül arra kell következtetnünk, hogy létezik egy tőlünk független és nálunk hatalmasabb lény, aki valamiképpen összehangolja a tudatot a dolgokkal. Kiindultunk tehát a tudat és a tárgy *közvetlen kapcsolatából*, és arra a következtetésre jutottunk, hogy *vagy semmilyen kapcsolat nincs közöttük, vagy isten teremti meg a kapcsolatukat*; más szóval, *a társadalmi gyakorlat ismeretelméleti szerepének mellőzése esetén istennek az agnoszticizmus, az agnoszticizmusnak isten az egyetlen reális alternatívája*.

A tudomány tetszőleges számban fedezheti fel a természet törvényeit, az ösztönösség filozófiai mégsem tudják hebizonyítani, hogy a törvények megismerhetők. Nem tudják, mert a *társadalmi* törvények homálya, amely elrejt elölük az ismeretek objektivitásának egyedüli kritériumát, *minden* törvény megismerhetőségét kétségessé teszi. A gyakorlat kiesése miatt a tapasztalat megreked az érzéki megfigyelés „rossz végtelenjében” – az egyedi észleletek semmilyen halmozása nem eredményezi végösszegként a törvény általánosságát –, a megismerés logikai foka pedig megszakítja kapcsolatait az érzéki fokkal, és kettőjük között *metafizikus ellentét* keletkezik. Ennek az *ismeretelméleti* ellentétnek az egyedi és az általános, a véletlen és a törvényszerű, a sokféleség és az egység, az elemek és szerkezeti összefüggéseik ugyanilyen metafizikus *ontológiai* ellentéte felel meg; ráadásul a gyakorlat kiesése nemcsak a törvények objektivitását fosztja meg bizonyítékaitól, hanem egyáltalán *minden* objektivitást, és a tárgyi létnek isten marad az egyedüli védőbástyája a szubjektívizmussal szemben. A társadalmi mozgás ösztönösségének tehát eszmeileg az a kettős következménye van, hogy *a dialektikus ellentétpárok antagonizmusokra bomlanak, és a dolgok objektivitásában legfeljebb csak hinni lehet, bizonyíték nincs rá*.

A dialektikát megghiúsító antagonizmusok világnézeti alapja az ösztönösség filozófiáinak az alany és a tárgy *gyakorlati* viszonyáról, *a szabadság és a szükségszerűség*

viszonyáról alkotott képe. A szabadság valójában a felismert szükségszerűség gyakorlati alkalmazása a természet és a társadalom célszerű alakítására, a tárgy meghatározása a szubjektum részéről mindkettőjüknek a törvényei szerint. Ha azonban a társadalmi törvények megközelíthetetlenek, akkor az elmélet nem tudja megragadni a „szerzői” és a „szereplői” funkciónak ezt a dialektikus egységét, és belegabalyodik abba a *metafizikus alternatívába*, amelynek értelmében a *célszerű elsajátító tevékenységet vagy a tárgyi oldal határozza meg vak külső szükségszerűségként, vagy a tudattal azonosított – hol egyéni, hol kollektív – szubjektum, de a tevékenység valódi törvényeinek ismerete nélkül*. Ily módon a szabadság és a szükségszerűség egymást kizáró ellentétekké lesznek, mert az első csak voluntarisztikus formában, a második csak az emberi erőket felülmúló, sorsszerű alakban gondolható el. A voluntarisztikus forma, noha látszólag tudatos, valójában tudattalan, hiszen az objektív törvényekre nincs tekintettel, és az ösztönösség kifejezése lévén, *tartalmilag az ellenőrizetlen külső szükségszerűség ideológiájának változata*.

A társadalmi ösztönösség, amely a gyakorlat ismeretelméleti szerepét eltakarva, metafizikus ellentétekre tördeli az egymást kölcsönösen feltételező mozzanatok dialektikáját, a marxi világnézet kivételével az összes filozófiákat meghatározza, akár materialisták, akár idealisták. A naturalista materializmus elmosza a társadalom minőségi különbségét a természettől, kiszolgáltatja az emberi cselekvést az egyértelmű mechanikus determinizmusnak vagy az abszolút véletlen alakjában megjelenő természeti okságnak. Az idealizmus kettégazdik, aszerint, hogy az egyéni vagy a kollektív, egyénfeletti, társadalmi tudatot választja-e mintájául. A kollektív tudat hiposztázált alakja egyfelől az objektív idealizmus túlvilági vagy evilági istene, másfelől a kanti szubjektívizmus „általános tudata”. Amaz személytelenségében is céltevékenységet folytat, mintha emberi szubjektum volna; emez szubjektívitasában is úgy működik, mintha ösztönös természeti erő volna, vagy éppen ellenkezőleg, a szabad önmeghatározás erkölcsi-„gyakorlati” törvényeként lép fel, de akkor tehetetlen a valóságos világgal szemben, amelynek törvényeitől gondolatilag függetlenítette magát. Az egyéni tudattal operáló szubjektív idealizmus szintén lehet elméleti és „gyakorlati”. Az elméleti változatban – példa rá a neopozitivizmus – a szubjektum a megismerő tudat, amely az egyedi tapasztalatok passzív befogadója lévén, sohasem jut el a törvényig, és a világot a *külső-tárgyi véletlenek* sokaságának, önmagát pedig a benyomások egyszerű vonatkozási pontjának észleli; a „gyakorlati” változatban – példa rá az egzisztencializmus – a szubjektum a szabad önmeghatározás alanya, de ezúttal minden törvény nélkül, önkényesen dönt a cselekvések felől, és a világot a *belső-pszichikai véletlenek* sokaságának észleli. Az összkép: formailag a voluntarizmus és az abszolút külső szükségszerűség alternatívája, tartalmilag az ellenőrizetlen külső szükségszerűség uralma.

SUMMARY

Ervin Rozsnyai: On the ideological reflection of the uncontrollable external necessity

As an introduction the paper aims at clarifying some elementary questions. These are: what it is for labour to be indirectly and directly social, what constitutes the difference between division

of labour as Produktivkraft and as Produktionsverhältnis, what is “subject” and “object” and their relation to each other. Further elementary questions are: how is consciousness in the Vorgeschichte to be understood and how we should conceive of history as a process with inherent rules, although history is a human product. The

author sums up his investigations in this: that the practice, thinking and the attainable maximal degree of the consciousness of a class is determined by its striving after the optimalization of its conditions of existence. Furthermore this maximal degree depends on the degree of coincidence between the general necessity of history and the optimal conditions of existence of the class. Because of – apart from the case of the working class – a coincidence can not be but transitory, it is spontaneity which rules in the *Vorgeschichte*, spontaneity being a low, quotidian, prescientific form of consciousness.

Reflecting spontaneity ideologically, social being seems to be determined by consciousness and connections merely imagined are necessarily broader than those making genuine control possible. The result of this fact is either the

idealism of the whole philosophical *Weltbild* or the naturalistic deformation of materialism. Thus philosophy develops contradictorily and disproportionally. In the author's opinion the history of the world is also characterized by uneven development. This characteristic trait of history is analyzed in connection with the "marvel of the Greeks", the latter, on its part, resulting in the birth of European philosophy.

Furthermore the reader gets an overall picture of the main ideological forms of spontaneity from primitive society onwards. The most important changes caused by capitalism are surveyed. The conclusion of the paper is: bourgeois philosophy builds its *Weltbild* on the subject-object relationship, the latter being distorted repeatedly and without mediation. This fact determines the main types of bourgeois philosophy.

FR. W. NIETZSCHE SZEREPE AZ AXIOLÓGIA KIALAKULÁSÁBAN

TUBA IMRE

„Nem változtathatok a viszonyokon.
Tehát kiszolgálom őket. Ez minden.”

(Al Capone)

A filozófiatörténetírás tanúsága szerint mind a Nietzsche-irodalom, mind pedig az értékfilozófia keletkezését kutató művek kevés figyelmet fordítottak a modern irracionális atyjának értékelméleti munkásságára. Pedig ez a „minden értékek átértékelésének” programja alapján kézenfekvő lenne.

Szórványos utalások természetesen vannak. W. Burkamp 1938-ban Berlinben megjelent könyvében pl. ezt írja róla: „A teológikusan megalapozott értékvilág volt és maradt az ő szellemi világa.”¹ Ez a megállapítás *nem* azért figyelemre méltó, mert nem igaz, hanem mert a jelzett szempontból közelít a nietzschei életműhöz. Más kérdés, hogy maga W. Burkamp nem tudja „alkalmazni” saját felismerését, ezért kijelentése csupán deklaratív marad.

A marxista szerzők közül példaként utalunk itt O. G. Drobnyickij könyvére,² mint olyanra, amely egy sajátos vonatkozásban tisztázni igyekszik ezt a szerepet. Az axiológiai szempont elég egyértelmű elhanyagolása jellemző még Lukács György tanulmányaira is. (*Ennek ellenére* számos fogódzót nyújt ennek a szempontnak a tisztázásához.) Az pl., ahogy Lukács kijelöli Nietzsche helyét az ész kultuszától az ész „trónfosztásáig” vezető filozófiatörténeti folyamatban, nemcsak egy konkrét vonatkozásban rögzíti az „értékek átértékelésének” irányát (ti.: a racionalizmustól az irracionalizmushoz), hanem általánosabb tanulságokkal is szolgál. Ha ugyanis Nietzschével jön létre „az imperialista korszak filozófiájának módszertani mintája”,³ akkor ez értékfilozófiai vonatkozásban azt *kell* jelentse, hogy a „minden értékek átértékelése” kijelöli vagy legalábbis implicite tartalmazza az értékprobléma felvetésének és megoldásának későbbi módzatait is.

Megítélésünk szerint pontosan erről van szó. Az ún. *indirekt apológia* pl. – mint e metodológia fundamentális elve – axiológiai eljárásként is jelentkezik és ugyanazt a kettős szerepet játssza, mint az ismeretelméletben és a szociológiában: lehetőséget ad a rendszer legitimált értékeinek kritikájára és az értékvédelem hatékonyabb (közvetett) formáinak megteremtésére is.

Úgy véljük azonban, hogy az értékfilozófiai epoché nietzschei „nyitánya” inkább *ideológiai*, semmint elmélettörténeti hatásában jelentős. A „minden értékek átértékelése” a polgári axiológia igen fontos előmunkálata, de elméleti teljesítményként tekintve meglehetősen inkonzekvens. Ez a sajátossága a legmesszebbmenőkig összefügg azzal, hogy

¹ W. Burkamp: *Wirklichkeit und Sinn*. Berlin 1938, 478. o.

² O. G. Drobnyickij: *A szellemi értékek világa*. Budapest 1970.

³ Lukács György: Nietzsche és a fasizmus. *MTA II. Oszt. Közlemények*, 1950/92.

Nietzsche számára nem az értékprobléma elméletileg korrekt kezelése a fontos, hanem kora értékválságának megoldása. A teóriát nem az elméleti koherencia, hanem a szociális-ideológiai funkció tartja össze. Ennek megfelelően az értékprobléma nem metafizikai, hanem „történetfilozófiai” szinten merül fel. „A dekadenciából egy kivezető út van – mondja maga Nietzsche –, az értékek megváltoztatása.”⁴

Az értékprobléma nietzschei kezelése nagyrészt magyarázatot ad az axiológiai szempont fent vázolt elhanyagolására, egyúttal jogossá teszi a kérdést: van-e értelme, „hozádeka” e szempont bevezetésének? Erre – végső soron – csak az értékelméleti analízis elvégzésével válaszolhatunk. De – röviden – már itt jelezni szeretnénk az elemzési módban rejlő lehetséges előnyöket.

Éppen abból fakadóan, hogy Nietzsche axiológiája történetfilozófiai indíttatású, adódik a lehetőség: a késő polgári filozófia axiológiai fordulata társadalmi alapjainak rekonstruálására. Mivel az értékfilozófia „feladatát” szociológiai funkciói határozzák meg (elméleti megállapításai egyben konkrét ideológiai állásfoglalások), árulkodóan felfedik az értékválság társadalmi hátterét.

A másik – ezzel szorosan összefüggő – lehetőség magának a nietzschei filozófiának „társadalmi megbízatását” (Lukács György) illetően adódik. Meggyőződésünk, hogy az értékelméleti analízis segíthet állást foglalni olyan máig *vitatott* kérdésekben, hogy „gondolkodásának társadalmi tartalma” egyértelműen megítélhető-e (Lukács szerint igen, Széll Zsuzsa ugyanakkor vitatja ezt⁵), hogy erkölcs-, tudomány-, filozófia-, művészet- és valláskritikájában milyen értékeket preferál és milyeneket utasít el.

Érzékeltessük ezt egy konkrét példával! Amikor Nietzsche az életértékek és morális értékek szembeállításából arra a következtetésre jut, hogy az előbbieknek prioritásuk van az utóbbiakkal szemben, akkor ezt *Márer Erzsébet* (látszatra helyesen) úgy értelmezi, hogy „a vitalitás nem amoralitást, hanem az élettől áthatott erkölcsiséget jelent”.⁶ Értékelméleti analízissel ki lehet mutatni ennek az értelmezésnek a tarthatatlanságát.

Harmadszor: az axiológiai szempont „bevezetése” teljesebbé teheti a Nietzsche-kritikát. Az értékelméleti állásfoglalások részét képezik annak a filozófiai „alapnak”, amelyre a szociológiai eszmék rendszere épül. E nézetek kritikája tehát az ideológiai „teljesítéseket” is érinti. Az értékelméleti „megalapozás” ellentmondásossága pl. újabb meg erősítését jelentheti a „szociális megbízatás” létezésébe vetett „hitünknek”. (Részletezés helyett hadd hivatkozzunk Lukács megkülönböztetésére a filozófiai tanítás tartalmi és formai összefüggésrendszere között⁷.) A formális összefüggések hiánya, a töredezett, aforisztikus gondolatmenetek, a logikai önellentmondások szinte kibogozhatatlan szövevénye – az értékfilozófiában is! – tartalmilag koherens világnézetet takar. A dolog paradox logikája éppen az, hogy a formális összefüggéstelenség – minél inkább megvan – annál világosabban és egyértelműbben utal a tartalmi összefüggés létezésére. Más út nincs, csak az, ha az életművet lényegileg értelmezhetetlennek tekintjük.

Negyedszer: az axiológiai szempont érvényesítése segítheti az eligazodásunkat Nietzsche változatos utóéletében. Annak megértését, hogy politikailag és ideológiailag

⁴ Idézi Boda László: *Nietzsche hagyatéka*. Budapest 1941, 4. o.

⁵ Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Bev. Budapest 1972, 36–37. o.

⁶ Márer Erzsébet: *Schiller és a fiatal Nietzsche szellemtörténeti kapcsolatai*. Budapest 1928, 48. o.

⁷ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Budapest 1956, 250. o.

teljesen divergáló áramlatok miként kapcsolódhatnak ugyanahhoz a hagyományhoz. Ebben a vonatkozásban különös jelentőségre tesz szert egy olyan mozzanat, amit az értékek *virtuális védelmének* nevezhetünk (ez az eset az ún. személyiség-érték, az esztétikai érték, sőt még egyes morális értékek – bátorság, nagylelkűség stb. – védelmében is).

Végül egyáltalán nem lehet közömbös, hogy a „szociális megbízatás” *értékfilozófiai formát ölt*, hogy funkcióját adekvátan az átértékelés révén valósítja meg.

Megítélésünk szerint az axiológiai fordulat létrejöttében nagy jelentőségű a késő polgári ideológiai fejlődésnek az a mozzanata, amelyre *Lukács György* utal: a haladásnak valóságos (forradalmi) alapjáról való leszakítása és „természettudományos evolucionizmussal” való helyettesítése.⁸ Az értékeszmék sokszoros közvetítettsége, társadalmi „távol-sága” a közgazdasági alaptól különös lehetőséget jelent ennek az általános módszertannak a megvalósítására.

Ennek megfelelően az értékek történelmi evolúciójának ábrázolása lehetetlenné válik: az axiológiai törekvések – bármennyire eltérők legyenek is egyébként – egy pontban, az *értékvilág és a történelmi valóság szétszakításában* találkoznak.

Az értékelméleti abszolútizmus – *Windelbandtól Nicolai Hartmannig* – egy a reális létezésről minőségileg különböző létszférát (a *sollen*: a kellés vagy az érvényesség világát) rögzíti meg az értékek számára. E két világ között egyetlen közvetítés marad: az „*érték-teljesítő*” szubjektum tevékenysége.⁹ Ennek az irányzatnak másik, kevésbé ismert változata az a logikai apriorizmus, amely a formális logikai érvényességek metafizikáján alapszik. E két változat a legtöbb esetben természetesen összefonódik. Egyrészt azért, mert az etikai érték-abszolútizmusban is van arra való törekvés, hogy az értékek feltétlenségét a logikai érvényesség mintájára fogják fel (pl. *Hermann Lotze*): nem a realitás, hanem az érvényesség (posztulátum) formájában.¹⁰ Már a kanti moráleteológia istent mint erkölcsi posztulátumot tételezi.¹¹ Másrészt: az értékmetafizika metodikájában is affinitást mutat a formális megoldások iránt. Ebből a szempontból szimptomatikusnak tekintjük, ahogyan *Windelband* a köteleiséget mint morális érték-abszolutumot lényegében formális logikai módszerekkel „alapozza meg”.¹² Harmadrészt azért, mert maga a logikai apriorizmus is erős törekvést tanúsít a logikából az ontológiára való áttérésre. Végző soron – és számunkra itt most ez a lényeges – az irányzat (minden változatában) tipikus „*két világ-elmélet*”: a feltétlen értékek időtlen világa és a létező esetleges történelmi valósága (mint lényegileg különböző létszférák) között az emberi (morális) szubjektivitás *közvetít*.

A szubjektivisták értékelméletek viszont (emotivizmus stb.) pszichologizálják az értékeket, ami kettős eredménnyel jár: 1. az érték elveszti minden objektív létalapját, az értékelések a szubjektum inkognitójának rejtjeleiként funkcionálnak, 2. az érték elveszti történetiségét: egy lényegileg *standard* individuális pszichológia strukturáló elve lesz.

A szociológiai relativizmus értékszemlélete általában szintén pszichologizáló és történetetlen, az értékek a szociológiai „megértés” formái – akkor is, ha a cselekvés szub-

⁸ Uo. 452–453. o.

⁹ N. Hartmann: *Teleológiai gondolkodás*. Budapest 1970, 190–199. o.

¹⁰ Ányos István: A logika mint értéktudomány. *A Magyar Filozófiai Társaság Közleményei*, XLII. és XLIII. 1912, 105–137. o.

¹¹ Pais István: *Ember és vallás*. Budapest 1974.

¹² W. Windelband: *Preludiumok*. Budapest 1911.

jektív és objektív „értelme” közötti diszkrpanciát elismerik, vagy ha az érték objektív feltételezettségét (az érték mint érdek-kifejezés vagy mint jelentés-típus) elismerik.¹³

— Az a lehetőség, amit Nietzsche reprezentál — az osztálytársadalom gyakorlati anti-humanizmusának elméleti általánosítása — végső soron már az értékek *likvidálására*, a társadalmi életfolyamatból való végleges kiiktatására tendál.

Az axiológia itt történetfilozófiai köntösben lép fel: mint a történetfilozófia rangjára, *helyettesítésére* hivatott teória. Az értékeknek a „tapasztalat” alapján való igazolása vagy elvetése épp a történetiség ignorálása révén játszódik le.

Az értékek életfilozófiai „megalapozása” lehetővé teszi a történetfilozófia *elhárítását*, de az életesség követelményének nyilvánvalóan értékfilozófiai előfeltevések nyitnak utat: az élet — mint legfőbb érték — lehet az a posztulátum, amelynek nevében a történelmet el lehet utasítani.

Ehhez azonban meg kell keresni az élet (a lét) *igazolhatóságának* feltételeit. Ez a kérdés (az életet „értelmessé” tevő eszmények, értékek igazolhatóságának kérdése) épp a burzsoá társadalom értékválságának talaján bontakozik ki.

Nietzsche ebben is a *schopenhaueri* hagyományhoz kapcsolódik. A schopenhaueri kozmikus pesszimizmus — ebben a vonatkozásban — az értékválság tudomásul vétele és egyetemessé, időtlenné tágítása (ebben az álláspontban már mind a történelem, mind az értékek ignorálása benne van). Nietzsche álláspontja: az értékválság (dekadencia) tudomásul vétele — és *meghaladása*

„Schopenhauer azt mondta, hogy az élet értelmetlen — írja egy magyar szerző 1910-ben —, Nietzsche megfordította ezt a mondást és azt hirdette, hogy az értelem életellenes.”¹⁴

Míg *Schopenhauer* kozmikus pesszimizmusában a polgári életformát igazolni képes értékek eltűnése, devalválódása fejeződik ki, addig a nietzschei átértékelés (*az axiológiai indirekt apológia*) az élet (ha nem is a polgári lét a maga közvetlenségében) *önértékké* avatása.

Az élet értékének a többi (mindenekelőtt: morális) értékekhez való viszonya mindig is *valós* probléma, lényeges filozófiai kérdés. *Arisztotelész* pl. a *Nikomakhoszi etikában* úgy foglal állást, hogy — bár az élet kivételes értékét elismeri — bizonyos esetekben inkább az erkölcsi értéket (becsület) *kell* választanunk, semmint az életet.¹⁵ Nietzschénél már nem csak az életérték mindenható primátusáról van szó, de a többi érték *lefokozásáról*, devalválásáról is.

Természetesen az emberi élet *sohasem* mint egyszerű biológiai létezés igazolódik, hanem mint meghatározott társadalmi és egyéni életmód. Nietzschénél látszólag az emberi tartalmától (a humánus értékektől) megfosztott pusztta természeti létezés védelméről van szó, valójában azonban az osztálytársadalom *antihumánus létviszonyainak védelméről*. „Korszerűtlenségének” korszerűsége éppen abban rejlik, hogy olyan periódusban lép fel,

¹³ Az irányzatok részletesebb jellemzése helyett hadd utaljunk néhány tanulmányra és könyvre, amelyekben ezek megtalálhatók. A szociológiai értékfelfogáshoz: I. Sz. Kon: *A szociológiai pozitívizmus*. Budapest 1977; Lukács György: *Az ész trónfosztása* és E. L. Kolb: *Az értékfogalom jelentőségének változása. Modern polgári szociológia*. 4, 247–289, o.; Az újkantiánus értékfelfogáshoz. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1976/4.

¹⁴ *Kelet Népe*, 1910/610. o.

¹⁵ *Arisztotelész: Nikomakhoszi etika*. Budapest 1971, 53. o.

amikor a kapitalista társadalom *értékvesztése* is mind nyilvánvalóbbá válik. Ilyen értelemben élet-fogalma a dehumanizálódó polgári életforma általánosítása is: annak kifejeződése, hogy ebben az értékek fenntartása mindinkább lehetetlenné válik.

Amíg a burzsoázia forradalmi osztály volt – tehát egyetemes értékek képviselőjének tudhatta magát – nem volt szüksége arra, hogy saját valóságával szemben védelmezze ezeket az értékeket, vagy hogy a valóság nevében *érték-korrekción* hajtsa végre. Értékek és tények diszkrepanciája akkor válik láthatóvá, amikor a már kifejlett burzsoá társadalom valósága diszkreditálja az értékeket. Ezt a folyamatot elsőként Engels figyelte meg és írta le a nagy francia forradalmat követő restaurációs időszakban.¹⁶ Az értékvesztés első nagy hatású propagátora pedig a „Nietzsche-ös” márkí *de Sade*.¹⁷

Az értékvédő irányzatokkal szemben ez a vonulat az *értékvesztés* ideológiáját dolgozza ki. Az „előtörténetnek” az a nagy paradoxona, hogy a nembeli lényegi erők az „elidegenedés bilincseiben” – tehát mint tárgyi és e tárgyi hatalmakat mozgató közösségi erők – képződnek ki, a természeti korlátoknak ez a „*természetadta*” feltételek között való visszaszorítása¹⁸ ez a nagy paradoxon a késő polgári filozófiai fejlődésben az értékvédő és értékromboló irányzatok szembenállásában is kifejeződik.

Az értékvédők védelmükbe veszik ezt a történetileg kiképződött humánusmot – s vele együtt persze azt a *fogyatékos valóságot* is, amelyben – ha antogonizmusok szorításában is – de mégis létrejöttek. Az értékrombolók – Nietzsche is mint egyik fő képviselőjük – „*visszaveszik*” az antropológiai fejlődésnek ezeket az eredményeit.

Nietzsche szerint e humánus értékek *virtuálisak* (álértékek), olyan ideológikus (mesterséges) képződmények, amelyek nem felelnek meg az élet és természet törvényeinek. A „magasabbrendű nembeli objektivációk” (és a nekik megfelelő emberi képességek és szükségletek) számára az emberfaj *hanyaglásának* szimptomái. Ilyenek a morális értékek (jószág, emberség, igazságosság, szeretet, egyenlőség) és az igazságértékek (akár tudományos, akár esztétikai, akár hétköznapi igazságokról van szó).

Amilyen mértékben ellehetetlenülnek, devalválódnak ezek az értékek a tőkés társadalom hanyatlásának idején, amilyen mértékben deformálódnak az elidegenedés totálissá válása következtében, olyan mértékben *lehet* e társadalom mindennapi valóságának (az „életnek”) tényeit, tapasztalati anyagát *antihumánus módon* általánosítani. Ennek a gyakorlati antihumanizmusból táplálkozó (és egyúttal azt meg is erősítő) *elméleti antihumanizmusnak* egyik legfőbb képviselője Nietzsche.¹⁹

Az „álértékekkel” szemben tételezett „*igazi*” értékek ontológiai státusza egészen más: ezek életértékek, nem a személyes tudat teremtményei, hanem az „előkelő faj” tudatának olyan axiómái, amelyek a természet „rendjén” alapulnak. Kettős értelemben is objektívek tehát: 1. *tartalmukban* (mint az élet törvényei által meghatározottak), 2. *létmódjukban* (mint az uralkodó „faj” uralkodó eszméi). Ezek az értékek nemcsak posztulátumok (bár azok is), hanem egyúttal realitások: „élettények”, antropológiai adottságok. Közvetlenül ugyan az uralkodó osztály hatalmi akaratának realizációi, végső soron azonban a természeti valóság értékstruktúrájának tudati leképezései.

¹⁶ MEM 19, Kossuth, Budapest 1969, 186–187. o.

¹⁷ Almási Miklós: Sade márkí és szerencsétlen öröksége. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1971/5–6. és 1972/1.

¹⁸ J. Davidov: *Munka és szabadság*. Budapest 1965.

¹⁹ Hermann István: Az elsüllyesztett ember. *Kritika*, 1970/5.

Nietzsche „*feladata*” nem egy elméletileg koherens értékelmélet létrehozása, hanem kora értékválságának egyfajta megoldása. Már az értékek ontológiai státuszának kettősége (valódi értékek, álértékek) arra utal, hogy két – módszerében és teoretikus alapvetésében – gyökeresen különböző axiológiai törekvés *együttese* adja a „rendszer”.

Az értékrombolás (az „álértékek” bírálata) lényegében ezen értékek *szubjektivistarelativizáló* felfogásán nyugszik. Az értéktételezés – ezzel szemben – *objektivistá* (naturalista-abszolutisztikus) szemléletet feltételez. A két módszertan közös elméleti alapja: az értékek történeti-szociológiai kezelése helyett a „természettudományos”-kozmosz felfogás.

Szubjektivista alapon Nietzsche az értékeket lényegében *tudati jelenségeknek* tekinti, „jelentés-típusoknak”, ahogy modernebb kifejezéssel nevezhetnők. „Elég új neveket, értékeléseket, valószínűségeket teremteni, hogy hosszú időre új ’dolgot’ teremtsünk” – írja.²⁰

Természetesen nem önmagában hibás az az álláspont, amely az értékek „szubjektív értelmét”, logikai-érzelmi-akarati tartalmát vizsgálja, csupán akkor, ha ezt a jelentésmezőt elszakítja mind az értékelés tárgyának objektív sajátosságaitól, mind az értékelő alany ugyancsak objektíve meghatározott szükségleteitől, érdekeitől, s az értékeket csak szubjektív (*jelentés-tulajdonításként* felfogott) értékelések kikristályosodási pontjainak tekinti.

Az értékek ilyen szubjektívizálásának elsőrangú feltétele a *megismerési és értékelési* struktúrák elvi szétválasztása. Az egyik oldalon az értékmentes teoretikus ész, a másik oldalon az értékelő gyakorlati ész áll. A szubjektívizálásnak ezen az útján halad a pozitivistá szociológia, legjelentősebb elméleti alapvetésének, a M. Weber-i *értékmenteségi* tudománytannak a keletkezése óta.

Nietzsche azonban a történelemről való lemondást – a pozitívizmussal szemben – axiológiai szempontból épp ellenkező alapállásból hajítja végre: a teoretikus ész objektivitásának elvitatásával, és egyáltalán minden *ténytudat* ignorálásával. A tények (történelem) épp az értékek (élet) nevében utasíthatnak el.

Ezen a ponton ütközik ki talán a legmarkánsabban a nietzschei rendszer *idealista* jellege. Számára tulajdonképp egy valóság van: az *ideológia valósága*. Ennek lényegét illetően pedig a „szellemi miliőteremtés önkényének” (*Almás Miklós*) abszolutizálásával a hamis tudat értékelméleti védelmét készíti elő. Ennek a hamis tudati valóságnak a legfontosabb építőkövei az értékek. „Kimondhatatlanul fontosabb az, hogy mi a tárgy neve – mondja – minthogy mi a tárgy maga... ami kezdetben látszat volt, végül lényeggé lesz és lényegként hat.”²¹ Csak ebben az értelemben fogadhatjuk el helytállóan *Babits Mihály* véleményét, hogy „mindig az emberiség szellemi műveire és szellemi történetére (amely a legtágabb értelemben vett filológia tárgya) alapítja ítéleteit és következtetéseit”.²²

²⁰ Fr. Nietzsche: *A vidám tudomány*. Budapest 1919, 23. o.

²¹ Uo.

²² Babits Mihály: Nietzsche mint filológus. *Nyugat*, 1911/2, 62. o.

Üttörő Nietzsche abban is, ahogyan a nyelv és gondolkodás dialektikájából adódó nehézségeket felhasználja az értékek jelentés-tartalmának szubjektívizálására. *E. Albrecht* így jellemzi ezt a modern lingvisztikai agnoszticizmust megelőlegező névumot: „A szemantikusok szerint a szavak csupán jelek, amelyeket az objektív valóságban nem illet meg érvény, azaz a szavakban és jelentésükben nincs objektív tartalom kifejezve. Ezzel a szemantika Nietzsche-vel kerül összhangba, aki szerint megismerésünk csupán jelző-készülék.”²³

Az értékek objektív jelentésének tagadásán alapuló *értéknominalizmus* olyan módszer-tani eljárással egészül ki, amelyet az értékek – egymással való relativizáló szembeállításán nyugvó – kioltásának, devalválásának nevezhetünk. Ez az eljárás egészen általános: erkölcs, művészet, tudomány, filozófia értékeinek sajátos *konfrontációja* számos esetben szolgál épp ezeknek az értékeknek a devalválására.

Amikor pl. a művészetet életigazoló látszatteremtésként (egyszerűbben: hazugságként) definiálja, tulajdonképp az igazság-érték és az esztétikai érték kerülnek nála ilyen sajátos egymást gyengítő, egymást kioldó viszonyba. Szélesebb értelemben itt *látszat és valóság* viszonyának, e viszony axiológiai meghatározásának problémájáról van szó, amely természetesen nemcsak Nietzsche, hanem az egész késő polgári gondolkodás számára alapvető jelentőségű.²⁴ Azzal, hogy az „élethazugságok”, illúziók, látszatok védelmét mint legfőbb esztétikai funkciót tételezi, az esztétikai elvet mint az igazság- és valóság-elvvel radikálisan szembenállót tünteti fel.

Ugyanilyen antinomikus viszonyba kerül az igazság-érték az életértékkel is. „Man geht zugrunde, wenn man zu den Gründen geht” – mondja szellemes szójátékkal.²⁵ Az igazság mint életellenes elv (álérték) áll szemben az „életföltételként” definiált hazugsággal.

Annak ellenére, hogy e koncepció elméletileg tarthatatlan, az eljárás mégis leleplező hatású. Az *élet* ui., amelynek nevében Nietzsche beszél: a burzsoá társadalom mindennapi valósága. Ennek szélsőséges tapasztalati általánosítása ez a teória: annak – amit Nietzsche cinikus nyíltsággal fejez ki –, hogy az uralkodó osztály kulturális hegemoniája elképzelhetetlen a *hamis tudat* léte és funkcionálása nélkül.²⁶ És elméleti kifejezése annak a folyamatnak is, amelynek során az egyének ebben a társadalomban elsajátítják a mindennapi létezésükhöz szükséges hamis tudati elemeket.²⁷

Am e felismerések – az érték szempont általános megfordítása révén – reakciós következtetések kiindulópontjaivá válnak. Az átértékelés szerkezeti sajátossága az, hogy a társadalomtörténeti folyamat dialektikáját kimerevíti; és az így kapott paradoxonokból a

²³ E. Albrecht: *Beiträge zur Erkenntnistheorie und das Verhältnis von Sprache und Denken*. Halle 1959, 135. o.

²⁴ A magyar irodalom számára majd Kosztolányi Dezső világirodalmi rangú művei (*Pacsirta, Esti Kornél, Néró*) „fedezik fel” ezt a viszonyt mint a polgári létezés egyik centrális problémáját (Lásd Heller Ágnes: *Az erkölcsi normák felbomlása*. Budapest 1957). Nietzsche idejében az ibseni dráma emeli be ezt a kérdést a világirodalmi tudatba: az ún. élethazugságok lelepleződésének tragikus konfliktusáiként. Közismert – és szimptomatikus –, hogy Nietzsche őszintén gyűlölte a norvég drámaíró.

²⁵ Idézi Földes–Papp: *A megismerés tragikuma*. Budapest 1941, 148. o.

²⁶ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Budapest 1907, 50. o.

²⁷ K. Kosik: *A konkrét dialektikája*. Budapest 1967, 9–18. és 55–62. o.

haladás-értékek általános „leírása” jön létre. Így pl. a tömegek kulturális kifosztását nem a társadalmi struktúrából magyarázza, hanem a kultúrára való képtelenségükből, s magát az uralkodó osztályt csak abban marasztalja el, hogy ezt a kulturális kifosztást *nem eléggé radikálisan, nem eléggé következetesen* hajtja végre. (Lukács György idézi: „Ha rabszolgákat akarunk, akkor bolondok vagyunk, ha urakká neveljük őket.”²⁸)

Általában elmondhatjuk, hogy az értékek devalválásában Nietzsche okosan aknázza ki kora értékválságának és hipokrizisének (az értékek és a valóság között levő ellentmondásnak) a nehézségeit: a *normalizálásnak és értékvesztésnek* mindama tüneteit, amelyeket a polgári szociológia később majd feltár és „megért”.

Az értékvesztésnek ez az elméleti „elismerése” azonban kettős feladatot lát el: nem csak a „hagyományos” értékekbe vetett hit lerombolását, hanem „új” értékek igazolásának szükségességét is. Tehát nem az érték-relativizmus az elmélet végső szava: a „dekadens” értékek bírálatából (relativizmus, nihilizmus) egy új értékrendszerhez vezet az út.²⁹

A *haladás-értékek „leírása”* – ebben egyet kell érteni Lukács Györggyel – a társadalom előtt álló demokratikus vagy szocialista alternatívák ellen irányul. Nietzsche legfőbb törekvése ebben a vonatkozásban az, hogy ezeket az alternatívákat szubjektív és hamis érték-választások eredményének tüntesse föl. Épp az értékek relativizálhatóságának „könnyűsége” magyarázza, hogy a reakciós utópizmus miért ölt axiológiai formát. A történelem logikáját absztraháló marxista elmélet tudományos megalapozottságát úgy lehet a legkönnyebben „eltüntetni”, ha mindenféle objektív tartalomtól elszakított pusztán értékválságnak tekintik. Viszonylag könnyen igazolható (ebben a formában) a reakciós alternatíva is.

Az „új” értékek megalapozásának módszere is kifejezetten történetietlen, sőt történelemellenes. Nietzsche nem ismeri a valóságos történelmet: számára a történelem értelme – ha van egyáltalán értelme – az eredeti emberi természet, az „egészség” ösztönök elfajulása. Az értékek megalapozása *naturalista: kozmikus-biológiai*. Az értékek a természet „rendjébe” vannak lehorgonyozva: lényegileg egybeesnek a kozmosz törvényeivel, alapmeghatározásaival. Ez az értékvilág nem elvont-fogalmi struktúrájának plaszticitásával tűnik ki, hanem az *életesség* álkonkrét és diffúz követelményrendszerével. Az életesség nietzschei meghatározásában azonban a reakciós társadalmi eszmények normativitása jelenti az axiológia tartalmi elemét.

A naturalista módszertan – véleményünk szerint – szerves összefüggésben van a nietzschei rendszer *utópizmusával*. (Ezt az összefüggést Plehanov – az utópista szocializmussal kapcsolatban – erősen hangsúlyozza³⁰.) Az utópia éppen azért dolgozik redukcionista logikával, mert a valóság és az eszmény között *történeti* logikával *nem tudja* megteremtteni a kapcsolatot. (Ebből a szempontból lényegtelen, hogy reakciós vagy haladó utópiáról van-e szó.)

A biológizmus ez esetben a megálmodott új rabszolgarend társadalmi ideáljai (az életértékek) igazolásának szükségletéből fakad. Ebben (és egyúttal a haladás „hitével” való leszámolásban) van alapvető szerepe az ún. *örök visszatérésnek*, a keleti gondolatnak.

²⁸ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Jelzett kiad., 261. o.

²⁹ Nem osztjuk tehát azt a marxista irodalomban is eléggé elterjedt álláspontot, amely szerint Nietzsche az ismeretelméleti vagy erkölcsi relativizmus képviselője. Ennek egyik legfrissebb példáját lásd L. V. Konovalova *Morál i poznányije* (Moszkva 1975) c. művében, 23. és 90. o.

³⁰ Plehanov: *A monista történelemfelfogás kérdéséhez*. Budapest 1950, 73. o.

Sokkal lényegesebb azonban a „belső” természetre, vagyis az *antropológiára* való hivatkozás. Ez négy nevezetes (egymással szorosan összefüggő) „teóriában” valósul meg: 1. az Übermensch-elméletben, 2. a fajelméletben, 3. a hatalmi akaratról és 4. az ösztönökről szóló elméletekben.

Az antropológiai „értékmező” jelentés-tartalmainak feltárása szempontjából az Übermensch-elméletnek van kiemelkedő szerepe. Halász Előd hangsúlyozza, hogy Nietzsche „nem szellemi arisztokráciáról beszél, hanem vérségi kapcsolatokról, genealógiáról, generációkon át fejlődött s nemzedékről nemzedékre szálló, élő nemességről”.³¹ Az atavizmusnak – erre is igen kevesen figyeltek fel – igen jelentős szerepe van itt. Pedig valóban „szinte démoni erővel hisz a vérben, az őseiben, az irracionális múltban”.³² Felfogása szerint az egyén genealógiai sugarak metszéspontja, amelyek nemcsak személyiségét, hanem annak *szociális minőségét* is meghatározzák. Ezért a leghatározottabban szembenáll mindenféle szociáldarwinizmussal (szelekcióval): a társadalom nem a létért, hanem a *hatalomért való harc*, és nem az elvontan egyenlő egyének, hanem az osztályok (fajok) küzdelmének színtere.³³ Nem a „természetes” kiválasztódás, hanem az arisztokrácia tervszerű és szervezett védelmének propagátora.³⁴ Ezért utasítja el a miliő-elméletet is: H. Spencert azért bírálja, mert nem az aktivitást, hanem a reaktivitást teszi meg az élet alapelvének, s „ekként teljesen félreérti az élet lényegét, a hatalom akarását”.³⁵

Az Übermensch „az ember ősi típusa”, „a szakállas szatír, aki istenéhez ujjong”, „a nemes ember, aki nem vétkezik”³⁶ – minden társadalom végső célja és igazolása. Az atavizmus *predesztinálja* az uralkodásra. Előkelősége, könnyedsége, felszabadultsága, mozgásának eleganciája stb.: társadalmi szerepének rekvizitumai.

Az Übermensch büntudat nélküli és amorális. Homo naturalis, *ösztönember*. (Azt, hogy az ember természeti lény is, a marxizmus sem tagadja, sőt az ember lényegéhez tartozónak tekinti – ám ennek semmiféle ösztön- vagy természetiség-kultuszhoz nincs köze.³⁷) Ellenkezőleg: a „természeti korlátok visszaszorítása” – *mint ösztönleépülés is* – a történelmi fejlődés vitathatatlan alaptendenciája.

Az ösztönök dicsőítését Nietzsche (mint az atavizmust és az aktivitást is) a morális értékek „leírásával” kapcsolja össze: az erkölcsöt a félelem, passzivitás, gyengeség, konzervativizmus megnyilvánulásának tekinti. Ezesetben az aktivitás szükségképp amorális. Az átértékelés paradox logikája az erkölcsöt az ösztönszintre szállítja le, az ösztönöket pedig a moralitás szférájába emeli. A jósággal szemben a nagyság, keménység, nemesség, nagy-lelkűség – mint morális értékkritériumok – válnak egy antihumánus, ösztönalapú magatartás mércéivé.

³¹ Halász Előd: *Nietzsche és Ady*. Budapest 1942, 172. o.

³² Uo. 8. o.

³³ W. Wundt tehát alaposan félreérti Nietzschét, amikor a szociáldarwinistákhoz sorolja. (Lásd W. Wundt: *Ethik*. II, Stuttgart 1912, 281. o.)

³⁴ Kecskés Pál valószínűleg erre gondol, amikor azt írja, hogy „lehet, hogy eszméjét a darwinizmus adta, Nietzsche azonban kultúretikai fogalomná értékelte át”. (Kecskés Pál: *A bölcsélet története főbb vonásaiban*. Budapest 1933, 491. o.)

³⁵ Idézi G. Palante: *A szociológia vázlatja*. Budapest 1920, 66. o.

³⁶ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Budapest 1910, 178. és 184. o.

³⁷ Hogy az ösztönelméleteknek van-e tudományos értéke, az mindig is kétséges volt. Álláspontunk kifejtése helyett hadd hivatkozzunk itt egy olyan műre, mint amellyel e kérdésben lényegében egyetértünk. Lásd Heller Ágnes: *Az ösztönök, az érzelmek elmélete*. Budapest 1978, I. rész.

A Nietzsche „antropológiai” álláspontjának megfelelő másik „természettudományos” módszer: a *pszichológizálás*. Ez és a biologizálás a legtöbb esetben szervesen összetartoznak (lévén a pszichikum biológiai-fiziológiai mechanizmusainak működése által is meghatározott). Így pl. a hatalom-akarás egyszer mint biológiai ösztön, máskor mint pszichológiai törvény jelenik meg.³⁸ Nietzsche itt is „előrejelez”: a századfordulót követő, modernebb, pszichologizáló irányzatok készülődésére. A pszichologizálás mind az értékek megalapozásának, mind pedig az ad hominem általánosításnak (és érvelésnek) elsőrangú módszere. Márer Erzsébet is ezt hangsúlyozza: „Nietzsche a pszichológiai megfigyelések gazdagságából érkezik: az ő útja a pszichológián keresztül vezet általános emberi értékek felé.”³⁹ K. Jaspers szerint is egy ún. *megértő pszichológiával* állunk szemben. Am Jaspers ezt írja: „Ezt pszichológiai világnézetnek lehetne nevezni, ha a pszichikust, ami egyedül közölhető objektív, általánosan érvényes formában, végül is nem tekintené lényegtelennek.”⁴⁰ Ami azt jelenti, hogy Nietzsche számára a pszichológiának csak *módszertani* értéke van, s ezt Jaspers észreveszi.

Ebben a pszichikus közegben játszódik le az „atomista forradalom”, az antropológiai átalakulás, a dekadencia önlegyőzésének, az erkölcs „magaelhagyásának” nietzschei drámája. Ez az értékrombolás és értékteremtés sui generis szférája: az utópia *pszichológiai valószínűséggel* igazolja magát. Ez magyarázza az utópia „lírai formáját”, a rendszeresség hiányát, az aforisztikus és szimbólikus kifejezőmódot. Az utópia szükségképpen olyan – fogalmi és esztétikai gondolkodás határmezsgyéjén álló – teljesítmény, amely az „emberi természet” *átalakíthatóságának* hitére épül.

Végző soron a nietzschei átértékelés reakciós lényege: az antropológiai vívmányok visszametszése és a kizsákmányolás özönvízelőtti formáihoz – mint természetes viszonyokhoz – való visszatérés. Annak a kérdésnek az eldöntése azonban, hogy itt reakciós utópiáról vagy pedig a faszizmus elméleti anticipációjáról van-e szó – már egy másik tanulmány dolga.

A MORÁLIS „ÁLÉRTÉKEKTŐL” A „REÁLIS” ÉLETÉRTÉKEKIG

Az értékprobléma *adekvát formájában* általában mint etikai kérdés jelenik meg (Nietzschénél is). Nem nehéz belátni, miért épp az erkölcs az átértékelés kitüntetett területe. Az erkölcs az a tudatforma, amelyben az értékelő-normatív mozzanatok fundamentális szerepet játszanak.⁴¹ Egyrészt: épp az erkölcsi értékek a „tisztá” értékek,

³⁸ Ez az álláspont természetesen teljesen tudománytalan. Az ösztönösség épp az állat alkalmazkodó magatartását jellemzi, míg az ember aktív viselkedésmódjára az ösztön szint leépülése a jellemző (lásd i. m., valamint A Gehlen: *Az ember*. Budapest 1976). Nem kevésbé hamis a hatalmi harcnak ösztön-tevékenységként való felfogása sem. Egyetértünk Hermann Istvánnal: „A hatalom akarása, ez a Nietzschétől kölcsönzött kategória, természetesen, amennyiben létezik, szintén társadalmi.” (Hermann István: *Sigmund Freud, avagy a pszichológia kalandja*. Budapest 1964, 265. o.)

³⁹ Márer Erzsébet, i. m. 26. o.

⁴⁰ K. Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin 1925, 255. o.

⁴¹ Makai Mária: *Az erkölcsi tudat dialektikájához*. Budapest 1966.

másrészt: olyan értékek, amelyek a legszorosabb, legközvetlenebb kapcsolatban vannak az emberek *mindennapi életével*, társadalmi cselekvésükkel és magatartásukkal.⁴²

Különösen az olyan aktivista filozófiákra vonatkozik ez, mint a Nietzsche is, amelyek az emberi cselekvés új lehetőségeit kutatják és igyekeznek ezeket elméletileg is megalapozni.

A nietzschei etika mármost, megítélésünk szerint – a polgári immoralizmus klasszikus vonulatába tartozik. Noha általában elismerjük Révai József – éppen Nietzschevel kapcsolatos – tételét az „elvi immoralizmus” lehetetlenségéről: azt, hogy „a morállal kapcsolatos elvi állásfoglalás – akár állítás, akár tagadás – szükségképpen moralizmus.”⁴³ De épp ezen az alapon nem zárható ki egy negatív moralizmus, egy *elvileg erkölcsellenes* álláspont, amely valóban moralista, csakhogy negatív értelemben az. „Világnézetek küzdelmében – érvel Révai – nem erkölcsösek és erkölcstelenek állnak szemben, hanem különböző erkölcsűek.”⁴⁴ Csakhogy ez az álláspont relativista: tagadja, hogy léteznének olyan objektív (tudományos) kritériumok, amik alapján „a morállal kapcsolatos különböző állásfoglalásokat” össze lehetne mérni. Ezért aztán a nietzschei „etikát” is tévesen értelmezi: a „nyárspolgári megnyugvással” szembeni individuális programként.

Persze, hogy az immoralizmus moralizmus is (ez már az elnevezésben is benne rejlik), de a szavakkal való játékon túl is, lényeges tartalmi azonosságuk, hogy egyikük sem képes meghaladni „a bűn és büntelenség hamis elképzelését”.⁴⁵ Csakhogy az immoralizmus (a moralizmussal szemben) *éppen a bűnt* etizálja.

Az immoralizmus egyik markáns megnyilatkozása az az etikai *nihilizmus*, amellyel Nietzsche az erkölcs mindenféle objektivitását tagadja. Így summázza véleményét: „A morális értékeket megalkotják, és az értékmentes jelenségekbe belemagyarázzák, morális jelenségek egyáltalán nem léteznek, hanem csak morális magyarázat.”⁴⁶

Mire alapozza ebbeli véleményét? Szinte lehetetlen számba venni az érveknek azt a gazdagságát, amely az erkölcs detronizálására szolgál. Álláspontja szerint az erkölcs merőben önkényes, mesterséges konstrukció, amely természet- és észellenes, konvencionális és egyéniségellenes, az emberi nem kifáradásának és kollektív tévedésének eredménye, a jelenségek félremagyarázása, hazuság és a „balfogás naivitása”, lényegében irracionális és konzervatív. Összefoglalóan: ember- és életellenes.

Természetesen Nietzsche nem kerülheti meg azt a nehéz kérdést, hogy – ha mindez igaz – *hogyan* keletkezett és maradt fenn az erkölcs mint „mindenki hite”. Az okok, amelyeket megnevez, nem kevésbé diszkriminálóak az erkölcsre nézve: egyrészt az erkölcs állati eredetét bizonygatja (az erkölcs maga is ösztönalapú: az ösztönök – képmutatóan – mint erkölcsi elvek, érzelmek, normák jelennek meg), másrészt a közösségnek az egyén

⁴² Az erkölcs tehát mindennapi tudatforma. Szemben a művészettel és a tudománnyal, amelyek ugyan szintén a mindennapiságból nőnek ki és mindvégig termékeny kölcsönhatásban maradnak is vele, ám a mindennapi élethez való viszonyuk közvetett és ez a közvetítettség társadalmi funkciójuk teljesítéséhez lényegileg hozzá is tartozik. (Lásd Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. I, Budapest 1965. és Hermann István: *A giccs*. Budapest 1971.)

⁴³ Révai József: *Immoralizmus*. *Athenaeum* 1945–46/23. o.

⁴⁴ Uo. 19–25. o.

⁴⁵ Lukács György: *Marx és Engels irodalomelmélete*. Budapest 1949, 21. o.

⁴⁶ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Jelzett kiad., 109. o.

feletti uralmából (és az egyén „nyájösztönéből), valamint a kereskedelmi szellemből (árucseréből!) eredezteti.⁴⁷

Az alaptétel tehát az, hogy a morális értékek *álértékek*, s ezek helyett olyan értékekre van szükség, amelyek felszabadítják az embert, nem korlátozzák cselekvésében, mert „jón, rosszon” túl vannak. Nietzsche nem ismeri az erkölcs pozitív (motiváló) szerepét, *csak negatív* (korlátozó, fékező, tiltó) funkcióját.

Erkölcskritikájának elméleti alapvetése sok esetben már az ún. *leleplező lélektan* (mindenekelőtt a freudizmust) előlegezi.⁴⁸ A morális én lényegileg már mint felettes én funkcionál nála: mint az ösztöntörekvéseket, tudattalan vágyakat elfojtó racionális mechanizmus. De az elméleti pozíció hasonlósága axiológiai tekintetben egyáltalán nem áll fenn: míg pl. Freud szerint *az elfojtás* (és a szublimáció) alapvetően pozitív szerepet játszanak a civilizáció és kultúra létrejöttében, Nietzsche ebben a folyamatban csak antropológiai hanyatlást lát. A „természeti korlátok visszazorításának”, a humanizációnak radikálisan különböző axiológiai „megértéséről” van itt szó – csaknem azonos elméleti alapokon.

Nietzsche erkölcskritikájának döntő vonása ez esetben is a „*demokratikus tartalmak*” elleni támadás. Amikor pl. kora polgári erkölcsének hipokrizisét és konformizmusát bírálja, valójában nemcsak ennek uniformizáló, egyéniség-ellenes vonásait, hanem *társadalmi általánosságát* is elutasítja. Szerinte általános, mindenki számára érvényes erkölcs nem lehetséges. „Ember és ember között rangsor van, tehát erkölcs és erkölcs között is”⁴⁹ – mondja. Erkölcs tehát nincs, *csupán erkölcsök vannak*. Nem az a baj, hogy az erkölcs parancsol, hanem hogy mindenkinek egyformán parancsol.

Az általános (közérdeket hordozó) erkölcs *fikció*. Az erkölcsi értékelésnek egyetlen kritériuma az osztályérdek (az ún. fajfenntartás) lehet.⁵⁰ Az általános erkölcs valójában csak „nyájerkölcs” (többségi erkölcs, tömegekörölcs) – a rendkívüli kevesek, az „előkelő faj” rovására.

Az erkölcs általánossága (és lehetősége) ellen lép fel a felelősség kérdésében is. Álláspontja szerint a felelősség olyan illúzió, amely az akaratszabadság tévhitéből ered: az erkölcs története voltaképp egy tévedés története. Pedig a szabadakarat „mitológia”, a valóságban csak „gyöngé és erős akaratok vannak”.⁵¹

A szabadság (és ezzel a felelősség) hiánya a rabszolgák amorálisának éppoly szükség-szerű alapja, mint ahogy a másik oldalon a teljes szabadság, az önkény szabadsága (és vele a felelőtlenység) az „urak” amorálisának alapja. „Lent” nincs szabadság, tehát nincs morál. „Fent” csak szabadság van és ezért nincs morál.⁵² (Nietzsche szemmel láthatóan hétköznapi szabadságfogalommal dolgozik.) A fentiekből világosan kitűnik, hogy nem csak az erkölcs társadalmi általánosságát tagadja, de az általa feltételezett osztályetikából is következetesen kiszűri a felelősség (és ezzel a moralitás) mozzanatát.

⁴⁷ Hogy eközben Nietzsche ellentmondások szövevényébe bonyolódik, az logikus és annyira közismert, hogy erre külön felesleges kitérni. Az ellentmondásosság értelmezhetőségének kulcsa itt is egy rendezőelv, egy ideológiai funkció, és ez épp az „elvi immoralizmus”.

⁴⁸ A leleplező lélektan kategóriáját lásd A. Hauser: *A művészet és az irodalom társadalomtörténete*. II, Budapest 1969, 350–352. o.

⁴⁹ Fr. Nietzsche: *Jó, rosszon túl*. 188. o.

⁵⁰ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Fülep Lajos bevezetése. Jelzett kiad., 38. o.

⁵¹ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Jelzett kiad., 67. o.

⁵² *Történelmi materializmus* (Esti egyetemi tankönyv, Budapest 1968–69). 303. o.

Az erkölcs „magaelhagyásának”, „önmegszüntetésének” nietzschei programja éppen ebben, a moralitás felbomlásztásában kulminál. Innen ered az individualista etikai nihilizmus *látszata*. Tény, hogy Nietzsche nagy hangsúlyt helyez az erkölcs egyén-ellenességére. Lényegében így értelmezi álláspontját G. Palante, M. Kemmerich és M. Scheler is.⁵³ Utóbbi bírálja Nietzsche szubjektivizmusát, de „azt a hamis biológiai alapot” is, „amelyet egész etikájához keresett”.⁵⁴ M. Scheler nem veszi észre, hogy ebben ellentmondás van; hiszen biológiánkban sokkal inkább „kollektívek” vagyunk, mint moralitásunkban.

Ugyancsak az individualizmus szellemében „liberalizálja” Nietzsche felfogását Ortega y Gasset is.⁵⁵ A polgári radiális mozgalmak pedig – különösen a kelet-közép-európai irodalmakban – egyértelműen ennek egyéniség-felszabadító hatását aknázzák ki. (Nálunk pl. mindenekelőtt a Nyugat első nemzedékére hatott.)⁵⁶ Ez a hatástörténet – Lukács felfogásával szemben – ismét csak a „kritikai” elemek jelentőségére figyelmeztet.

Akkor is, ha nem értünk egyet azzal, hogy az erkölcs kérdésében Nietzsche – végső soron – individualista álláspontot foglal el. Fülep Lajos több tanulmányt szentel annak, hogy e következtelen individualizmus korlátait megállapítsa és megfejtse e korlátozó tényezők értelmét. Ezt a „korlátozó értelmet” az egoizmussal szemben az arisztokratizmusban találja meg („az egoizmushoz is csak a kiválasztottaknak van joguk”).⁵⁷ Az egyéni önzés mellett (vele szemben) tehát ott állnak az *osztályönzés* (és osztály-szolidaritás) előbbi korlátozó elvei.

Ezzel elérkezünk a nietzschei erkölcskritika egy további lényeges mozzanatához: a morális jelenségek és az érdekek összefüggésének „leleplező” megállapításához. Ez a „leleplezés” ismét nem az erkölcs és az érdekszféra reális összefüggéseinek megállapítására szolgál, hanem az erkölcsi értékek devalválására. Tösgyökeres idealizmus nyilatkozik meg ebben. A materialista állásponttal szemben (ha az eszme elszakad az érdektől, megszegyenül – mondja Marx a Grundrissében)⁵⁸ Nietzsche az eszme „megszegyenülését” épp az érdektől való el nem szakadásában látja. Felfogása szerint az erkölcsi elvek tömegérdeket (és nem közérdeket, mert az illúzió) fogalmaznak meg. „A hatalom ősrégi akarását árulja el nékem az, mit a nép jónak és gonoszknak hiszen.”⁵⁹

Nem csak arról van szó, hogy az érdekekkel való házassága eleve „megszegyeníti” a morált, de arról is, hogy ezek az érdekek már ab ovo „tisztátalanok: a „nyáj”, a „csöcselék” érdekei – ily módon szöges ellentétben állnak az emberiség „valóságos” érdekeivel. Ezért lesz az erkölcs „az élet megtagadására való törekvés” legfőbb formája.⁶⁰

⁵³ G. Palante: *A szociológia vázolata*. Jelzett kiad.; M. Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle 1927. és M. Kemmerich: *Das Kausalgesetz der Weltgeschichte*. München 1914.

⁵⁴ M. Scheler, i. m. 540. o.

⁵⁵ Ortega y Gasset: *A tömegek lázadása*. Budapest 1938.

⁵⁶ Fenyő Miksa: Nietzsche-irodalom. *Nyugat*, 1909/327. o. A hatástörténetben ez a mozzanat persze igen jelentős: így pl. a magyar irodalom- és művelődéstörténetben is: Kiss Józseftől a *Nyugat* nagy első nemzedékén át Bálint Györgyig. (A kérdéshez lásd Halász Előd, i. m., valamint Zolnai Béla Kosztolányi, Nietzsche, Juhász c. tanulmányát. *Irodalomtörténet*, 1958. évf.)

⁵⁷ Fülep Lajos: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*, II, Budapest 1974, 425–601. o.

⁵⁸ Marx: *Alapvonalak*. MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 81. o.

⁵⁹ Fr. Nietzsche: *Imígyen szóla Zarathustra*. Budapest 1908, 154. o.

⁶⁰ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Jelzett kiad., 143. o.

Nietzsche álláspontja – elméletileg – itt is hallatlanul ambivalens. Amennyire „meggyanúsítja” az erkölcsöt az érdekekkel, legalább annyira tagad is köztük minden lehetséges közvetítést, sőt határozottan szembeállítja őket egymással. A teoretikusan ellentétes állásfoglalások célja azonban közös: ez a *moralitás felbomlasztása*, utat nyitás az egyén morális önküresítése felé. Ezt szolgálja – többek között – az ismeretelméleti szkepticizmus (sőt nihilizmus is). Az az elv, hogy „semmisem igaz, mindent szabad”⁶¹ – a legközvetlenebb módon kapcsolja össze a hazugság-„értéket” az amorális „értékével”.

Az ellentmondás látszólagossága itt már szembeszökő. Az erkölcs mint „alantas” érdekek kifejeződése diametrálisan szembenáll a társadalom és az egyének igazi érdekeivel. Itt is lezajlik a polgárság haladó etikai tradícióival való leszámolás.

A feltörekvő polgárság erkölcsfelfogását még optimizmus és harmónia-hit uralta: az erényes és a boldog (sőt: hasznos) élet azonosságának hite.

Ha ez a „racionális” utilitarizmus látszat volt is, mindenestre *objektív látszat*, amely a polgári viszonyok fejletlenségéből fakadt. *W. Benjamin* – hogy klasszikus példát idézzünk – még hihette azt, hogy az erényes és a boldog (siker) élet lényegében azonos.⁶² Hogy mindenki – önérdékét követve, bár az ésszerű önkorlátozással – az általános érdek megvalósulását mozdítja elő: etikusok és közgazdászok közös alapmeggyőződése.

Bartók György szerint ez az egység Kantnál (és nyomában Schopenhauernél) bomlik fel először: ők már a boldogság-tan és az erénytan szétválasztására alapozzák etikájukat.⁶³

Formálisan tekintve Nietzsche a maga etikájában *visszaállítja* ezt a harmóniát (érdekek és erkölcs egységét), csakhogy a racionalista etikai hagyománnyal szögesen ellentétes módon. Nála nem az erények gyakorlása a boldog élet forrása, hanem fordítva: a boldogság az etikus. De a boldogság nem más, mint az „ösztönök” szabad kiélése, az emberállat „kellemes, bátor és találékony” természetének etikus megvalósítása. Tehát nem erény és boldogság (érdekek) újraegyesítésének elméleti modellje ez, hanem ellenkezőleg: bűn és boldogság azonosságának teóriája. Lukács György úgy látja, hogy itt „a rossz ösztönök imperialista dicsőítéséről van szó”, arról, hogy „a barbár ösztönöket megfelelő csatornákon terelve, rájuk mint alapra építsék fel a nagy kultúrát”.⁶⁴ Hogy a barbárság etikai védelme, az elméleti antihumanizmus fenti megfogalmazása ilyen módon aktualizálható, az nem lehet kétséges.

Az ártértékelés következtében tehát egy nagyon is konzekvensen *immoralista „etika”* jön létre, amelyet bátran nevezhetünk elvinek.

Moralizmus ez, amennyiben – Lukács kifejezésével élve – itt is az individuális szándékok (ösztönök) és tettek etizálásáról, „fichtésítéséről” van szó.⁶⁵ De negatív moralizmus (*Nagy József* találó kifejezésével: „*fordított platonizmus*”)⁶⁶, mert lényegileg aetikus jelenségeket etizál. Mert bár „kétségtelen, hogy az erkölcsnek mint specifikusan társadalmi jelenségnek vannak természeti feltételei”, de a lényeges az, hogy „az erkölcs kialakulásának oly mértékben teremtődtek meg a szubjektív feltételei, amilyen mértékben

⁶¹ Fr. Nietzsche: *Imigyen szóla Zarathustra*. Jelzett kiad., 367. o.

⁶² W. Benjamin: *Számadása életéről*. Budapest 1961.

⁶³ Bartók György: *Kant etikája*. Budapest 1932, 323. o.

⁶⁴ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Jelzett kiad., 253. o.

⁶⁵ Lukács György: *Marx és Engels irodalomelmélete*. Jelzett kiad., 68. o.

⁶⁶ Nagy József: *A mai filozófia fő irányai*. Budapest 1923, 38. o.

az ember felülemelkedett az ösztöncselekvés szintjén”.⁶⁷ Erkölcsi normák, értékek, elvek, szabályok eredetükben visszanyúlhatnak természetes szükségletekhez – akkor is, ha az egyének (és közösségek) számára is az eredeti összefüggés régen veszendőbe ment. (Antigoné valószínűleg mit sem tud már arról, hogy a halottak eltemetésének „parancsa” milyen mágikus hiedelmekből és reális megfigyelésekből született – mint ahogy környezetének tagjai sem. Ő már „csak” egy erkölcsi parancsot követ.) De – hangsúlyozzuk – Nietzschénél korántsem az etikában „megszüntetve-megőrzött” természeti szükségéről van szó: nem a nyers biológiai szükséglet tartalmáról, hanem éppenséggel *a szükséglet nyers biológiai formájáról*. Itt valóban ez a jelszó: Vissza a természethez! Már a tragédia eredetében megjelenik „az ember ősi típusa”, aki „elfújta a kultúra illúzióját”, aki mellett „hazug karikatúrává zsugorodott a kultúremlék”.⁶⁸

A humánus értékeknek ez a „visszavonása” (amit Adrián Leverkühn a Doktor Faustus-ban a IX. Szimfónia „visszavételével” szimbolikusan majd megismétel) természetesen korántsem légbőlkapott: ez a tőkés társadalom (és a megelőző osztálytársadalmak) *gyakorlati antihumanizmusának elméleti általánosítása* és megerősítése is egyben. Nietzsche „realizmusa”, hogy e gyakorlat tapasztalati titkait nyíltan kibeszéli („Hazugságból és hamispénz-verésből élünk – mondja az Ecce homo-ban –, az uralkodó rendek mindenkor hazudtak”)⁶⁹, kibeszéli, hogy az ösztönök humanizációja az „elidegenedés bilincseiben” nem sikerülhet, szükségképp újratermelődik az embertelenség, az „állati természet”. De Nietzsche nem protestál, hanem jóváhagyólag bólint: elméletileg is „visszavonva” ember-réválásunk eredményeit.

Az etikában ez abban az alapvető törekvésében fejeződik ki, hogy a morális „álértékeket” az „élet” reális értékeivel helyettesítse. Élet és morál – ennek megfelelően – nemcsak mint a sein és sollen világa állnak szemben egymással, hanem mint érték (posztulátum) és tény is.⁷⁰ Az életértékek nem csupán létező valóságok, de a fennállóval (pl. az erkölccsel) szembeni *követelmények* is. Ily módon maguk az „életértékek” *etizálódnak*: ebben az értelemben igaz, hogy Nietzsche is moralista, aki végső soron éppúgy felépíti „az erkölcs fejedelmi épületét”, mint az általa bírált morálfilozófiák. „Mi van Nietzsche 'Jenseits von Gut und Böse'-je mögött? Új 'Gut und Böse'” – írja *Fülep Lajos*.⁷¹

Az élet- és morálértékek jelzett ellentéte természetesen nemcsak elméleti, hanem egyúttal a legfontosabb módszertani elv is. Relativizáló szembeállítások egész sora szolgálja az „értéképítés” és „értékrombolás” kettős feladatát. Az értékek egymás ellen való „kijátszása” az átértékelés alapvető „módszertani mintája”.

Az erkölcs felbomlasztásában alapvető szerepet a jó és a rossz relativizálása és „érték-kiegyenlítése” játszik. Nietzsche a „jó”-nak három sajátosságát domborítja ki: 1. konzervatív, 2. életellenes, 3. kollektív. Ezzel szemben a „rossz”: forradalmi, természetes („fajfenntartó”), individuális. A morális vonatkoztatási rendszernek ez a megfordítása eredményezi azt az *antietikát*, amelyben az érték-kritériumok helyet cserélnek. „Életünk

⁶⁷ Huszár Tibor: *Erkölc és társadalom*. Budapest 1965, 68. és 91. o.

⁶⁸ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Jelzett kiad., 178. o.

⁶⁹ Fr. Nietzsche: *Ecce homo*. Budapest 1923, 211. o.

⁷⁰ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Jelzett kiad., 110. o.

⁷¹ Fülep Lajos, i. m. 431. o.

nagy korszakai ott rejlenek – mondja –, mikor azt, ami magunkban leggonoszabb, bátran „legjobbna”-kereszteljük.”⁷²

Az életértékek prioritásának igazolódása is nagyrészt a morálértékekkel való szembeállítás vonalán halad. (Természetesen már az elnevezés – életérték – roppant ideológikus.) A környezet és a hideg ráció elleni érzelmi lázadás pátosza, az egyén természetességigényének hangsúlyozása, önérvényesítésének szüksége: mindez a romantikára oly jellemző beállítottság jellemző az életesség követelményével fellépő Nietzschére is. B. Croce erre figyel, amikor „a romantika utolsó ragyogó képviselőjét” látja benne.⁷³ Csakhogy a „romantika őstojásából” (Hermann István) itt irracionizmus és antihumanizmus bújjik ki. A Zarathustra-lázadásban nem az ember kiteljesedését, többletének megvalósítását szükségelő erők munkálnak, hanem a természetesség ama másik igénye: az ember joga „természetének” kiélésére.

Eppen itt van óriási szerepük az életértékek etizálódásának: bennük az eljövendő új barbárok magatartásának normatív alapjai rajzolódnak ki. Az átértékelés által konstituált új etika – a hagyományos erkölccsel szemben – nem a „jószág”, hanem a „nemesség” érték-kritériumára épül.

Ennek az etikának egyik alapvető sajátossága – mint már az érdekérvényesítés és moralitás összefüggésénél láttuk – az önzés apológiája. De nem az önzés általában, hanem a polgári egyén magánönzésével szemben, a hatalmi elit (arisztokrácia) osztályönzéséé. Ez az önzés az uralkodásra hivatott elit osztálymagatartása. Halász Előd írja, hogy Nietzschénél a „romantikus múltbamerengés” . . . „jellegzetesen arisztokratikus világszemléletből folyik”.⁷⁴ Ez áll az etikára is.

A burzsoá önzéssel (utilitarizmussal) szemben Nietzschének alapvető kifogásai vannak: 1. túlságosan demokratikus (elvileg mindenki önző mint magánszemély) 2. túlságosan gazdaságcentrikus. Itt egyúttal azt is megkísérli, hogy az erkölcsi értéket (a jót) egy alacsonyabb értékszintre (a hasznos) szállítsa le: naiv és történetietlen magyarázattal az erkölcsi értékeket a csereértékből eredezteti. De az indirekt apológiának ez az axiológiai „alkalmazása” lehetővé teszi számára, hogy levonja a „burzsoá valósághoz való utilitárius viszonyának végső következtetéseit”.⁷⁵ Amikor azt mondja, hogy: „ha értékekről beszélünk, ma már csak árakat értünk”,⁷⁶ a haszonelvű burzsoá magatartás egyik szimptomáját írja le: az erkölcsi értékek „kiárusítását”. (A kapitalista szellemnek a „jövödelmező” erkölcs iránti affinitása már W. Benjamin idézett autobiográfiájában cinikus nyíltsággal jelentkezik.)⁷⁷

Amit Nietzsche ezzel az önzéssel szembeállít, az az önzés közvettebb és szubtilisebb formája, egyúttal teljesebb és hangsúlyosan osztályjellegű. Ez az önzés a „fajt” szolgálja: haszna egyetemes antropológiai „haszon” – a burzsoá gazdaságcentrikus és privát utilitarizmussal szemben. Ebben az értelemben igaz A. Fouillée megállapítása („lényegében a

⁷² Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világn.* Jelzett kiad., 110. o.

⁷³ B. Croce: *Esztétika.* Budapest é. n., 411–412. o.

⁷⁴ Halász Előd, i. m. 98. o.

⁷⁵ O. G. Drobnyickij, i. m. 79–84. o.

⁷⁶ Idézi Kornis Gyula: *A kultúra válsága.* Budapest 1934, 4. o.

⁷⁷ Lásd erről M. Weber elemzését (*Gazdaság és társadalom.* Budapest 1967).

többi nagy moralistákkal együtt az erényben azonosítva látja a legfelsőbb érdeket és a legfelsőbb érdektelenséget”).⁷⁸

Valójában persze korántsem mindenki érdekéről vagy mindenki önzéséről van szó, habár mindenesetre kollektív önzésről, az elitnek arról az önkényéről, amellyel „ki-mondják és zsarnoki erővel keresztül is viszik ízlésük és utálatuk ítéletét”.⁷⁹

Ezzel kapcsolatban kell kitérni arra, amit *Heller Ágnes* (találón) *személyiség-értéknek* nevez. Teljesen lehetetlen azonban egyetérteni Hellelrel abban, hogy Nietzschében e személyiség-érték elsősorú védelmezőjét látja.⁸⁰ A személyiség-érték ugyanis egyrészt (a morális értékekkel való szembeállításában) eszköz-jellegű (ez utóbbiak devalválására szolgál), másrészt a „*véletlen egyén*” *értéke*. Nietzsche ugyanis az „én szuverenitásának faji jelleget ad”, s ezzel maga a szuverenitás esik el: „a szuverén én faji emberré válik”.⁸¹ Mindazok az erények (becsületesség, bátorság, nagylelkűség, udvariasság), amelyek még az „*úri morál*” elveiként és értékeiként is számba jöhetnek,⁸² *nem az egyén személyes morális teljesítményét, hanem osztálymagatartását* jellemzik és irányítják.

Végző soron azt mondhatjuk, hogy a nietzschei erkölcskritika szociológiai jelentőségét az erkölcs formájában elutasított humánus és az „élet” formájában posztulált (többnyire) antihumánus „értékek” egymásra vonatkozása határozza meg. Ez utóbbi – mint *kvázi-erkölcs* – a „behelyettesítés” (átértékelés) révén etizálódott értékek rendszere. Ez az új „etika” tehát nem más, mint az életértékek primátusára épülő kódex, pontosabban szólva: *a hatalmi akarat morális meghosszabbítása*. Csak amennyiben azonosul a hatalmi akarral (ti. az erkölcs), „csak annyiban tölti be szerepét: motiválja az ember tevékenységét”.⁸³

Ha „az erkölcsöt életként kell felfogni, mint az egyén és a faj fennmaradásának egy feltételét megragadni”,⁸⁴ akkor az erkölcs tartalmának értelmezésében az „életből” kell kiindulni. Márpedig az élet „legalábbis kizsákmányolás”. Az erkölcs, amely megfelel az élet követelményeinek, nem más, mint az uralkodó osztály hatalmi önkényének kodifikációja. „Zu einen Imperativ gehört ein Imperator” – mondja Nietzsche.⁸⁵ Az élet tehát egy primitív szociológiai modell, amelynek alapszerkezetét a feltétlen uralom és alávetettség viszonyában álló osztályok kapcsolatrendszere adja ki. Dologi függőségi viszonyok helyett *a személyes függőségen alapuló uralom*. E társadalom erkölcsének funkciója a „rabszolgarend” morális megerősítése: az osztályönzés és osztályszolidaritás etikái révén.

⁷⁸ A Fouillé: Nietzsche vallása. *Huszádik Század*, 1903/871.

⁷⁹ Idézi Bubulus (Kovács Géza): *Egolátria*. Budapest 1941, 10. o.

⁸⁰ Heller Ágnes: Hipotézis egy marxista értékelmélethez. II, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1970/6. 1050. o.

⁸¹ Szilárd Ödön: Stirner és Nietzsche. *Huszádik Század*, 1909/379.

⁸² Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Jelzett kiad., 144. o.

⁸³ Sallay Gergely: *A metafizika szerepe Kant és Nietzsche etikájában*. Budapest 1943, 30. o.

⁸⁴ Idézi W. Jerusalem: *Einleitung in die Philosophie*. Bécs–Lipcse 1903, 180. o.

⁸⁵ Idézi Révai József: *Az erkölcs dialektikája*. Budapest 1940, 84. o.

Nietzsche filozófiai működésének első korszakát, az Emberi, nagyon is emberi megjelenésével záruló időszakot szokás romantikus (vagy esztétikai) korszaknak is nevezni. Bizonyos értelemben ez az elnevezés értékelméleti szempontból is helytálló. Mindenekelőtt azért, mert az esztétikai érték (elsősorban maga a művészet mint érték) védelme kiemelkedő jelentőségű ebben a periódusban.

Bizonyos értelemben, mondjuk, mert ez a kiemelkedő szerep nem azt jelenti, hogy az esztétikum a legfőbb érték, hanem csak ezt: *az esztétikum ennek a legfőbb értéknek a megjelenési formája, burka*. Bizonyos értelemben azért is, mert az átértékelésnek ez az időben első területe mindvégig jelentős szerepet játszik gondolatrendszerében.

Az a legfőbb érték, amelynek visszfényeként a művészet megjelenik, maga az élet. „Akit az a veszély fenyeget – írja már A tragédia eredetében –, hogy az akarat buddhiztikus megtagadását kívánja meg, a művészet menti meg s a művészet révén megtartja őt magának az élet.”⁸⁶ A művészet tehát csupán az az ideológiai forma, amelyben a lét igazolhatóvá válik: értéke származékos, másodlagos, s ez is – mint látni fogjuk – csak annyiban illeti meg, amennyiben a végső értékek, az életértékek elsőszámú fenntartójának szerepét betölti.

Ez természetesen a művészet lényegének fölöttébb sajátos, ám mindvégig jellemző értelmezése. Már első jelentősebb művében, A tragédia eredetében, ahol látszólag még a schopenhaueri hagyomány folytatója, igen radikális fordulatot hajt végre a művészet lényegének és funkciójának schopenhaueri értelmezéséhez képest. Míg ugyanis ez utóbbiban a művészet nem tevékenység, hanem passzív befogadás (az ún. *objektív néző* szemlélete), Nietzschénél olyan aktív tevékenység, amely – *Puskin* kifejezésével élve – a „felemelő tévedés” megteremtésére szolgál. A művészet életigazoló látszatteremtéssé, nietzschei értelemben vett ideológiai formává „értékelődik” át. A tudományhoz és az erkölshöz hasonlóan a művészetet is „az élet prizmájával nézi”, mint az élet egy feltételét ragadja meg.

Tehát csupán annyiban jogosult itt esztétikai stádiumról beszélni, amennyiben *az esztétika az életfilozófia legfőbb tartópillére*. Nietzsche álláspontja kifejezetten tudományellenes, a későbbi művekre oly jellemző morál-problematika pedig jóformán még alig van jelen.

Az értékkrangsor megállapításában egyébként később is, mindvégig következetesen fölébe helyezi a művészetet a tudománynak (és az erkölcsnek is). Az természetesen, hogy a művészetnek ez a prioritása valójában milyen értékek preferálását jelenti, vitatott és vitatható. Meggyőződésünk azonban, hogy az értékelméleti analízis komoly segítséget nyújthat a fenti kérdés eldöntésében.

Mindenekelőtt azt kell világosan látni, hogy Nietzsche álláspontja nemcsak tudományellenes, hanem kimondottan antiracionalista. A művészet felfogásában is. *Az esztétikai kultúrát a mítoszban horgonyozza le*. Már a tragédia eredetében „kifejti elméletét az eredendő tragikus élményről mint a kulturális értékek (a görög tragédiák) forrásáról, és a tudományos, a szokratészi analitikus szellemről mint minden kultúra ellenségéről”.⁸⁷ A

⁸⁶ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Jelzett kiad., 176. o.

⁸⁷ Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Széll Zsuzsa bevezetése, Jelzett kiad., 12. o.

művészet sem úgy jelenik meg itt, mint a valóság másmilyen (a tudománytól különböző) esztétikai reprodukciója, hanem mint mítosz, látszatteremtés, a valóságot lényegileg meghamisító „esztétikai látomás”, a „szellemi miliőteremtés önkényének” (*Almás Miklós* kategóriája) szélsőséges megvalósítása. *Illúzióteremtés* – ez marad ennek az esztétikának mindvégig egyik alapelve. (Cipolla figuráját Thomas Mann mintha Nietzsche „megrendelésére” alkotta volna meg.) Mert ha „a művészet azért van, hogy ne vesszünk el az igazság által”⁸⁸ – magától értetődik, hogy nemcsak a tudomány, hanem a művészet igazsága által sem. Egy döntő területen, az esztétikában megtörténik a leszámolás a racionalista hagyománnyal, a felvilágosítók „igazsághítével”.

A következő lépést majd a Korszerűtlen elmélekedésekben teszi meg, amikor a történelem (mint tudomány) életidegenségének, ellehetetlenülésének gondolatával a történelem műalkotássá formálásának lehetőségét párosítja. „Csak ha a történelem kibírja, hogy műalkotássá formálják – írja – akkor talán fenntarthat, talán ébreszthet is ösztönöket.”⁸⁹ A művészetnek mint „életre ösztönzésnek” az életellenes tudománnyal (megismeréssel) való szembeállítása és az utóbbi fölé helyezése olyan alapgondolat, amit mindvégig megőriz és érvényesnek tekint. Akkor is, ha később differenciálja álláspontját és magán a művészetben belül is megkülönböztet *dekadens és klasszikus esztétikát*. Vagyis (pontosabban fogalmazva): romantikus pesszimizmuson alapuló dekadens művészetet és dionüszoszi pesszimizmuson alapuló klasszikus művészetet.⁹⁰ Értéke csak ez utóbbinak van, az előbbi éppúgy a hanyatlás, betegség tünete mint a tudomány. (Ide tartozik mindenekelőtt a színpadi művészet, amely eleve a tömegnek szól, tehát éppoly demokratikus, mint a tudomány, a logika.) Wagnerben Nietzsche nemcsak a „katolikus”, a romantikus rajongót támadja, hanem – esztétikai szempontból elsősorban – a színművészt, az „eszményi majmot”, aki tömeghatásra törekszik.

És ez az esztétikai értékvédelem másik jelentős mozzanata: a művészet demokratizmusával szemben az *esztétikai arisztokratizmus* melletti állásfoglalás. Zarathustra így beszél: „Oh, a szellemet is nemegyszer meguntam, mikor a csöcseléket is szellemesnek találok.”⁹¹ Végeredményben ezen a „tengelyen” helyezi el *J. Davidov* a nietzschei esztétikát: az elitáriánus művészetfelfogás szélsőséges (mert következetes) megfogalmazását látva benne.

Ez a nietzschei művészetfelfogás talán legnehezebben tisztázható kérdése. *Lukács György* úgy látja, hogy itt a kapitalizmus kultúra-ellenes fejlődésének elméleti igazolásáról van szó. Szerinte Nietzsche álláspontja az, hogy „az ember művészettel kapcsolatos magatartásának alapja a dionüszoszi mámor”, amivel az imperialista korszak emberének „erős ingerek utáni vágyát” helyezi az esztétika középpontjába.⁹² Másutt árnyaltabban fogalmaz, elismervén, hogy Nietzsche ugyanakkor mélységesen szemben is áll ezzel a fejlődéssel (a dekadencia kibontakozásával és elmélyülésével). Ezt mondja: „Flaubert, és Baudelaire, Zola, sőt még Nietzsche is szenvednek az életnek ettől a fejlődésétől . . . e

⁸⁸ Idézi Gilber–Kuhn: *Az esztétika története*. Budapest 1966, 415. o.

⁸⁹ Fr. Nietzsche: *Korszerűtlen elmélekedések*. Budapest 1921, 94. o.

⁹⁰ Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Jelzett kiad., 365. o.

⁹¹ Fr. Nietzsche: *Imígyen szóla Zarathustra*. Jelzett kiad., 130. o.

⁹² Lukács György: *Az esztétikum sajátossága*. I, Jelzett kiad., 480. o.

fejlődés ádáz ellenfelei, közben azonban ellenzékiségük módja arra hajtja őket, hogy az élet kapitalista elembertelenedését irodalmilag még fokozzák.”⁹³

Ha Lukács álláspontjára helyezkedünk, akkor ebből J. Davidov (és mások) véleményének teljesen ellentmondó következtetésekre kell jutnunk: mindenekelőtt arra, hogy Nietzsche művészetfelfogása egyáltalán nem esztétikai, hanem kifejezetten művészet- és kultúraellenes. Hogy a valóság lényegi struktúráját rekonstruáló művészetrel szemben ő – minden finnyás esztétikai arisztokratizmusa ellenére – *a hazugságszükségleten alapuló alkultúrának és álművészetnek nyújt ideológiai védelmet.*

Az elmondottak alapján mindez nagyon is valószínű. Ha ti. az életet nietzschei meghatározottságában fogjuk fel (vagyis mint olyan létezés, amelynek illúziókra van szüksége, hogy egyáltalán elvelhető legyen), akkor ebben értelemszerűen a kapitalizmus kultúra- és művészetellenes viszonyaiba béklyózott ember mindennapi hazugságszükségletét kielégítő és igazoló alkultúra modellje jelenik meg. *Németh G. Béla* – Nietzsche tragikum-felfogását elemezvén – végső soron ugyancsak illuzórikusnak tekinti ama hitét, hogy legalább a kevesek (a tragédiára alkalmasak) számára fenntartotta volna a humanitás teljesség-igényét, hiszen – mint írja – „a humanizmustól elválaszthatatlan demokratizmust” valójában megtagadja.⁹⁴ Ha ehhez hozzávesszük még az esztétikai értékvédelem két további lényeges elemét – az elméleti antihumanizmus és a hamis tudat művészet-elméleti formuláit –, akkor valóban *az imperialista korszak kulturális elidegenedését lényegileg igazoló művészetfelfogás áll előttünk.*

Mégis azt hisszük, hogy a „bayreuthi eszme” (a művészeti elit) és az esztétizmus is centrális szerepet játszanak. Hogy a dionüszoszi kultúra nem azonos az imperialista korszak kultúrájával. (Még ha el is fogadjuk *Brandenstein Béla* véleményét, hogy Nietzsche szerint minden nagy kultúra imperiális.)⁹⁵ Mert az antihumánus tendenciák megelőlegezése korántsem egyenlő ezek egyszerű elméleti visszaigazolásával (Lukács is csak azt mondja, hogy végső soron). Mint ahogy a kapitalista „szatócskultúra” kritikájában sem csak „a tömegek határtalan, kórosan őszinte megvetése”,⁹⁶ a demokrácia elleni támadás a lényeges, hanem a kulturális elidegenedés retrográd vonásainak elutasítása is.

Vegyük ismét a Wagner-bírálatot! Mit támad Nietzsche Wagnerben? A mértéktelenséget, a túlzást, a dekorativitást, a pesszimizmust, a közönségességet, az „érzések quasi vallásos jellegét és a megváltásra való romantikus vágyakozást”⁹⁷ – egyszerűen: a dekadenciát, amelynek legtisztább megnyilvánulását épp az „ipari kultúrában” látja.

Nietzsche álláspontja tehát hallatlanul ambivalens (*Szell Zsuzsa* kifejezésével: manipulálható). Véleményünk szerint tertium datur-ra van szükség: ebben a felfogásban a szocializmus- és demokrácia-ellenesség éppoly lényeges, mint az utópikus esztétikai (és nem csak esztétikai) arisztokratizmus és a kapitalizmus ebből eredő kultúra-kritikája is.

Az esztétikai értékvédelem talán legfontosabb ideológiai funkciója: *a hamis tudat és a manipuláció apológiája.* A hazugság védelme természetesen ismeretelméleti (és nem esztétikai) program: ebben az általánosabb formában fogalmazza meg Nietzsche is. „Az élet

⁹³ Lukács György: *Világirodalom*. II, Budapest 1970, 97. o.

⁹⁴ Németh G. Béla: *Tragikum és történelemfelfogás*. Budapest 1971, 62. o.

⁹⁵ Brandenstein Béla: *Nietzsche kultúra kritikája és kultúránk jövő alakulása*. Budapest 1933, 21. o.

⁹⁶ A. Kloskowska: *Tömegkultúra*. Budapest 1971, 180. o.

⁹⁷ A. Hauser, i. m. 260–261. o.

alapja – mondja – a perspektívának és tévedésnek szüksége.”⁹⁸ Mégis, az esztétikát kivételes helyzetbe hozza azzal, hogy a művészet „értékhitelét” használja fel mint elsőrangú argumentumot.

Az „esztétikai tünemény” tehát nemcsak irracionális, hanem hamis is. „Egy tárgyat szépnak észlelni annyi, mint hamisan észlelni”⁹⁹ – mondja. És hogy „az objektum az esztétikai szemléletben tökéletesen meg van hamisítva.”¹⁰⁰ Ennek visszájaként a realizmusra való törekvést – *Flaubert* kapcsán pl. – „modern félreértésnek” minősíti.¹⁰¹ Kései műveiben még határozottabban „elmélyíti” ezt a gondolatot: már nem egyszerűen „esztétikai tüneményről” beszél a művészettel kapcsolatban, hanem „a hazugság szentesítéséről.”¹⁰² Amit tehát Nietzsche ez esetben a művészet címszava alatt védelmez, az a tévedéshez és tévesztéshez való jog: a hazugság-„érték” védelme. Jogosan írja róla Davidov, hogy „az etikai illúziót esztétikai illúzióval váltja fel.”¹⁰³ *Az esztétikum virtuális védelme mögött valójában a hamis tudat axiológiai védelme áll.*

Tudomány és művészet érték szempontú szembeállításának következő rétege: tudatosság és ösztönösség ellentétpárja. Nietzsche álláspontja ebben a kérdésben is mindvégig antiracionális: a tudat csak az ember egyik szerve, „kis esze” a „nagy eszéhez”, a testéhez képest, s ráadásul még e testi szervek között is „a legszegényebb és legtöbbet hibázó szerv.”¹⁰⁴ Az ember tudatos megnyilvánulásai (gondolatai, eszméi) csupán ösztön-tevékenységének satnya kifejezései, „érzeteinek árnyékai”, amelyek „mindig homályosabbak, üresebbek, egyszerűbbek amazoknál.”¹⁰⁵

Az esztétikai értékvédelem egy további sarkalatos pontja tehát az ösztönösség (és ösztönök) apoteózisa. Ezek közül is elsősorban a kegyetlenségé. („A kegyetlenség kifinomodása a művészet forrásai közé tartozik” – írja.)¹⁰⁶ Még egyértelműbb azonban a következő megfogalmazás: „Szinte minden „magasabb kultúra” a kegyetlenség szellemi fokozásán alapul.”¹⁰⁵ A kegyetlenség „esztétikai jelentősége” azért is ugrik ki nagyon élesen, mert más „kulturálap” Nietzschénél nem is szerepel. *Mérimée*-t pl. azért értékeli nagyra, mert „bűnőkből a legragyogóbb ékszert kovácsolja.”¹⁰⁸ Még az általa oly kevésre becsült színpadról is elismerően szól, ha a szenvedélyt dicsőíti, nem a morált. Az esztétikai értékelés kritériumai – különösen késői műveiben – alapvetően biológiaiak. A rossz művészet a betegség, hanyatlás, elfajzottság, romantikus mélabú, erőtlenség, passzivitás esztétikai megjelenése – a jó művészet pedig az egészségé, bősége, aktivitásé, igenlése, erőfölsége. Végeredményben az egész esztétikai kultúra az ösztön, „a hatalomra törő akarat kifolyása.”¹⁰⁹ Igaza van *J. Davidov*nak: itt „az esztétika nem egyéb . . .

⁹⁸ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Jelzett kiad., 143. o.

⁹⁹ Idézi Gilber–Kuhn, i. m. 414. o.

¹⁰⁰ Fr. Nietzsche: *Ecce homo*. Jelzett kiad., 159. o.

¹⁰¹ Uo. 202. o.

¹⁰² Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Jelzett kiad., 356. o.

¹⁰³ J. Davidov: *A művészet és az elit*. Budapest 1975, 258. o.

¹⁰⁴ Fr. Nietzsche: *Válogatott írásai*. Jelzett kiad., 343. o.

¹⁰⁵ Fr. Nietzsche: *A vidám tudomány*. Jelzett kiad., 63. o.

¹⁰⁶ Fr. Nietzsche: *Ecce homo*. Jelzett kiad., 157. o.

¹⁰⁷ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Jelzett kiad., 167. o.

¹⁰⁸ Fr. Nietzsche: *Ecce homo*. Jelzett kiad., 198. o.

¹⁰⁹ Szlávik Máttyás: Nietzsche világnézete. *Athenaeum* 1896/568.

mint alkalmazott fiziológia!”¹¹⁰ Az esztétikum mint az ösztönök kiélésének formája védelmezendő.

Az esztétikai értékmező „antropológiai” tartalommal töltődik fel (a szép az ember, a csúnya az elfajzott ember). De ez az antropológia zoológia: hiszen az ember valójában nem más, mint a „legkegyetlenebb állat”, és csak mint ilyen esztétikus. Ami nem más, mint az elméleti antihumanizmus esztétikai formulája.

Végezetül van ennek az esztétikai értékmezőnek egy szociológiai jelentősége is. *J. Davidov* ezt a következőképpen foglalja össze: a tragikus dionüszoszi kultúra „szociológiai lényege az emberek egyenlőtlenségének elve”, szemben az alexandriai kultúrával, amely az emberek egyenlőségének elvén alapszik.¹¹¹

A művészet szociális és ideológiai funkciói természetesen konkrétan és részletesebben is kirajzolódnak, és itt világosan kitűnik, hogy Nietzsche arisztokratizmusa legalább annyira társadalmi-politikai, mint esztétikai. A görög kultúraeszmény – elsősorban az antik tragédia és zene esztétikája – nagyrészt arra szolgál, hogy a kultúra osztályuralomhoz kötöttségét igazolja. Értelemszerűen ezt fejezi ki az a nevezetes tétele, hogy „tragikum csak a hatalom akarásának talaján lehetséges”.¹¹² Ezzel párhuzamos az a törekvése, hogy az esztétikai kultúrát eloldozza népi talajáról: ez fejeződik ki mind a tragikus kórus politikai magyarázatának, mind a naiv (homéroszi) eposz kollektív alkotás-ként való felfogásának elutasításában. A kultúra tehát nem egyszerűen az életet, hanem az életnek „rabszolgarendként” való igazolását szolgálja.

A szociológiai jelentésmező meghatározásának másik módszere: az esztétikai értékek (illetve: álértékek) erkölcsi és politikai ekvivalenseinek megkeresése. Itt ismét csak a Wagner-bírálat a legtanulságosabb, amelyben – mint ezt legtöbb méltatója elismeri – sok a jogos és helytálló mozzanat¹¹³ (találón bírálja Wagner dekadenciáját), de itt is (akárcsak az antik tragédia esztétikájában) a művészeti dekadenciát közvetlenül összeköti a dekadencia politikai és morális megnyilvánulásaival (helyesebben: azzal, amit annak vél). Mi más lenne ez, mint az „individuum szabadsága” és az „egyenlő jogok mindenki számára”. Ily módon – mint erre *Zoltai Dénes* rámutat – a dekadencia címszó alatt a forradalmi munkásmozgalmat és a realizmust éppúgy diszkreditálni akarja, mint a polgári látszatdemokráciát és a tényleges művészeti dekadenciát.¹¹⁴

Az esztétikai értékvédelem analízise végül is azt mutatja, hogy azok az „értékek”, amelyek Nietzsche a művészet és kultúra „burkában” védelmez (irracionalizmus, hamis tudat, manipuláció, naturalizmus, rabszolgaság) egy reakciós, *arisztokratikus utópizmus összetartozó kultúrfilozófiai elemei*.

A VALLÁSOS ÉRTEKMEZŐ

Nietzschének a valláshoz (vagyis tulajdonképpen a kereszténységhez) való viszonyában első pillantásra szintén annyi az ambivalencia, hogy az értelmezés szinte lehetetlennek látszik. Ezt tanúsítják az interpretációk is: ateistának éppúgy tartották őt, mint új

¹¹⁰ J. Davidov, i. m. 298. o.

¹¹¹ Uo. 260. o.

¹¹² Idézi J. Volkelt: *Kunstphilosophie und Metaphysik der Aesthetik*. II, München 1914, 900. o.

¹¹³ Lásd pl. G. Steiner: *A tragédia halála*. Budapest 1971, 259. o.

¹¹⁴ Zoltai Dénes: *Az esztétika rövid története*. Budapest 1972, 264. o.

vallásalapítónak. A két szélsőség között közvetíteni igyekvő álláspontok valamiféle új reformációt láttak Nietzsche művében. *Gesztelyi Nagy László* protestáns teológus pl. ezt írja róla: „Morálja nem teljesen a keresztény erkölcsiség elleni polémia, hanem egyszerűsággal reformáció is akar lenni.”¹¹⁵

Az idézet elsősorban arról árulkodik, hogy Nietzsche a kereszténységben nem annyira a vallási, mint inkább az erkölcsi elemet támadja. Nem a hitet és a hit vallásos formáját, hanem a hozzájuk kapcsolódó moralitást. *Lukács* szerint a vallás elleni polémia alap-tendenciája a vallásban levő *demokratikus elemek* elleni támadás.

Egy másik teológus, *Sebestyén Jenő* szerint Nietzsche álláspontja az, hogy a „kereszténységnek kétszer kell tönkremennie: először mint dogmának, másodsor mint morálnak”.¹¹⁶

Ami az elsőt, a vallási dogmatikát illeti, úgy tűnik, hogy Nietzschét már egyáltalán nem érdekli. Mintha az lenne a meggyőződése, hogy a kereszténység *mint dogma már tönkrement*. Ami még hátra van, az a keresztény erkölcsiség felbomlasztása. Az ő számára, láthatólag, a vallásosságnak már az a modern formája érvényes, amely szakít minden tételességgel, a vallásos élményt „elbensőiesíti”: isten létére nem a látható világból, hanem az egyén közölhetetlen (vagy alig közölhető) élményéből nyer bizonyítékokat. Tehát a vallásosság *Lukács* által vallásos ateizmusnak nevezett formája, ennek a formának a létezése számára már befejezett tény. A vallásosságnak ez a modern formája, amely *Pascaltól* és a *janzenistáktól* eredően – *L. Goldmann* találó kifejezésével – „fogadást tesz” az elrejtőzött isten (és vele: az erkölcsi világrend) létezésére.¹¹⁷

Nietzsche mindvégig az etikus vallásosságnak ez ellen a modern és legmagasabb formája ellen küzd. A vallásos világkép (sőt a vallásos érzelem és a vallásos szükséglet) kritikájára egyáltalán nem fordít gondot. A hírhedtté vált „*Isten meghalt*” formula ezért, véleményünk szerint, egyáltalán nem azonos azzal a kijelentéssel, hogy isten nincs.

Figyeljük meg, hogyan „cáfolja” az istenhitet! „Ha volnának istenek, miképpen viselném el, hogy én ne legyek isten! Tehát nincsenek istenek.”¹¹⁸ Ugyanakkor azonban azt is mondja, hogy: „Hát nem az-e az isteni, hogy istenek vannak, de isten nincs?”¹¹⁹ A két kijelentés közötti ellentmondás, véleményünk szerint, csupán látszólagos: mindkettő ugyanazt a törekvést fejezi ki: a „hagyományos” istenvallás „behelyettesítését” az istenember (*Übermensch*) kultuszával.

Egyáltalán nem a vallásos-kultikus formát támadja, csupán ennek egy meghatározott tartalmát (típusát): a világ erkölcsi rendjén örökdő, „jutalmazó és büntető” istenbe vetett hitet. A „reformáció” lényege ez: *a vallási kultusz átalakítása politikai kultusszá*: istenszeretet helyett az „emberfölötti ember” szeretete. Új vallás jön itt létre, amelynek tartalma az eljövendő új „istenekbe” vetett hit. „Az emberi létet, mivel ők maguk is élnek (kiemelés tőlem – *T. I.*), így szentesítik az istenek – ez az egyetlen kielégítő teo-

¹¹⁵ Gesztelyi Nagy László: Nietzsche a vallásról és a kereszténységről. *Protestáns Szemle*, 1913/570.

¹¹⁶ Sebestyén Jenő: Nietzsche és Kálvin. *Protestáns Szemle*, 1917/280.

¹¹⁷ L. Goldmann: *A rejtőzködő isten*. Budapest 1977.

¹¹⁸ Fr. Nietzsche: *Imigyen szóla Zarathustra*. Jelzett kiad., 114. o.

¹¹⁹ Uo. 246. o.

dicea!”¹²⁰ – írja már A tragédia eredetében. Ez a vallás tehát radikálisan evilági, még pontosabban: politikai hitvallás.

Az értékelméleti analízis megkönnyítheti annak a kérdésnek az eldöntését, hogy itt vallási értékek detronizálásáról vagy kiigazításáról van-e szó, vagy pedig a vallásban meglévő „demokratikus elemek” elleni támadásról. Álláspontunk szerint az „isten meghalt” formula a legteljesebb mértékig értékfilozófiai tétel. Isten éppenséggel mint „bíró”, mint „jutalmazó és fizető”, mint egyetemes erkölcsi értékek fenntartója van halálra ítélve. A kereszténységben nem a vallást, a hit lényegét támadja, hanem azokat a másodlagos erkölcsi-politikai elemeket, amelyek – bármekkora ideológiai torzulással is jelennek meg a vallási fölfogásban – humanitárius értékekkel állnak kapcsolatban.

Álláspontját ezért a legkevésbé sem lehet antropológiának tekinteni. A Riehl igen alaposan téved abban, hogy „a világegyetem egészét az emberre vonatkoztatja”.¹²¹ Nietzsche számára nem az ember és nem az ő istenei a fontosak, az *Übermensch* a végső cél és végső értelem. Az új barbárnak ez a szimbolikus figurája viszont pontosan „negatív lenyomata” az embernek, azoknak az antropológiai (erkölcsi, politikai stb.) értékeknek, amelyeket az emberiség történelmi fejlődése során felhalmozott. „Isten meghalt” – ez az elméleti antihumanizmus formulája s egyáltalán nem véletlen, hogy az új nietzscheanizmus épp ezen a ponton kapcsolódik az alapítói hagyományhoz.¹²²

Nietzsche antropológiai panteizmusa csak látszólagos (a *virtuális értékvédelem* egyik esetéről van szó). Amikor arra szólít fel, hogy merjünk önmagunk lenni, tulajdonképp azt mondja, hogy merjük vállalni az embertelenséget. A schopenhaueri metafizikai akarat hatalmi akarattá változtatása sem az antropomorfizáció, ellenkezőleg a dezantropomorfizáció eljárása. A hatalomra törő akarat nem egy antropológiai sajátosság extrapolációja, hanem épp fordítva: mint kozmikus összefüggés érvényes az antropológiában is. Nietzsche végeredményben a kereszténységet mint „a megfordított értékek imádatát”, a „zsidó erkölcsi rabszolgazás” kiterjesztését fogja fel és utasítja el.¹²³ A vallásokat azért támadja, mert „minden értéket a feje tetejére állítottak”, vagyis: „A földhöz és a földi uralomhoz való nagy szerelmet a föld iránti gyűlöletté fordították!”¹²⁴

Nem a vallásos érzület és világnézet, nem az irracionális hit ellen küzd, hanem a vallási formában illuzórikus módon fenntartott humánus (mindenekelőtt: etikus) mozzanatok ellen. Az archaikus görög vallás pl., amely felfogása szerint „egy büntudat nélküli világ” kultusza, egyáltalán nem ellenszenves neki.¹²⁵ Általában az a gyanunk, hogy az egész erőszakolt zsidó–görög ellentét az említett erkölcsi értékekhez való – feltételezett – kapcsolat alapján alakul ki nála. (Félreértések elkerülése végett itt meg kell jegyeznünk, hogy Nietzsche nem volt antiszemita. Sőt!)

Az értékek természetesen – mint J. Hochfeld kifejti – mindig meghatározott érdekekhez kapcsolódnak, egyének és csoportok törekvéseinek, szükségleteinek kifejeződései. Tartalmilag tehát mindig „túlnyúlnak” az ideológiai szférán (jelen esetben az erkölcsiség határain).

¹²⁰ Fr. Nietzsche: *A tragédia eredete*. Jelzett kiad., 160. o.

¹²¹ A. Riehl: *Bevezetés a jelenkor filozófiájába*. Budapest é. n. 186. o.

¹²² Erről bővebben Hermann István *Az elsüllyesztett ember c. tanulmányában*. *Kritika*, 1970/5.

¹²³ Fr. Nietzsche: *Ecce homo*. Jelzett kiad., 12. o.

¹²⁴ Fr. Nietzsche: *Túl az erkölcs világán*. Jelzett kiad., 103. o.

¹²⁵ Fr. Nietzsche: *A vidám tudomány*. Jelzett kiad., 57. o.

Az ilyen típusú értékvonatkozások rajzolják ki az értékefilozófia szociális indítékait, szociológiai jelentés-mezőjét. Itt a nietzschei valláskritika két olyan értékvonatkozását szeretnénk érinteni, amelyek a szociológiai jelentés-mezőre utalnak.

Az egyik mozzanat, amelyet Nietzsche a zsidó-keresztény vallásokban „felfedez”: a *ressentiment*. Ennek jelentőségét *M. Weber* méltatja igen részletesen. „A megváltást hirdető zsidó etikai vallásosság talaján nagy jelentőségre tesz szert egy olyan mozzanat – írja –, amely, mint Nietzsche elsőnek figyelte meg, teljesen hiányzik mindennemű mágikus és animisztikus kaszt-vallásosságból: a *ressentiment*. Ez Nietzsche értelmezésében a kiváltság nélküliek vallásos etikája kísérőjelensége akkor, amikor ezek a régi hittel homlokegyenest ellenkező módon azzal vigasztalódnak, hogy a földi javak egyenlőtlen elosztása a kiváltságosak bűnén és igazságtalanságán alapul, úgy, hogy a kiváltságosak ezzel előbb vagy utóbb magukra vonják isten bosszúját. A kiváltság nélküliek e *theodiceá*-jának (istenigazolásának) alakjában azután a moralizmus szolgál eszközzül a tudatos vagy tudattalan bosszúszomj legitimálására.”¹²⁶ A hosszú idézetet nyilván csak az menti, hogy igen jól foglalja össze a nietzschei felfogás lényegét. Ugyanakkor *M. Weber* egyáltalán nem tér ki arra, hogy mennyire felel meg ez a felfogás a valóságos helyzetnek.

A keresztény vallás történeti fejlődése során ugyanis fokozatosan megszüntette a megváltásnak ezt a kollektív (népi vagy osztály-) jellegét (a legnagyobb jelentőségű itt a zsidóellenes „páli fordulat”), és az *egyéni* megváltás (üdvözülés) gondolatát állította a helyébe. Az evangéliumok szelleme ebben a vonatkozásban gyökeresen eltér a zsoltárok szellemétől. De már a Jób könyve is, a zsidó etikai vallásosságnak ez a csúcsteljesítménye teljes mértékig a személyes érdek és bűnök elképzelésén alapszik. Az ún. viszonzásos elképzelések – amelyek az evilági érdek és bűnök illuzórikus (másvilági) kompenzálásával (jutalmazásával, ill. megtorlásával) különös jelentőségűek az erkölcsi világrend „helyreállítás”, az *igazságosság* érvényesülése szempontjából – itt már nem a nép (a zsidóság) és isten, hanem teljes mértékig Jób és az isten személyes viszonyán alapulnak.

A megváltás (viszonzás) kollektív jellege, az elnyomottak osztálygyűlöletének legitimálása tehát korántsem oly lényeges és mindig jelenlevő eleme a keresztény vallási fejlődésnek, mint ahogyan *M. Weber* – Nietzsche nyomán – feltételezi. Bizonyos „demokratikus elemeket” persze mindig megőriz (mint pl. az isten előtti egyenlőség, az üdvözülés személyes, a társadalmi helyzettől független, kizárólag az egyén vallási teljesítményén alapuló jellege), de ez lényegileg más, mint az osztálygyűlöletet legitimáló *ressentiment*.

A másik – az előzővel szorosan összefüggő – etikai mozzanat: a felebaráti szeretet, a *caritas* parancsa. Ezzel a keresztény etika lehetőséget teremt arra, hogy ne csak az isteni „igazságszolgáltatás” (a másvilági viszonzás), hanem maga – a kivételes vallási vagy etikai teljesítményt nyújtó – egyén az evilágon bizonyos korrekciót hajtson végre. A viszonzásnak ez az evilági magatartásformája: a keresztényi irgalom és felebaráti szeretet gyakorlása a szenvedőkkel, elesettekkel, szegényekkel, szűkölködőkkel szemben. Nemcsak arról van szó, hogy a *caritas* teljesítése az egyén személyes üdvözülését segíti elő (miként *N. Hartmann* látja),¹²⁷ hanem arról is, hogy a hit és az üdvözülés vágya az egyént etikus magatartásra készíti.

¹²⁶ *M. Weber: Gazdaság és társadalom. Jelzett kiad., 164–165. o.*

¹²⁷ *N. Hartmann: Teleológiai gondolkodás. Jelzett kiad., 190–199. o.*

A caritas, a részvét a keresztény etikának az a másik eleme – az igazságot „szolgáltató” ressentiment mellett –, amelyet Nietzsche a leghatározottabban elutasít, s meghirdeti vele szemben az „arisztokrata erkölcs” keménységét.

A valláserkölcs itt vázolt szociológiai értékvonatkozásai is Lukács véleményének helyességét támasztják alá: Nietzsche a vallásban valójában *nem a vallást, hanem a vallásnak* olyan *etikai mozzanatait bírálja*, amelyek az elnyomott osztályok érdekeivel állnak kapcsolatban.

A valláskritika tehát csupán az erkölcskritika egyik nyúlványa, elágazása. „Isten meghalt” – ez nem ateista, hanem erkölcsfilozófiai tétel: az etikai értékek és normák garantáltságának felszámolása utat nyit a „végső felszabadításhoz”: az ösztönök és gonosz tettek jó lelkiismerettel való megvalósításához.

RESÜME

Imre Tuba: Die Rolle von Fr. W. Nietzsche in der Entstehung der Axiologie

Die Philosophie von Fr. W. Nietzsche ist bis zu dieser Zeit sehr wenig werttheoretisch analysiert worden. Aber die Erkenntnis, dass die Lehre des „die Umwertung aller Werte” fordernden Philosophen auch eine axiologische Bedeutung hat, ist von Anfang in den Nietzsche- Interpretationen anwesend.

Die Manifestierung des Widerspruchs zwischen der bürgerlichen Wahrheit und den bürgerlichen Werten – die der äusserste gesellschaftliche Grund der Entstehung und der Entwicklung der Axiologie ist – bringt sich zum sehr wirksamen Ausdruck gerade in der Theorie von Fr. W. Nietzsche. Die Lösung Nietzsches gehört zu der lebensphilosophischen Strömung, die im Namen des Lebens (also: im Namen des Alltags der bürgerlichen Gesellschaft) die Werte ablehnt, und damit drückt sie den praktischen Antihumanismus dieser Gesellschaft als den theoretischen Antihumanismus aus.

Eine andere Eigenart dieses Systems ist ferner, daß es – mindestens aus erstem Blick – ein eklektisches Gemisch der verschiedenen werttheoretischen Strömungen ist, es hat aber auch

einen zentralen Kern: es ist eine Abfassung und eine „Lösung” der Wertkrise der spätbürgerlichen Gesellschaft. Diese „Lösung” ist ein „Zurücknehmen” der in den Objektivationen der Menschengattung, in den ethischen, politischen, wissenschaftlichen und ästhetischen Inhalten, in den gesellschaftlichen Institutionen und Verhältnissen sich ausdrückenden Vorschriftswerte. Die höchste axiologische Bestrebung Nietzsches ist, die Grundlosigkeit dieser Werte zu beweisen, sie zu devaluieren, und damit die Natürlichkeit und zur gleichen Zeit die Wertung der wertlosen Entwicklung des praktischen Lebens zu bestätigen. Das ist der richtige Inhalt der „Umwertung aller Werte.”

In unserem Aufsatz versuchten wir zum Ausdruck zu bringen, zu beweisen, daß der Hauptgehalt der axiologischen Strömungen von Fr. W. Nietzsche auf den zahlreichen Gebieten der Philosophie (Erkenntnistheorie, Ethik, Ästhetik, Religionskritik) ist eben das Obenerwähnte, und gleichzeitig möchten wir darauf Antwort geben, warum diese reaktionäre Wendung der philosophischen Gesinnung eben in der Form der Axiologie ihren gesellschaftlichen Auftrag besorgt.

TÁJÉKOZÓDÁS

MIRE KÉPES A FILOZÓFIA? *

PAULIN J. HOUNTONDJI

Két áramlat tapintható ki a mai afrikai filozófiai produkcióban.

A régebbi, amely ma még mindig az uralkodó áramlat, az, amely azon van, hogy rekonstruálja az afrikaiak, illetve egy-egy afrikai etnikum kollektív tudatának rendszerét. Ezt az áramlatot *etnofilozófiainak*¹ neveztem el, hogy ezzel jelezsem hibrid jellegét, hiszen miközben filozófiai diszkurzusnak adja magát, ténylegesen az etnológia, vagy ha jobban tetszik, a kulturális antropológia egy fejezetévé redukálódik.

Az így értelmezett etnofilozófia egy harmadik személyben elmondott filozófia. Lényege, hogy lustán megbújik a csoport gondolata mögé anélkül, hogy a maga nevében állást foglalna és nyilatkozna azokról a problémákról, amelyekre a maga módján válaszolt az ősöknek ez a gondolatvilága.

A másik áramlatot az etnofilozófia elutasítása jellemzi átfogóan. Olyan szerzőket foglal magában, akik számára a filozófia nem redukálható valamiféle leíró diszkurzusra, és akik azt követelik a filozófiától, hogy igenis bevesse a saját intellektuális felelősségét mind a kérdések felvetésének módjába, mind ezek megoldásába.

A második tendencia tehát negatívan határozódik meg. Világos, hogy a filozófiát és a filozófus feladatát érintő etnológiai felfogás elvetése nem oldja meg az összes kérdést, ellenkezőleg: „reálisabb” és „igazabb” problémák megjelenését eredményezi, pontosan azokét, amelyeket a csoporttudatra való lusta hagyatkozás eltakart. Egészen természetes, hogy e kérdésekkel kapcsolatosan eltérők a vélemények azok között is, akik az etnofilozófiát elvetik. A vita éppenhogy elkezdődött. A lényeg az volt, hogy lehetővé váljék a vita megkezdése az etnofilozófia legyűrésével, hogy eltűnjék az a súlyos teherterhelés, amelyet az a tézis jelentett, miszerint az afrikai gondolat szükségképpen egyöntetű, egynemű kell hogy legyen.

*Az alábbi szöveg átfésült és kibővített változata a szerzőnek a XVI. Filozófiai Világkongresszuson, „A filozófia Afrika jelenlegi helyzetében” című szimpozionon, 1978 augusztus 30-án, Düsseldorfban elhangzott felszólalásának, amit a Magyar Filozófiai Szemle rendelkezésére bocsátott. Paulin J. Hountondji 1942-ben született Abidjan-ban. Elvégezte a párizsi Ecôle Normale Supérieure-t, a filozófia doktora. Husserlről írta értekezését. Először Besançonban, majd a kinshasai és a lubumbashi egyetemen tanított. Jelenleg a népi Benin-ben él és dolgozik, a Cotonou mellett működő Benini Nemzeti Egyetem professzora, a filozófia szak vezetője. Jelentős szerepet játszik az afrikai szellemi életben, az Afrikai Filozófiai Tanács főtitkára. *Sur la „philosophie africaine”* címmel könyve jelent meg 1977-ben a párizsi Maspero kiadónál.

¹Vö. Paulin J. Hountondji: *Sur la „philosophie africaine”: Critique de l'ethnophilosophie*. Maspero, Párizs 1977.

Az így felszabadított kérdések közül csak kettőt említenék. Két olyan kérdést, amelyet eddig az egyöntetűség előítélete homályosított el, két problémát, amely szó szerint *nem létezett* és *nem is létezhetett* az etnofilozófia naivan leíró pozitivitása számára, és amelyek ma valódi megvilágításukban tűnnek elő, olyan elméleti problémákként, amelyek *mindig is léteztek*, és amelyeket eddig egész egyszerűen az etnofilozófiába és az etnofilozófia által süllyesztettek el. Hadd jelöljem meg durván e két kérdést, anélkül, hogy a jelen fejtegetésben teljességükben kidolgozhatnám őket:

- először is: mi a filozófia?
- másodsor: mire képes a filozófia?

1. AFRIKAI FILOZÓFIA ÉS FILOZÓFIA

Az első kérdés klasszikus, sőt iskolás hangzását egyesek úgy foghatnák fel, mint a feleslegesség jelét és elegendő érvet ahhoz, hogy az afrikai filozófusnak ne is kelljen azt felvetnie. Az etnofilozófia egész története pontosan e kérdés elhárítására-elfojtására épült fel. A filozófia antropológiai fogalmát, azt az ösztönös elképzelést, miszerint a filozófia kollektív hiedelmeknek valamiféle rendszere lenne sohasem fejtette ki világosan, és még kevésbé alapozta meg és igazolta az etnofilozófiai irodalom. Hogy e fogalmat elméletileg nem fejtették ki, éppen ez volt hatékonyságának feltétele. Ahhoz ugyanis, hogy egy ilyen bő irodalom alapjává váljék, magától értetődőnek kellett látszania, olyan fogalomnak, amelyet egy pillanatra sem vonnak kétségbe vagy kérdőre. Ezen a talajon az antropológus csak bekötött szemmel haladhatott, hiszen elméleti vaksága szükségképpen feltétele volt az empirikus eredmények víg felhalmozásának. És ily módon ez a felhalmozás vég nélkül folytathatódott volna, ha nem jelentkezett volna egyre nagyobb kényszerítő erővel az elért eredmények ellentmondásossága és elégtelensége.

Nem fogom itt kifejteni ezeket az elégtelenségeket. Ezt más munkák bőségesen megtették.² Csupán megjegyezném, milyen óriási csalódást váltanak ki a fiatal afrikaiakban az olyan szenzációt ígérő olvasmányok, amelyek a „bantu filozófiáról”, a „dogon filozófiáról”, az „afrikai gondolkodásról” stb. szólnak, és amelyekre reklám-stílus címük alapján valósággal rávetik magukat, abban a reményben, hogy népük szellemi és kulturális örökségének egy részét bennük újra felfedezhetik. Várható volt: az ilyen munkák, amelyeknek elméleti értéke fordított arányban van a felhalmozott empirikus anyag bőségével, szükségképpen csalódást kellett hogy okozzanak egy valamennyire is igényes fejben. Hiszen az állítólagos afrikai filozófia létezését csak a filozófia fogalmának rendkívüli kiszélesítése, gyakorlatilag a kultúrával való azonosítása árán lehetett kimutatni. Az érvelés végül is mindig abból áll, hogy rámutatnak arra: nem létezik nép kultúra nélkül (ezt ma már senki nem meri tagadni) – miközben annak bizonyítását ígérték eredetileg, hogy nincs nép filozófia nélkül. Ebből a körbenjáró okoskodásból, a fogalmak e csúsztatásából táplálkozik az etnofilozófia. Behelyettesítve az egyik terminust a másikkal, valójában eltakar egy alapvető problémát: a filozófiának a kultúra más szektoraihoz, ill. általában a kultúrához mint egészhez való viszonyának a kérdését.

² Vö. P. J. Hountondji, i. m. Vö. továbbá: M. Towa: *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Ed. Clé, Yaoundé 1971; F. Eboussi-Boulaga: *La crise du Muntu: authenticité africaine et philosophie*. Ed. Présence africaine, Párizs 1977.

Így hát az afrikai filozófia etnológiai felfogása helyébe egy ettől eltérőt javasoltam: nézetem szerint, afrikai filozófiának nevezhetjük az afrikai filozófiai *irodalmat*, az afrikaiak által létrehozott filozófiai *szövegek* együttesét. Ez természetesen nem meghatározása a dolognak. Egyelőre még csupán külsődleges jellemzése a meghatározandó tárgynak, aminek következtében a genusa határozódik meg, amíg el nem jutunk a differencia specifica megállapításáig. Ez a jellemzés *polemikus* jellegű: eleve elveti azt az elképzelést, hogy létezik valamiféle implicit, hangtalan, látens filozófia, és keményen emlékeztet arra a tulajdonképpen elemi evidenciára, amit elhomályosít az etnológiai spekuláció, hogy filozófia csak a filozófiai diszkurzusban és a filozófiai diszkurzus által létezik.

Jól tudom, hogy ez az evidencia sem probléma nélküli, hogy még Európában is, abban a kultúrában, amelytől senki sem tagadná egy hosszú és gazdag filozófiai tradíció meglétét, nemegyszer beszélnek holmi „hallgatag filozófiáról”³, „a tudósok spontán filozófiájáról”⁴, „a fizika metafizikájáról”⁵ stb. Európában a filozófus szívesen törekszik arra, hogy nem-filozófikus diszkurzusokban munkálkodó holmi rejtett, nem explicit „filozófiák” nyomára bukkanjon, amelyek belülről határoznák meg e diszkurzusokat, gyakorlati formában léteznének, csupán strukturális hatásai révén manifesztálódnának. Mi több: magukban a filozófiai diszkurzusokban is manapság gyakorlattá vált valamiféle látens szöveget kiolvasni a tényleges szöveg alatt, egy nem-gondolt, nem-mondott valamit, melynek közvetett hatásait is sokféleképpen ki lehetne betűzni a látható szöveg fehér foltjain át.

Nem ez a megfelelő alkalom ahhoz, hogy megkérdőjelezzük az ilyen eljárás jogosságát. Annyi bizonyos, hogy a nyugati gondolkodásnak egy sajátos önmagafelé fordulásáról tanúskodik, arról, hogy most saját magát veszi tárgynak, egy másfajta nézést vet önmagára, felvértezve magát a mélylélektan doktrínájával, valamint a tudattalan elméletével, nyugtalanná válik, önmaga eljárásait bizalmatlanul fürkészi, a legnaivabb és a legfennhéjásabb pozitívizmusról áttér saját alapjainak módszeres megkérdőjelezésére. Semmi kétség továbbá, hogy az etnofilozófiai elképzelés, mint európai elméleti projektum, ebben a struktúrában foglal helyet, és következésképpen elválaszthatatlan az európai öntudat formaváltozásaitól. A „primitív filozófiákra” vonatkozó kérdésfelvetés, amely megkísérli az ún. primitív népek kollektív kifejtetlen gondolatát felszínre hozni, ugyanazokból az elméleti feltevésekből folyik, mint az Európára vonatkozó kérdésfeltevés, amelynek valójában csak egy mozzanata.

Nagyon költséges lenne a harmadik világ számára kritikátlanul és vakon átvenni ezt az európai projektumot, amelynek maga is csupán egyik alkalmazási területe. Veszélyes lenne Afrikára nézve arra hivatkozni, hogy Európa feltalált már egy „afrikai filozófiát”, és ennek alapján azt képzelni, hogy egyszer s mindenkorra mentesülhet attól, hogy filozófusokat termeljen; vagy saját filozófusainak azt a kizárólagos feladatot kijelölni, hogy fogalmilag ragadják meg ezt az állítólagos „afrikai filozófiát”, megelégedve azzal, hogy azt alkalmasint másként határozzák meg. A harmadik világ filozófusainak magát az etnofilozófiai projektumot kell kritikailag felülvizsgálniuk, mielőtt abba bezárni hagynák

³Vö. Jean Desanti: *La philosophie silencieuse*. Ed. du Seuil, Párizs 1975.

⁴Vö. Louis Althusser: *Philosophie et philosophie spontanée des savants*. Maspero, Párizs 1974.

⁵Vö. Judith Miller: „Métaphysique de la physique de Galilée”. *Cahiers pour l'analyse*, No. 9, Párizs 1968.

magukat, ill. mielőtt annak rendelnék alá saját elméleti kezdeményezéseiket. Ennek a projektumnak a forrásaihoz kell visszanyúlniuk, hogy megérthessék valódi természetét, azt, hogy éppenséggel Európa önfelfedezésének a sajátos kifejezése, aminek csak ehhez az önkereséshez képest, az európai kultúra történetének meghatározott korszakához képest van értelme. Ahelyett, hogy hagynák magukat csapdába ejteni, meg kellene érteniük, hogy Európában is filozófusokra van szükség ahhoz, hogy gondolatilag megragadják a más filozófusok kifejtetlen gondolatát, filozófusokra van szükség ahhoz, hogy gondolatilag megragadják a szaktudósok kifejtetlen filozófiáját, filozófusokra, hogy gondolatilag megragadják a más népek kifejtetlen „filozófiai” gondolatait.

Így hát a szöveg instanciája megkerülhetetlen. A filozófia mint projektum a filozófiai diszkurzus formaváltozása. És akkor is az marad, ha adott esetben arra határozza el magát, hogy saját ellentétét gondolja el, hogy szétfeszítse a határokat, amelyek őt magát filozófiává konstituálják. Amikor úgy határozom meg az afrikai filozófiát, mint szövegek együttesét, csupán felidézem a filozófia fogalmának ezt a minimális jelentését, amelyet gyakorlatilag azok is megerősítenek, akik azt kérdéssé teszik,⁶ és ezzel túllépünk ennek a metafizikai antropológiának a zagyvaságain, amely mindent kihasználni igyekszik a maga céljaira és ürügyként aknázza ki magának a nyugati filozófiának a legújabb motívumait.

*

Azt is szememre vetették eme „definíció” kapcsán (amelynek szándékosan külsődleges jellegét húztam alá az imént), hogy – furcsa kifejezéssel – valamiféle „földrajzi kritériumot” alkalmazok.

A szerzők afrikai eredetéről szólni, mint ami szükséges és elegendő feltétel ahhoz, hogy egy filozófiát „afrikainak” mondhassunk, a kritika szerint „az afrikai filozófia tartalmával kapcsolatos vita elodázása”, valóságos „csalás” lenne.⁷

⁶Vö. pl. Niamkey Koffi: *L'impensé de Towa et de Hountondji*, Az afrikai filozófia problematikájáról rendezett nemzetközi szemináriumon előadott közlemény, Addis-Abeba, 1976 december. Vö. válaszat, amelyet ugyanezen a szemináriumon adtam, „Sens du mot *philosophie* dans l'expression *philosophie africaine*” címmel, amelyet néhány nyomdahibával közölt a *Koré, Revue ivoirienne de philosophie et de culture, Université Nationale de Cote d'Ivoire*, No. 5–6–7–8, 1977. Vö. végezetül Niamkey Koffi újabb támadásával a *Kore* c. folyóirat ugyanezen számában, „Les modes d'existence matérielle de la philosophie et la question de la philosophie africaine” címmel.

Lehet, hogy első elemzéseimben azt a hamis benyomást keltettem, hogy azt az ideológikus tételt védelmezem, miszerint a filozófus egy tökéletesen öntudatánál levő gondolkodó, akinek beszéde nemcsak explicit jellegű, hanem egyben tökéletesen egyértelmű, teljes, homályok és rések nélküli, egyedül az alany akaratának mindenben alávetett. Világos, hogy az ilyen állítás védhetetlen lenne, és hogy egyetlen filozófia, bármilyen következetes legyen is, sem tudná megakadályozni a jelentés túlaradását, a szöveg kimeríthetetlen gazdagságát, az elkerülhetetlen poliszémiát. Azonban nagy a távolság ennek becsületes számbavételétől – amelyben a filozófia felfedezi a szüntelen megújulás követelményét és az önlezárodás lehetetlenségét – ahhoz az ideológiai zagyvalékig, amely bármely szóval bármit kíván mondatni, és az etnológia „tudománya” nevében egy egyén fogalmi agyrémeit erőszakolja rá önkényesen egy népre.

⁷Ezt jelentette ki magabiztosan Olabiya Joseph Yaï, benini nyelvész abban az előadásában amelyet az Ifé-i Egyetemen, Nigériában tartott 1978 május 4-én, majd megismételt Cotonou-ban a Benini

Valójában a csalás vádja azokat az ideológusokat és egyéb rétorokat illeti, akik különböző okoknál fogva azon mesterkednek, hogy Afrikát befagyasszák, egy *meghatározott* kulturális, vallási vagy ideológiai tartalommal azonosítsák, hozzárögzítsék egy véges ittléhez, önmaga, illetve pontosabban, a róla való diszkurzusuk rabjává tegyék.

Az afrikaiság definíciója, amit javaslok, mindenekelőtt polémikus jellegű. Arra kíván emlékeztetni, hogy a szó legközönségesebb értelme szerint Afrika egy kontinens, nem pedig egy filozófia vagy egy értékrend, hogy ez a szó csupán a világ egy darabját jelöli, hogy ez a fogalom földrajzi, empirikus, esetleges jellegű, *a priori* nem meghatározható. Az afrikai nem feltétlenül olyan ember, aki istenben hisz – ahogyan azt megannyi jól nevelt antropológus naphosszat papolja –, aki az ősök kultúráját újí és hisz a halottak reinkarnációjában; nem is olyan ember – más regiszterben –, aki szükségképp harcol népe felszabadulásáért (abban az értelemben, amelyben néha elfog bennünket a kísértés, hogy holmi „igazi afrikairól” beszéljünk, szemben a hamis vagy nem eléggé afrikai afrikaival). Az afrikai egész egyszerűen olyasvalaki, aki – biológiai származása révén – a világnak ahhoz a részéhez kapcsolódik, amit Afrikának neveznek, akkor is, ha máskülönbén hívő vagy ateista, kegyeletes vagy kegyelet nélküli ősei iránt, hazafi vagy politikailag nemtudatos, forradalmár vagy reakciós stb. Ha Afrikát földrajzi fogalomnak fogjuk fel, felismerjük annak lehetőségét, hogy összecsengő vagy széthangzó értékek pluralitását hordozza, hogy nagyszámú ellentmondások helye legyen, amelyek mozgásokkal előidézik a történelem mozgását. Azzal kellett tehát kezdeni, hogy végezzünk az afrikaiság *mitoszával*, visszavezetve azt egy *tényre* – arra az egészen egyszerű és önmagában teljességgel semleges tényre, hogy az az Afrikához való tartozással egyenlő –, és szétoszlassuk azoknak az értékeknek a misztikus ködét, amelyet e tény köré vontak az afrikai jelleg ideológusai. Ahhoz, hogy gondolatilag megragadhassuk történelmünk komplexitását, e történelem színterét vissza kellett adni eredeti egyszerűségének, és ahhoz, hogy fogalmilag megragadhassuk az afrikai hagyományok egész gazdagságát határozottan el kellett *szegényíteni* Afrika fogalmát, *megszabadítani* a mindenféle etikai, vallási, filozófiai, politikai stb. konnotációtól, amellyel egy hosszú antropológiai hagyomány agyonterhelte, és amelynek leginkább látható következménye az volt, hogy lezárta a távlatokat, időelőtt befejezte a történelmet.

Mi több: az afrikaiságnak ez a definíciója, amely visszatérést jelent egy önkényesen túldeterminált szó eredeti értelmezéséhez, elvi alapot ad ahhoz, hogy szétválassuk az afrikai irodalmat és az Afrika-irodalmat, az afrikai filozófiát és az afrikanista filozófiát. Következésképpen lehetővé teszi, hogy feltárjunk (és így eloszlassunk vagy megelőzzünk) egy klasszikus félreértést, amelynek lényege, hogy afrikai filozófiának fogják fel az (európai vagy afrikai) afrikanisták által, afrikai etnográfiai anyag alapján összeállított filozófiát. Lehetővé teszi, hogy túl a tárgyi Afrikán, azon az Afrikán, *amelyről beszélnek*, az afrikanisták és a harmadik világ specialistáinak Afrikáján, visszatérjünk az alanyi Afrikához, amely egyebek közt egy többszámú és sokoldalú diszkurzust termel, ahhoz a konkrét talajhoz, amely évezredek óta egy bonyolult kaland színhelye, amelynek ma

Nemzeti Egyetemen, 1978 augusztusában. Lásd: *Théorie et pratique en philosophie africaine: mise en de la philosophie spéculative* (critique de P. Hountondji, M. Towa et autres), angolul in *Positive Review*, Vol. I., No. 2, Ibadan 1978, és franciául in *Présence Africaine*, No. 108, Párizs 1979.

senki sem tudja megmondani jövőjét, egy sokrétű praxis helyéhez, amelynek nem lehet egyedüli sorsa, hogy mások fejtegetéseit táplálja. Azzal, hogy visszavezetem az afrikai filozófiát annak kitermelőire, azzal hogy úgy jellemeztem, mint afrikaiaknak (és nem egyszerűen európai afrikanistáknak, és nem is szükségképpen afrikai afrikanistáknak) köszönhető szövegek együttesét – nem fogalmaztam meg tehát valamiféle nacionalista típusú követelést, ahogyan nem képzeltem azt sem, hogy az egyedüli „földrajzi kritériummal” meg lehetne határozni az afrikai filozófia tartalmát. Ellenkezőleg, csupán körülírtam egy *probléma* lelőhelyét: hiszen, mielőtt feloldottuk az afrikai és az afrikanista, az afrikai és az afrikanológus összetévesztését, mielőtt az afrikai filozófiát visszavezettük a maga pluralitásához, a maga ellentmondásaihoz, a maga feszültségeihez, röviden: életéhez – hozzá lehetett végre fogni történetének faggatásához, meg lehetett határozni problematikáját, vagy inkább: problematikáit, domináns tendenciáját, vagy még inkább: tendenciáit, kutatni a fejlődését, és adott esetben az átváltozásait vezérlő tényezőket, keresni azokat a közvetlen vagy közvetett hatásokat, amelyeket a társadalom levésére gyakorolt, feltárni jelentőségét, funkcióját, korlátait útjának különböző szakaszaiban.

2. A SPEKULÁCIÓ DÉLIBÁBJAI

Hozzálatok most a második kérdéshez: *mire képes a filozófia?*

Sokan – meg kell mondani – csodát várnak tőle. Azt követelik a filozófiától, hogy minden problémát megoldjon: isten létének, az ember természetének, a túlvilági életnek stb. metafizikai problémáit; a nemzeti felszabadulás, a kizsákmányolt osztályok emancipációja, röviden: a forradalom politikai, gazdasági, társadalmi problémáit. Ez a felsorolás, anélkül, hogy mindenre kitérne, a problémák két jól megkülönböztethető kategóriájára utal; ennek következtében két egymástól különböző, de egymást kiegészítő módjára annak, hogy a filozófiától többet várjanak, mint amit adni tud, annak, hogy képességeit, potenciáját túlbecsüljék, a dogmatizmus két, látszólag ellentétes, de mélyen azonos módjára. Amit meg kell kísérlelnünk megérteni az, egyrészt, hogy az ilyen problémák a maguk jogosultságának szintjén elkerülhetetlenek; másrészt, hogy illúzió lenne elvárni a filozófiától, hogy meg is oldja őket.

Kant, a jó öreg Kant ugyanezt a kérdést vetette fel a dogmatizmus első formáját illetően, és átütő, bizonyító erejű, meggyőző válaszát ismerjük „A tiszta ész kritikájából”. Készségesen bevallom: elképzelhetetlennek tartom a magam részéről, hogy úgy tegyünk, mintha Kant nem is létezett volna, hogy teljes nyugodtsággal, csendes magabiztossággal értekezzünk istenről, a halhatatlanságról, a szabad akaratról stb. avégből, hogy akár létezését, akár lehetetlenségét kimutassuk, hogy a filozófia feladatául jelöljük az e problémák feletti fáradhatatlan kérődzést, anélkül, hogy előzetesen törekedtünk volna értelmük és státuszuk megállapítására, anélkül, hogy kimutattuk volna, hogy valóban lehetséges lenne e kérdéseket racionálisan megoldani. Kant után nem lehetünk már ennyire magabiztosak, ennyire naivan pozitívak az ilyen kérdések megközelítésében. Mindaddig, amíg nem sikerült Kantot megcáfolni, amíg nem háritottuk el türelmes, módszeres munkával azokat a kételyeket, amelyekkel a spekulatív ész beborította, nem lehet felfogni annak szükségességét a filozófia számára, hogy terepet változtasson, hogy

kizárja tevékenysége köréből a kritika előtti metafizika hagyományos témáit, és ezeket a mitológiának, a vallásnak, vagy például a költészetnek adja át.

Igaz, Kant nem volt afrikai; de hát ebből nem következik szükségképpen, hogy következtetései nem lennének érvényesek Afrikára, vagy hogy egy afrikai, mondjuk egy Butare-i vagy Abomey-Calavi-i⁸ filozófus a königsbergi számára ismeretlen, természetfeletti képességekkel lenne megáldva, és nagyobb készségekkel rendelkezne a transzcendens problémák megoldására. Az is igaz, hogy Afrikán kívül sem őrizte mindig meg emlékezetében a Kant utáni filozófia azt az intő példát, amivel szerénységével és a gondolat következetességével a königsbergi filozófus szolgált.

Visszatérve az etnofilozófusokra, kétségtelenül a kritika előtti filozófiának eme súlyos spekulatív örökségében kell keresnünk illuzióknak és naiv magabiztosságuknak a végső forrását. A Kant előtti tradíciótól kapták és kritikátlanul elfogadták a filozófia tárgyának egy meghatározott felfogását: ez számukra isten, a halhatatlanság, a világ eredete stb. lenne. Ennélfogva nemigen érdekelte őket az e problémák feletti reflexió kritikai formája, amelyben pedig par excellence gyökerezik – éppen e hagyomány szerint – a *filozófiai* reflexió specifikuma. Ami számukra fontos volt, az az eredmény, a válaszok rendszere, amelyhez vezetett a kérdés, és nem a kérdés maga. Hiszen mi értelme lenne végighaladni egy oly hosszú úton, ha arról biztosítanak, hogy végül is csak azt találjuk, amit már birtokoltunk? Minek a filozófia, amikor rendelkezésünkre áll a vallás? Minek rákérdezni minden dolgok eredetére és végére, amikor a választ a kulturális közeg által szolgáltatott nagyszámú kozmogóniák már találják számunkra? Végül is, hol a különbség egy kétségtelenül nyugtalan filozófia között, amely eltér az ősektől hátrahagyott hitvilág rendszerétől, hogy végeredményben visszatérjen hozzá, vagy azt egy hasonló funkciót betöltő másik hiedelemrendszerrel váltsa fel, és egy óvatosabb filozófia között, amely féltékenyen őrzi a társadalom által hagyományozott bizonyosságokat?

Látnunk kell tehát, hogy a filozófia *tárgyának* egy bizonyos felfogása megengedi és igazolja, lényegét tekintve, az etnofilozófiai eljárást, azt az ügyes rövidzárást, amellyel az antropológus – megtakarítva a klasszikus filozófiai diszkurzus kérdő és módszeres formáját, és hallgatólagosan elsajátítva ugyanakkor annak kérdés-rendszerét – megkísérli felfedezni a kollektív kultúrában a már rendelkezésre álló válaszok rendszerét. Ahhoz, hogy radikálisan szakítsunk az etnofilozófiával, nem elegendő figyelmet fordítani a Kant előtti filozófiai diszkurzus *kritikai formájára*, hiszen az etnofilozófia számára éppen ez a forma tűnik feleslegesnek és meddőnek. Azt is meg kell figyelni, hogy az így értelmezett filozófia sohasem tudott megoldani akár egyetlenegy transzcendens problémát azok közül, amelyeknek határozottan nekilátott, és el kellett fogadnia annak szükségességét, hogy megváltoztassa terepét. Másképp mondva, alkalmazni kellett magának a klasszikus filozófiának az anyagára, azaz problematikájára – és nemcsak formájára – a kritika aktusát. Azt látjuk, hogy Kantnál ez a radikális kritika egy „kopernikuszi fordulat” formáját ölti magára, s abban áll, hogy magának az észnek a hatalmát és a korlátait vonja kérdőre. A filozófiai kritika manapság más irányokba térhet. Kiigazíthatja, újragondol-

⁸ Abomey-Calavi-ban, Cotonou mellett van a Benini Nemzeti Egyetem. Butare-ban található a Ruandai Nemzeti Egyetem, ennek tanára Alexis Kagame páter, a *Philosophie bantu-rwandaise de l'être* c. könyv szerzője.

hatja, meghaladhatja, sőt elvetheti Kantot. De soha nem ignorálhatja és nem kerülheti egyszerűen meg.

*

Térjünk most át a problémák második csoportjára, azokra, amelyek a nemzeti felszabadulással, a kizsákmányolt osztályok emancipációjával, a nyomor és a fejletlenség elleni harccal kapcsolatosak. Sokan azt várják a filozófiától, hogy megoldja ezeket a problémákat, anélkül, hogy megkérdeznék, hogyan, milyen mértékben, milyen módon képes erre. Számukra a filozófiának csak annyiban van értelme ma, Afrikában, amennyiben az egy „elkötelezett filozófia”, a „cselekvés filozófiája”, vagy Gramsci kifejezésével, amely hódítani kezd nálunk, a „praxis filozófiája”.⁹

Tulajdonképpen, minden valamennyire is hazafias érzésű afrikai, aki tudatában van népe történelmi helyzetének, és akit foglalkoztat felszabadítása, szükségképpen magára ismer, legalábbis egy bizonyos pontig, a harcok eszme eme követelményében. Bármelyik afrikai értelmiségi, bármelyik afrikai író, kutató vagy gondolkodó előre tudja, hogy – ha nem ügyel rá – egykönnyen megkapja a megbélyegző szemrehányást, a fölényeskedő arisztokratizmus, az elnyomókkal való közvetlen vagy közvetett cinkosság vádját: „Mit törődöm gondolatoddal, ha nem tudod gondolatilag megragadni az én drámámat?”¹⁰

De a helyzet a következő: ha már elvetettük a közöny kényelmes álláspontját, ha már egyszer elfogadtuk, hogy a filozófusnak szükségképp részt kell vállalnia népének harcaiban, a probléma marad: vajon filozófus mivoltja alkalmasabbá teszi-e őt bármelyik más intellektüelnél, illetve bármelyik más aktivistánál arra, hogy a kollektív felszabadulásért tevékenykedjen?

Tudniillik könnyen érthető, mit is jelent az „elkötelezett irodalom”. A harcok író hasznosan le tudja írni regényekben a külföldi elnyomás vagy az imperialista kizsákmányolás különböző aspektusait; színre hozhat darabjaiban meghatározott figurákat, népe politikai, gazdasági, társadalmi, adott esetben katonai drámájának ezt vagy azt az oldalát; költeményeket tud írni, amelyeknek célja a harchoz szükséges bátorságot, az önfeláldozás türelmét, a csökönys reménységet fenntartani vagy bevinni népébe. Röviden, az író képes arra – és ha aktív harcosa népének, kötelessége –, hogy művészetét közvetlenül vagy közvetve a politikai harc szolgálatába állítsa. Ezt megteheti úgy, hogy egyenesen *megnevezi*, vagy finomabb eszközökkel, *felidézi* megnevezése nélkül a kizsákmányolás tényét mindabban, ami elviselhetetlen.

Hasonlóan minden nehézség nélkül érthető az is, milyen az elkötelezett történetírás. A történész képes arra – és ha aktív harcosa népének, kötelessége –, hogy türelmesen, módszeresen, szigorú következetességgel szétszedje a népe történetének imperialista meghamisításait. Azzal, hogy helyreállítja a civilizáció tényeit, amelyeket az imperialista történetírás eltakart vagy letagadott, azzal, hogy rekonstruálja a különböző osztályok, ill. társadalmi csoportok harcait, a kivívott múltbeli győzelmeket, illetve a kizsákmányolt csoportok vereségeit, és e vereségek körülményeit, a nagy birodalmak kialakulásának feltételeit, e birodalmak vívmányait és gyengeségeit, a gyarmatosítás győzelmének, majd

⁹ Ez többek közt, az imént idézett cikkekben, O. J. Yaï és N. Koffi kedvenc kifejezése.

¹⁰ André Malraux egyik figurájának szemrehányása Miguel de Unamuno-hoz, a *L'espoir*-ban.

adott esetben kudarcának történelmi körülményeit stb. – a harmadik világ, és különösen Afrika történése hatékonyan képes hozzájárulni a mai harcok megvilágításához és előrehaladásához.

Legalább ennyire, és talán még többre képes a politikai gazdaságtan és a politikai szociológia, hozzá tud járulni az elnyomott nép szemének felnyitásához azáltal, hogy feltárja a gazdasági kizsákmányolás és a politikai uralom mechanizmusait, hogy azonosítja a szembesülő érdekeket, a harcban álló társadalmi osztályok természetét és funkcióját, a harc rövid-, közép- és hosszú lejáratú tétjeit. A közgazdaságtudománynak az a rendkívüli előnye, hogy közvetlenül képes kapcsolódni a politikához, és szolgáltatni képes számára azokat az adatokat, amelyekre döntéseiben támaszkodnia kell.

Nehezen látható viszont, mi lehet ebben a vonatkozásban a filozófia specifikus hozzájárulása. Azt várjuk talán tőle, hogy leírja a nép nyomorát és ezzel meggyorsítsa kizsákmányolt helyzetének a tudatosítását? De hát ezt az irodalom sokkal jobban elvégzi, mint azt feljebb kimutattuk. Azt várjuk a filozófiától, hogy elemezze a kizsákmányolás gazdasági mechanizmusait, a politikai elnyomás módszereit, az osztályerőszak módozatait? A közgazdásznak, történésznek, politológusnak jobbak az esélyei. A filozófus feladata az lenne tán, hogy megfogalmazza az elégedetlenség okait, amelyeket a többség még csak zavarosan érzékel, hogy hangosan kimondja azt, amit mindenki halkan gondol, sokszor nem is elég világosan, hogy regisztrálja a lázongás motívumait, amelyek itt és ott gyötrik a népességet, hogy e motívumokat összefüggő nyalábba fogja, úgy, hogy képessé legyenek tette sarkalni a népességet, mozgósítani, szó szerint mozgóvá tenni, mozgásba hozni azt? Világos, hogy ez a feladat valóban fontos, meghatározó. De ez minden forradalmi értelmiségi feladata, általában a mozgalom minden harcosáé, és nem különösképpen a filozófusé.

Végezetül, a filozófia specifikus feladata lenne talán, hogy kifejezze a nép vágyait, hogy a célok és szükségszerűségek világos vízióját nyújtsa a cselekvés vezetése érdekében, a társadalomnak egy megvalósítandó modelljét, szélső esetben egy utópiát?

Valóban kétségtelen, hogy – ebben az elemi értelemben – az utópia pótolhatatlan funkciót teljesít a történelemben, a gyakorlati harcok meghatározása és orientációja szempontjából. De egyfelől – és éppen emiatt – ez nem lehet a filozófus kizárólagossága. Az utópiának az a minimuma, mely a cselekvéshez szükséges, önmagától bontakozik ki, a jelen kritikáján keresztül. Ahhoz, hogy az utópia ne legyen egy tisztán önkényes konstrukció, hanem a cselekvés hatékony motívuma, az szükséges, hogy ne a pusztá fantáziálásból eredjen, hanem a valóságot megragadó kritikai képzeletből, amely a valóság effektív ismeretére támaszkodik és arra törekszik, hogy átalakítsa azt objektív törvényei alapján és azok függvényében.¹¹ De sem ez az ismeret (amely, mint mondtuk, a pozitív tudományokból merített), sem ez a kritikai képzelet (amely minden, általában vett forradalmárra nézve, mint ilyen, alapvető jelentőségű) – nem lehet a filozófus kizárólagos osztályrésze.

Másfelől, ha az utópiát a szó fantasztikus értelmében vesszük, ha e szóval egy mesterséges konstrukciót, egy önkényes és olcsó elképzelést jelölünk, el kell ismernünk, hogy valóban a filozófusok sokszor erőteljes hajlamot mutattak az így értett utópiák

¹¹ Ez a különbség lényege – kell-e emlékeztetni rá? – a Marx és Engels által bírált utópista szocializmus és a „tudományos” szocializmus között.

gyártására. De éppen ebben mutatkoztak a legkevésbé meggyőzőnek, szigorú gondolkodónak, a legkevésbé hasznosnak. Az utópia mint a képzelet örülete, az absztrakt, spekulatív utópia semmit sem ad a politikának. Ez utóbbi éppen az előbbi visszaszorításával kezdődik. Ezért semmiképp sem tisztelgünk a filozófus előtt, ha őt az utópia specialistájának nyilvánítjuk. Ez sokkal inkább figyelmeztetés azon kísértések egyike ellen, amelytől állandóan védekeznie kell, ha valamennyire is szavahihető kíván lenni, mint filozófus.

Az előbbi elemzésből kitűnik, hogy a filozófia viszonya a politikához végtelenül bonyolultabb mint képzelik, hogy gyakorlati hatékonysága semmiképp sem lehet olyan közvetlen, olyan automatikus, mint azt a mozgalom oly sok harcosa követeli, nagyon is érthető sietséggel.

Természetesen, ott van a híres „11. Feuerbach-tézis”: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk*.”¹² Elvtársaink közül sokan szívesen idézik, erőteljesen belévetítik vágyaikat, csak éppen azt felejtik el, hogy ebben az aforisztikus tézisben Marx nem állítja azt, hogy a filozófia képes lenne megváltoztatni a világot, hanem éppen ellenkezőleg arra hív fel, hogy *hagyjuk el a filozófiát* és lássunk hozzá a világ átalakításának gyakorlati feladataihoz.

Természetesen, ott találjuk még, a „Feuerbach-tézisek” előtt, „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés” c. írás tüzes és különös, talányos formuláit „a filozófia létrejövő-világáról”, „a filozófia megszüntetéséről megvalósítása által”, „a kritika fegyveréről” mint „a fegyverek kritikájának” előjátékáról stb.; az olyan híres mondatokat mint: „az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja . . . Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a *szellemi* fegyvereit . . .” Az ember emancipációjának „agya a filozófia, szíve a proletariátus” stb.¹³ De nem szabad elfeledni, hogy ez a szöveg az ifjú Marxé, ahhoz az „egykori filozófiai lelkiismeretükhöz” tartozik, amellyel Marx és Engels röviddel később „leszámolt”¹⁴ „A német ideológia”-ban, a filozófiai illúziók e könyörtelen bírálatában.

Az az elgondolás, hogy a filozófia közvetlenül lehet hatékony, hogy azzal a képességgel rendelkezik, hogy önmaga, vagy a „tömegekben” megtestesülve megváltoztathassa a valóságot, az az elképzelés miszerint a filozófia akarattá válik – semmiképp nem tekinthető Marx legeredetibb elméleti hozzájárulásának. Ellenkezőleg, bármennyire is csábító-nak tűnhet, ez a gondolat csupán az ifjúhegeliánus filozófiának, ill. ennek idealista voluntarizmusának a maradványa. Meg kell érteni, hogy a világ nem a filozófia, hanem a politikai gyakorlat által változik meg, és hogy ez a politikai gyakorlat sohasem elégszik meg azzal, hogy „megvalósít” egy filozófiát, hanem mindenkor abban áll, hogy realitássá tegyen az akarat által meghatározott gyakorlati célokat, figyelembe véve a meglévő anyagi feltételeket, a körülményeket, az összehelyzetet.

Ez anyagi feltételeknek, a belőlük fakadó tendenciáknak, átalakulásuk objektív törvényszerűségének az ismerete, ott ahol megvan, természetesen igen fontos ütőkártya a politikai gyakorlat kezében: pontosan ezt az ismeretet nyújtja a munkásmozgalomnak, és általában a kizsákmányolt osztályoknak a történelmi materializmus, „a konkrét helyzet

¹² MEM 3, Kossuth, Budapest 1960, 10. o.

¹³ MEM 1, Kossuth, Budapest 1957, 383–391. o.

¹⁴ Marx: Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához”. MEM 13, Kossuth, Budapest 1965, 5–8. o.

konkrét elemzésére” alkalmazva, ahogyan Lenin mondta. Világos másrészt, hogy az akarat által politikai feladatok formájában kijelölt gyakorlati célkitűzések a legjobb esetben is csupán aprópépzét képezik *a gyakorlati célok adott rendszerének, a gyakorlati motivációk és eszmények adott rendszerének* – annak, amit az imént, első megközelítésben és a szó „elemi” értelmében, *mozgósító utópiának* neveztünk, és amit Lenin óta általában egy másik szóval: az ideológia terminusával illetnek.

De sem a történelem marxista tudománya, sem a ráépülő proletár ideológia nem rendelkeznek önmagukban és önmaguktól azzal a mágikus képességgel, hogy a valóságot átalakítsák. Csak akkor *válnak* hatékonyvá, ha a politikai gyakorlat kiaknázza és alkalmazza őket. Mi több: sem ez a marxista tudomány, sem ez az ideológia nem képez önmagában és önmaga által valamiféle filozófiát. Még ma is valóságos és igen bonyolult probléma, hogyan lehet meghatározni a marxista történettudomány és a marxista filozófia, a marxista ideológia és a marxista filozófia egymáshoz való viszonyát, és végezetül e filozófia specifikumát a hagyományos, idealista és spekulatív filozófiához képest.

Nem térnék itt ki a marxista „filozófia” létjogosultságának nehéz kérdésére, túl azon a halálos ítéleten, amit a filozófia ellen *általában* fogalmazott meg Marx, életpályájának egy bizonyos szakaszán, és amit Engels számtalanszor megismételt, és túl annak kemény megértésén Marx és Engels által, egy bizonyos szakasztól kezdve, hogy a világ megváltoztatása másutt kell hogy végbemenjen, a filozófián kívül, a tudomány és a politikai gyakorlat útján. Egy dolog bizonyos: mégha az igenlő választ tételezhetnénk is fel, józan ésszel nem lehet az így megfogalmazott marxista filozófiának – a dialektikus materializmusnak – valamiféle titokzatos közvetlen hatóképességet tulajdonítani. Ha fel is tételizzük, hogy egy ilyen filozófia – ha létezik – nem elégedhet meg a világ magyarázásával, ha elfogadjuk, hogy *így vagy úgy*, hozzá kell járulnia adott esetben megváltoztatásához, ugyanilyen bizonyos, hogy ezt a hivatását nem tudja közvetlenül betölteni, hanem csakis egy egész sor megkerülhetetlen és döntő fontosságú közvetítés útján: egyfelől a marxista történettudományra, másfelől a feltörekvő osztályok ideológiájára gyakorolt – közelebbi meghatározásra váró – hatásainak közvetítésével.

Térjünk vissza Afrikára, hogy kipróbáljuk rajta tézisünket: mire szolgáltak konkrétan, és mi lett a sorsuk a mi országainkban a különböző, ott megjelent „cselekvés-filozófiáknak”, a „praxis-filozófiáknak” – hogy Yai és Niamkey Koffi módjára beszéljünk? A mai napig nemcsak feleslegesek, hanem károsak is voltak. Feleslegesek, mert mesterkélten és minden szükségszerűség nélkül, idegenül rárakódtak egy tökéletesen elegendő politikai diszkurzusra. Károsak éppen azért, mert feleslegesek, és ennek következtében hatékony diverziós eszközként képesek funkcionálni, elterelve a „tömegek” figyelmét a valóságos politikai, gazdasági és társadalmi problémákról, hogy azt kusza metafizikai kérdések felé fordítsák.

— Régebben volt alkalmam egy ilyen típusú tant elemezni, Kwame Nkrumah „consciencizmusát”¹⁵, amelyet a ghanai vezető maga úgy mutatott be mint „a gyarmatosítás felszámolását és a fejlődést szolgáló filozófiát és ideológiát, különös tekintettel az afrikai forradalomra”.¹⁶ Megmutattam, mennyire önkényesek Nkrumah metafizikai orientációi,

¹⁵ Vö. K. Nkrumah: „Társadalom és ideológia”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1965/3.

¹⁶ P. J. Hountondji: L'idée de philosophie dans le *Consciencisme* de Nkrumah. In: *Sur la „philosophie africaine”*. Maspero, 1977.

azok a válaszok, amelyeket a lét végső természetének és eredetének régi kérdésére javasol, mit több, mennyire önkényes az a két-egyértelmű megfelelés, amit felállítani kívánt a filozófiai és a politikai diszkurzus különböző alakzatai között: „Csak egy igazi filozófiai alternatíva létezik. Ennek terminusai az idealizmus és a materializmus . . . Az idealizmus az oligarchiának kedvez, a materializmus az egyenlősítésnek.”¹⁷ Ezzel a tisztán spekulatív állítással szemben arra az egész egyszerű és közismert tényre hivatkoztunk, hogy léteznek haladó idealisták és meglehetősen reakciós materialisták, vannak olyan ateisták, akiket ateizmusuk és az ebből – legalábbis elvben – következő rendkívüli szellemi felszabadulás nem akadályoz meg abban, hogy hitvány fasiszták legyenek, és olyan hívők, akiknél az istenbe vetett hit nemhogy ürügyül szolgál ahhoz, hogy elforduljanak a nép mindennapi nyomorától, hanem ellenkezőleg döntő motívumként hat és harcra ösztönöz az igazságosság és testvériség érvényrejuttatásáért, itt és most, az emberek e Földjén.

Egyébként úgy tűnik, hogy Nkrumah észlelte a problémát, úgy ahogyan az imént megfogalmaztuk, de egy olyan elméleti mezőn belül, amely nem engedhette meg neki, hogy azt kifejtse, sőt hogy egyáltalán felfogja *mint problémát*. A „kategoriális konverzió” nevében (ami, ha jól megnézzük, nem más mint az, amit Engels „minőségi ugrásnak” nevezett) azt hitte, hogy végső soron össze lehet egyeztetni a materializmust és isten létének téziséét, tekintettel arra, hogy szerinte az anyag nem az egyetlen realitás, hanem csupán az elsődleges valóság, amelyből minden más, közvetlenül vagy közvetve ered: „Habár mélyen a materializmusban gyökerezik, a consciencizmus nem feltétlenül ateista felfogás.”¹⁸

Látható, hogy Nkrumah egy feloldhatatlan ellentmondásban vergődik. A materializmus és a vallásos hit lehetetlen szintézise, egy olyan rendszer összefüggéstelensége, amely megkísérli összeegyeztetni a materializmust a teizmussal, az idealizmus eme virágával, és ennél fogva tökéletes eklekticizmushoz vezet – nos, ide vezet Nkrumah csökönyös erőfeszítése, hogy politikáját metafizikailag megalapozza. Az elméleti zsákutca végső oka tulajdonképpen az, hogy a ghanai vezető egyfelől elfogadta, hogy minden politikai célkitűzés szükségképp valamilyen filozófiai megalapozást igényel, amely egy *forradalmi* politikai célkitűzés esetében csakis a *materializmus* lehet; de másfelől úgy gondolta, a pillanatnyilag létező afrikai kulturális hagyomány tiszteletéből kiindulva, hogy kötelessége elfogadni a vallásos hit lehetőségét és jogosságát. Ezzel szemben, az egyetlen valószínű megoldás az lett volna – mint azt annak idején jeleztük –, hogy magát a problémát mint álproblémát elvesse, hogy bátran megkérdőjelezze, majd elvesse azt a hallgatólagos hipotézist, miszerint a politikumnak van egy metafizikai alapja; meg kellett volna értenie, hogy egy politikai álláspont *politikai* igazolást igényel, a szó legszélesebb és legátfogóbb értelmében, és nem filozófiai jellegű igazolásokat.

Nkrumah *consciencizmus*a azonban csak egy példa volt. Sok afrikai országban fennáll ma a törekvés arra, hogy – diszkrétan vagy zajosan – valamiféle államfilozófiát helyezzenek előtérbe, melynek szerepe lenne kifejezni az alapvető politikai, gazdasági, társadalmi és kulturális útvasztások végső okait, és válaszolni ugyanakkor a hagyományos metafizika legklasszikusabb problémáira. Az érintett rendszereknek persze érdeme, hogy megértették az ideológiának mint a politikai cselekvés vezérlő eszméjének a pótolhatatlan-

¹⁷ Kwame Nkrumah: *Consciencism*. Panaf Books. London 1970, 75. o.

¹⁸ Uo. 84. o.

ságát. Érdemük, hogy nem lettek a politikai empirizmus, a kicsinyes pragmatizmus, a technokratikus ökonomizmus foglyai, amely csak növekedésről beszél ott, ahol – mélyebben – arról van szó, hogy minden téren vissza kell adni a népnek a maga történelmi kezdeményezőképességét. De egy dolog elismerni az ideológia jelentőségét, és más dolog beleesni az ideologizmus csapdájába. Amit ideologizmusnak nevezünk, az a tipikus túllépés egyfelől az ideológia saját jogos alkalmazhatósági körén – a politika körén, a szó legszélesebb értelmében –, amikor az ideológia arra törekszik, hogy maga oldjon meg előre olyan nem-politikai jellegű problémákat, amelyek nem tartoznak rá, így pl. tudományos kérdéseket, vagy – hogy az általunk vizsgált problémánál maradjunk – a spekulatív metafizika álproblémáit. Az ideologizmus jellegzetessége másfelől, magában a politika szférájában, az a valóságos vagy tettetett illúzió, hogy az ideológia képes lenne önmagától, önmaga útján, minden kérdés megoldására.

Szemben ezekkel a túlzásokkal, fontosnak tűnik emlékeztetni a *politikai gyakorlat* pótolhatatlan szerepére, és arra, hogy az ideológia egyedüli tényleges hatalma, tehát egyedüli jogos funkciója ezt a gyakorlatot elősegíteni. Hasonlóképpen, emlékeztetni kell arra, hogy ha ez a hatalom és ez a funkció a fenti értelemben vett ideológiának – az ideológiának mint gyakorlati motivációk és eszmények rendszerének – tartozékai, nem tartozékai viszont a filozófiának mint ilyennek, bármi legyen is a jelentés, amit a „filozófia” szónak adunk, tehát legyen az kritika előtti vagy kritikai.

3. A FILOZÓFUS FELADATAI

Elemzésünkről tehát két, látszólag negatív következtetés folyik: a filozófia *nem* oldhatja meg azokat a transzcendens kérdéseket, amelyekben a hagyományos metafizikai spekuláció tetszeleg, és *nem* állhat a politikai gyakorlat helyébe, mint a valóság megváltoztatásának eszköze.

Így tehát képességét, hatalmát másként kell meghatározunk. Ennek legjobb módja, ha ismétcsak a reflexió imént alkalmazott két tengelyét követjük, a filozófiai illúzió két klasszikus formájának függvényében, amelyet az emberi tevékenység két alapformája: a megismerés és a cselekvés határoz meg.

Át kell ugyanis gondolnunk az imént végigvitt kettős kritikánkat: ha meg akarjuk határozni státuszát, úgy is kell jellemeznünk, mint egy *filozófiához tartozó kritikát*, azaz mint egy *filozófiai kritikát*. Annál inkább járhatunk el így mivel sejteni kezdjük egyfelől, hogy ez a kritika megköveteli a szisztematikusabb kidolgozást (hogy erről meggyőződhetünk, gondoljunk csak az ezen a téren klasszikus értékű két nagy műre, „A tiszta ész kritikája”-ra és „A német ideológiá”-ra); másfelől, hogy ez a kritika, bármilyen is legyen a terjedelme, nem végezhető el egyszer s mindenkorra, hanem szüntelenül újrafogalmazandó és aktualizálendő, a – *kettős* – filozófiai illúzió szüntelenül megújuló formáinak függvényében; és végezetül, hogy a filozófia képességeivel kapcsolatos klasszikus illúzió csupán a visszája egy valóságos, pozitív képességnek, a fantasztikus értelmezése egy valóságos, hatékony kompetenciának, mind az elmélet, mind a gyakorlat területén.

Így hát a filozófia valóságos képessége, valóságos hatalma maga is kettős. Első vonatkozásában, ezt a képességet az egész ismeretelméleti hagyomány illusztrálja, az a hagyo-

mány, amely minden klasszikus tanban a filozófiát az ismeretelmélet formájában űzi, és amelyet ily módon „A tiszta ész kritikája” nem talált fel, hanem csupán átvett, felújított egy különlegesen kidolgozott, radikális formában. A kanti elemzést magát is egyébként vissza kell helyezni a maga korának elméleti és ideológiai közegébe. Egyelőre maga is sok tekintetben még egy spekulatív jellegű kritika, amit világosan mutat pl. a hivatkozása valamiféle változatlan emberi természetre, amelyet ráadásul olyan formák és kategóriák segítségével határoz meg, amelyeknek számát (kettő, ill. tizenkettő) semmiféle elméleti szükségszerűség nem indokol. Ugyanerre a spekulatív jellegre utal pl. Kant hite a tudománynak mint fenomenális tudásnak az egységében. A Kant utáni elmélettörténet egésze mutatja, hogyan kényszerült a tények – *a megismerési tények*, és különösképpen a tudományos események – nyomása alatt a régi ismeretelmélet, még kanti radikalizált formájában is egyfelől arra, hogy felbomoljon regionális tudománytörténetek, pozitív metodológiák komplex rendszerére, amelyek specifikus módon kapcsolódtak az egyes szakdiszciplínákhoz, és amelyeket egyre inkább a szaktudósok kezdtek gondozni. És másfelől – abban, amiben még bizonyos általános jelleggel rendelkezett – egy analitikus filozófiára redukálódott, amely a természetes nyelv feltételeinek és korlátainak tisztázásán szorgoskodik.

Az afrikai filozófus sem ignorálhatja ezt az átalakulást. Ennek tanulságait próbáltam levonni annak idején, amikor Althusser tanításának hatása alatt megkíséreltem meghatározni a filozófiát mint a tudományos gyakorlat elméletét, olyan elméletként tehát, amelynek a fejlődése ennél fogva a tudományos ismeretek valóságos fejlődésétől függ.¹⁹ Minden bizonnyal ki kell ma szélesítenünk ezt a definíciót, hogy számot vessünk egyfelől az analitikus filozófia vitathatatlan hozzájárulásával, és másfelől azzal a nem kevésbé vitathatatlan kapcsolattal, amely a filozófiát a politikával összeköti, amely azonban sokkalta szövevényesebb, mint azt ideológusaink képzelik. Ezzel együtt a tudományelmélet marad – különböző specializációi révén, és tudva, hogy e specializált ágak koordinálása milyen nehéz – az általában vett filozófiának egy alapvető magja.

Hátra marad a kérdés: mire képes az így, ezen első vonatkozásban felfogott filozófia, és végeredményben mire szolgál?

¹⁹Vö. *Sur la „philosophie africaine”*, 121–127. és 214–216. o. Az itt ajánlott meghatározást kifejezetten „munkahipotézisként” (214. o.), „meredek hipotézisként”, „a válasz lehetséges elemeként” (121. o.) mutattam be, amely „új és nehéz tudománytörténeti és filozófiai elemzéseket kíván . . . új filozófiatörténeti elemzéseket, hogy feltárhassuk minden jelentős filozófiai problematika sajátos összefüggését az adott vagy éppen kialakulóban levő tudománnyal”. (123. o.) Ezért csak irigylem egyes kritikusok, nyelvészek vagy „elkötelezett” – vajon milyen irányban? – filozófusokat, akik *a priori*, minden elemzés előtt biztosak abban, hogy a filozófiának semmi köze nincs a tudományok valóságos fejlődéséhez, és abban, hogy egyetlen hivatása a közvetlen „gyakorlatiasság”. Ugyanezek a kritikusok gondosan elkerülik a *Sur la „philosophie africaine”* c. könyvem lapjait, amelyek explicit módon, hosszan elemzik az etnofilozófia *politikai* következményeit és funkcióját, és – ha néha burkoltan is – feltárják egyúttal az etnofilozófia e kritikájának *politikai* értelmét.

A szenegali Mamoussé Diagne szemrehányását árnyaltabbnak és végeredményben koherensebbnek érzem. Diagne sajnálja, hogy ez a politikai célzat, amely a figyelmes olvasó számára evidens, nem jelenik meg magának a filozófiának a definíciójában, és hogy ily módon a könyv „politikai premisszája”, hogy úgy mondjam háttérbe szorul „tudományos premisszája” javára, amely egyedül szerepel a javasolt meghatározásban. Vö. Mamoussé Diagne: „Paulin J. Hountondji ou la psychanalyse de la conscience ethnophilosophique”. *Psychopathologie africaine*. Vol. XII. No. 3, 1976, 443–449. o.

Nem időzöm az így feltett kérdés hasznossági és pragmatikus előfeltevéseinél, amelyek láthatóan az uralkodó technokratikus ideológiához kötődnek. Feltéve a kérdés ártatlan voltát, egyszerűen azt válaszolom, hogy egyrészt a hamis tudás kritikája – például a metafizikai illúzióké – már egymagában és magamagáért határtalanul hasznos, hiszen arra kényszeríti az elmét, hogy elforduljon a zsákutcáktól, amelyekbe természetszerűleg magát bezárni hagyja, és termékenyebb kutatási irányokba és területekre forduljon: másrészt a tudományok módszertanának és történetének elmélete, kialakulásuk és fejlődésük valóságos módozatainak ismerete bizonyos feltételek között hozzájárulhat a tudományok fejlődési folyamatának felgyorsításához, éppen tudatosulása révén.

Afrika esetében, a filozófia mint a tudományok logikájáról és fejlődésük feltételeiről, egymással való kölcsönös elméleti és történelmi kapcsolatairól, és adott esetben, a tudományok technikai alkalmazásaival való összefüggéseiről szóló reflexió; a filozófia mint a tudományok társadalmi illeszkedése formáiról és módjairól, elméleti és gyakorlati eredményeik társadalmi elsajátításának módozatairól szóló elmélkedés; röviden: a filozófia mint – a szó legszélesebb értelmében vett – tudományelmélet hatalmas szerepet képes játszani azért, hogy új módon megvilágítja a tudomány és a technológia a mi társadalmaink fejlődéséhez való hozzájárulásának ma már klasszikus problémáját.

Hátra marad a kérdés második vonatkozása. A filozófia hatalma nem korlátozódik az elmélet, ill. a nyelvi gyakorlat területére. A társadalmi gyakorlat területére is kiterjed. Azt vettem fel az imént, hogy „A német ideológia”, Marxnak és Engelsnek ez a nagy műve, amely paradox módon nem jelent meg szerzői életében, hiszen azt – jobb híján – „átengedték” „az egerek rágcsáló bírálatának”²⁰ – a politikai gyakorlat területén egy olyan radikális, olyan forradalmi kritikát képvisel, mint amilyen volt az ismeretelmélet vonatkozásában Kantnak „A tiszta ész kritikája”. Soha filozófus nem leplezte le ilyen eréllyel a filozófia illúzióit saját hatalmáról a politikai szférában. Amit ez a sajnos ma csak hiányosan rekonstituált alakban rendelkezésre álló mű ostromoz, amit ideológia néven leplez az a korabeli német ifjúhegeliánusok hite – amit ugyanúgy viszontlátunk ma oly sok filozófus vagy nem-filozófus értelmiséginél –, hogy a szabadság eléréséhez elegendő a hamis eszméket helyesekkel felváltani; hogy a misztifikáció megszüntetése, az agyrémektől – pl. a vallástól – való megszabadulás nem csupán szükséges, hanem elegendő feltétele is az emancipációnak; más szóval, az az elképzelés, mely szerint a forradalom lehetséges az eszmékben és az eszmék által, az a tévedés amely szerint egy tisztán eszmei kritika virulenciája önmagában már „forradalmi veszélyt” jelent.

Nos, mi a marxi kritika eredménye? Először az, hogy felhív egy „valódi, pozitív tudomány” megalkotására, amely megkísérli „ábrázolni” „az emberek . . . gyakorlati fejlődési folyamatát”, szakítva az ideológikus spekulációval és „a tudatról szóló frázisokkal”.²¹ Azután az, hogy felhív a társadalmi gyakorlatra, amely egyedül képes átalakítani azokat az anyagi feltételeket, amelyek létrehozták a fiatal képromboló ideológusok üres retorikája által denunciált misztifikációkat.²² Ami figyelemre méltó az az, hogy Marx

²⁰ Előszó „A politikai gazdaságtan bírálatához”. *MEM* 13, 7. o.

²¹ „Ott, ahol a spekuláció végéhez ér, a valóságos életnél kezdődik tehát a valódi, pozitív tudomány, az emberek gyakorlati tevékenységének, gyakorlati fejlődési folyamatának ábrázolása. A tudatról szóló frázisok végükhöz érnek, helyükre valódi tudásnak kell lépnie.” *MEM* 3, 25. o.

²² „. . . nem a kritika, hanem a forradalom a hajtóereje a történelemnek, a vallás, a filozófia és az egyéb elmélet történetének is . . . E frázisok valódi, gyakorlati feloldását, e képzeteknek az emberek

egyszerre, egyazon mozdulattal végzi el az átmenetet a spekulációról a tudományra (egyáltalán nem véletlen, hogy „A német ideológia” pontosan a történelmi materializmus alapvetését adja) és az átmenetet a politikára.

Ez az eredmény, ez a *kettős* eredmény mutatja, milyen termékeny lehet a – látszólag negatív – kritikája az ideológiának, az eszmék autonómiájába és a filozófia közvetlen gyakorlati hatékonyságába vetett illuzórikus hitnek.

De a kérdés a következő: a kritikán túl, van-e még a filozófiának valamilyen szerepe a politika előmozdításában és megvilágításában? Ha betű szerint vennénk a Marx és Engels által „A német ideológiá”-ban végrehajtott szakítást, a válasz természetesen negatív lenne. De ezzel elfelednénk egyfelől, hogy a történelem tudománya, amelyet ez a szakítás megalapoz ebben a könyvben, még csak tervezet formájában létezik, hogy tehát a könyv programadó jellegű, és éppen ezért a filozófia nyelvén fejezi ki mondanivalóját; elfelednénk, másfelől, hogy az ideológiát mint a filozófia politikai illúzióját nem lehet egyszer s mindenkorra kiirtani az emberek tudatából, hogy minden újabb történelmi szakaszban újabb formákat ölt, amelyek az elméleti kritika megújulását követelik, és hogy ez megintcsak és mindenkor a filozófia elemében fejeződik ki. Végezetül és mindenekelőtt, ha negatívan válaszolnánk, úgy tennénk, mintha nem tudnánk, hogy túl „A német ideológia” által végrehajtott szakításon, túl az ideológián mint (ön-)misztifikáción, a politikai gyakorlat szükségszerűséggel megköveteli a mozgósító eszmék egy összefüggő rendszerének a kialakulását, egy új értelemben vett ideológia létrejöttét, amely nem volt ismeretlen Marx és Engels számára, de amelynek megerősítése mindenekelőtt Leninre várt; és hogy az így, új módon értelmezett ideológia olyan kapcsolatokat tart fenn a filozófiával, amelyek nem egyszerűen negatívak, olyan komplex kapcsolatokat, amelyeket további munkával tisztázni kellene.

Így jelenik meg a politikai gyakorlat vonatkozásában – az ideológiai diszkurzus közvetlen hatékonyságának illúzióján túl – a filozófia valódi képessége. Mint az „ideológia” kritikája, elsődrendű tisztázó funkciót teljesít, amellyel hozzájárul a politikum saját területének kiszabadításához, megtisztításához, felszabadításához, a termelőtevékenységgel fennálló kapcsolataiban, az anyagi érdekekkel és érdekkonfliktusokkal, és végezetül az osztályharcra való összefüggéseiben. De túl ezen a tisztázó funkción, és pontosan az általa hozott pozitív felfedezések következtében, az új, felbonthatatlanul kritikai és tudományos szemlélet következtében, amelyet ez a tisztázódás az emberi társadalom megértésében megenged, a filozófia lehetővé tesz, *közvetett módon*, a történelem tudománya – a termelés és az osztályharc tudománya – szükségszerű közvetítésével egy új értelemben vett ideológiát, amely közvetlenül kapcsolódik a politikai gyakorlathoz, egy „tudományos ideológiát”, amely tehát a „tudományra” – „a konkrét helyzet konkrét elemzésére” – épül, mint Lenin megfogalmazta, és amely arra ösztönzi a kizsákmányolt tömegeket, hogy ennek a „tudománynak” az eredményeit az uralkodó társadalmi viszonyok gyakorlati átalakítására alkalmazzák.

Azonban, ha jól meggondoljuk, a filozófiának ez a politikai potenciája nem az általában vett filozófia sajátja, hanem különösen a marxista filozófiáé. Tudniillik, ami ebben a vonatkozásban Marx és Engels kivételes erejét adja, az hogy nem elégedtek meg

tudatából való eltávolítását, mint már mondtuk, megváltozott körülmények, nem pedig elméleti levezetések viszik végbe.” Uo. 41., 43. o.

az ideológikus illúzió verbális elutasításával, hanem azt meg is tudták *magyarázni* a maga anyagi létfeltételeiből. Ahhoz, hogy meggyőző legyen, az ideológia kritikája megköveteli, hogy következetesen materialista nézőpontból vigyék végig. Egyedül a történelmi materializmus – azzal, hogy feltárja a társadalmi totalitás különböző rétegeinek valóságos kölcsönviszonyait – képes arra, hogy az ideológikus képzelgéseket a maguk valódi eredetére visszavezesse, hogy helyükre visszategye ezeket és feltárja kialakulásuk és fejlődésük törvényét. Csakis a történelmi materializmus alapvető elméleti elveinek a felfedezése tette lehetővé Marx és Engels számára „A német ideológiá”-ban, hogy bevezesse az ideológiának ezt a termékeny kritikáját, amelyről az imént megállapítottuk, hogy mindig meg kell újulnia.

A történelem ironiája azt eredményezi, hogy maga a marxizmus is, amely pedig az ideológia lehető legradikálisabb kritikája, bizonyos történelmi körülmények között úgy funkcionálhat mint egy misztifikáló ideológia, mint egy alibi, abban a pontos értelemben, amelyben a jelenséget „A német ideológia” feltárja. Ha például egy országban győz a proletárforradalom, és ha a marxista ideológiával (tehát a lenini értelemben, egy felszabadult és valóban felszabadító ideológiával) felfegyverzett párt hagyja magát elszakítani a tömegektől, miután éppen ezek segítségével hatalomra jutott – fennáll a reális veszélye annak, ha erre nem ügyelnek, hogy visszaessenek a spekulatív ideológia misztifikációiba, hogy megfosszák a tömegeket a marxista elmélettől és ideológiától, elkobozzák ezeket egy oligarchikus államapparátus javára és maguk a tömegek ellen fordítsák őket.

Így tehát elvileg mindig lehetséges a spekulatív ideológia marxista kritikáját magára a marxizmusra alkalmazni, amennyiben az spekulatív ideológiává változott. Ha marxista módon akarunk eljárni, nemcsak lehetséges, hanem egyenesen szükséges, hogy a legnagyobb fokú kritikai éberséget tanúsítsuk a marxizmus különböző felhasználásai, különféle társadalmi elsajátításai iránt, azon szerepek iránt, amelyeket játszatnak vele, mint elmélettel és mint ideológiával, a népek életében.

Az „ideologizmus” terminusának, amit az imént kovácsoltunk és javasoltunk, a többi közt az a funkciója, hogy egy ilyen kritikát elindítson. Hogy önmagához hű maradjon, a marxizmusnak mint harci ideológiának őrizkednie kell mindenáron attól, hogy „A német ideológia” értelmében újból „ideológiává” váljon. Pontosabban, a társadalom feltörekvő osztályainak minden eszközzel meg kell akadályozniuk a marxizmusnak ezt a spekulatív és reakciós célokra való eltérítését. Nap mint nap mind jobban ki kell élesíteniük kritikai szemléletüket, mind jobban kifejleszteniük szilárd józan eszüket, azt a védekező reflexüket, amely természetszerűleg arra készíti őket, hogy a szavakon túl, a kijelentéseken túl, még akkor is, ha ezek marxisták, és még inkább, ha nem azok, meglássák partnerük objektív társadalmi gyakorlatát, cselekvését és tetteit.

*

Zárjuk le röviden fejtegetéseinket. Az afrikai filozófus mai felelőssége legalábbis a következő feladatokkal jár:

– először is, van egy kritikai és ideológiai felvilágosító feladata, amelynek lényege az illúziók, a misztifikációk, és azoknak a hazugságokból álló vastag lerakódásoknak a

feloldása és eltávolítása, amelyek az elnyomott afrikai tömegek tudatát elhomályosítják; – másodsor, feladata módszeresen tanulmányozni, elsajátítani, elmélyíteni mindazt az élenjáró eredményt, amit a nemzetközi filozófiai hagyomány kitermelt, egészen és szükségképpen a marxizmusig, az egyetlen elméletig, amely a társadalmainkat sújtó kiszákmányolás mechanizmusainak megértéséhez a szükséges eszközöket ma képes nekünk nyújtani;

– és végezetül, harmadszor, van egy paradoxonnak tűnő feladata: ki kell mennie a filozófiából, szüntelenül át kell hágnia annak határait, és a valósággal egy másfajta elméleti és gyakorlati viszonyt kell fenntartania, oly módon, hogy hozzájárulhasson a meglévő misztifikáció álproblémái által eltakart valódi problémák pozitív megoldásához.

Én a magam részéről eddig főleg az első feladathoz kötődtem, még pedig az etnofilozófia és annak az ideológiai inflációnak a kritikáján keresztül, amelyből végső soron maga az etnofilozófia is származik. E szükséges tisztázódásra irányuló törekvés egyes kritikusainkat felingerelhetette, azokat, akik csodálatosan sürgetik a konkrétéhoz való eljutást, abban a hiszemben, hogy retorikájuk azonos lenne magával a politikával, és akik ezért élesen szembenállnak az általuk furcsa mód „spekulatív-absztrakt”-nak nevezett filozófusokkal. De sajnos a konkrét sokkal bonyolultabb mint gondolják, és ahhoz, hogy azt elérjék, nem elegendő formába önteni a maguk előítéleteit, ill. spontán meggyőződéseit. Soha, de soha nem takaríthatjuk meg magunknak az elméleti erőfeszítést. Az ideologizmus kritikája távolról sem jelent valamiféle tisztán spekulatív eljárást. Ellenkezőleg, éppen annak az absztrakt spekulációnak a kritikáját képezi, amely a valóságos politikai problémákat elhomályosítja azáltal, hogy tisztán retorikus megoldásokat alkalmaz velük kapcsolatban. Ez a kritika magukhoz a dolgokhoz való visszatérést jelenti, a maguk valóságos komplexitásában és értelmében, az egyszerű diszkurzus hamisításainak a meghaladását.

De ez a szükséges és kikerülhetetlen kritika nem képezheti a mai Afrikában a filozófiai reflexió egészét. Először is, mint kritikának, szüksége van arra, hogy ellássa magát bizonyos elméleti eszközökkel, amelyeket mindenekelőtt a meglévő filozófiai hagyományból meríthet. Továbbá, a nemzetközi – és adott esetben, nemzeti – filozófiai tradíció, bármily gazdag is, csak akkor kap értelmet, ha maga az afrikai társadalom elsajátítja, gazdagítja és továbbfejleszti azt, mindabban, ami a legjava. Azzal az ürüggyel, hogy mi *afrikai* filozófusok vagyunk, semmi okunk nincs rá, hogy azon munkálkodjunk aktívan, hogy *rossz* filozófusok legyünk. Az afrikai filozófia nem fejlődhet ki a nem-afrikai filozófiai hagyományok vívmányain és szellemi színvonalán *innen* maradva. Csak akkor lesz valóban önmaga, ha pozitív módon reagál a történelem kihívására, ha elsajátítja, és lehetőség szerint meghaladja az Afrika aktuális problémáira való alkalmazásukban az exogén elméleti hagyományok legtermékenyebb tanításait, éppúgy mint az afrikai szellemi tradíciókét.

Végezetül, hogy teljesen meggyőzzük azokat a szkeptikusokat, akiket a környezet retorikája megtéveszt, kívánatosnak tartjuk, hogy azon vagy azokon a területeken, ahol leginkább gyakorolja kritikáját, a filozófus megszerezze a szükséges információt és képzettséget ahhoz, hogy szigorúbb módon újrafogalmazhassa és pozitíven megoldhassa az uralkodó retorika által rosszul feltett valóságos kérdéseket. Így pl. az etnofilozófia kritikája megköveteli, az igazolás érdekében, hogy pozitíven tanulmányozzuk az afrikai szellemi életet, visszahelyezve azt a maga történetébe, társadalmi, gazdasági, politikai viszonyrendszerébe, eltérő tendenciáiba, ellentmondásaiba, fejlődésébe, forma-

változáiba. Egy ilyen tanulmány már nem filozófiai jellegű, hanem szociológiai vagy antropológiai relevanciájú. Az a szociológus, aki megfelelő filozófiai képzettséggel rendelkezik és ismeri az etnofilozófia zsákutcáit, vagy az a filozófus, aki szociológus lett, és hű maradt eredeti diszciplínájának jellemző következetességi követelményéhez – nem elégedhet többé meg az etnofilozófia sietős leegyszerűsítéseivel és nem hagyhatja magát vezérelni feltáró munkájában az uralkodó empirikus és technokratikus ideológia által.

Ugyanezt mondhatom el a nyelvészé, történészé lett filozófusról, arról, aki szakemberévé vált az ún. „Afrika-kutatás” ilyen vagy olyan ágának. Elvben, természetesen, és a dolgot idealizálva, bármely szaktudomány, ideértve a matematikát, a fizikát vagy az informatikát, eljátszhatja ennek a filozófiai kritikával szembeni pozitív ellensúlynak a szerepét. De a mai tudományos viszonyok, amelyeket nálunk, az ún. humán tudományok mindegyikében az az invázió jellemez, ami az „afrikanizmus”-nak nevezett partikularizmus felől jön – mást mondatnak velem. A joggal „afrikai kivételességnek”²³ nevezett elképzelések pusztításai; azoknak az értelmezési modelleknek az elszaporodása, amelyek célja az ún. *afrikai differenciának*, ennek a képzeletbeli, de sohasem megragadott realitásnak a körülírása; röviden, egyfelől, az a sajátos funkció, amelyet a társadalomtudományok teljesítenek, mint minden ideológiai képzelésnek a kitüntetett jelentkezési helye és hordozója a tudás területén, és másfelől ezen tudományok jelentősége a társadalmi osztályok és átalakulásuk módozatainak meghatározása, a mozgásban levő erők és a társadalomban konfliktusba lépő érdekek elemzése szempontjából – mindez arra a következtetésre int, hogy ma elsősorban ebben a szektorban tudja az afrikai filozófus a legnagyobb szolgálatot tenni, azzal, hogy pozitív képzettségre tesz szert, vagy legalábbis a lehető legszélesebb és legpontosabb tájékozottságra az adott szaktudományi területen.

Befejezésül, az afrikai filozófus – mint ember az emberek között, mint értelmiségi mások között, aki egy meghatározott társadalmi osztályhoz tartozik – szükségképpen állást foglal, akár akarja, akár nem, a nyílt vagy burkolt politikai harcok mezején. Ahelyett, hogy a politika Jourdain uramja lenne, aki tudtán kívül beszél az érdekek és érdekkonfliktusok köznapi prózáját – jobban jár, ha saját maga tudatába jut osztályhovatartozásának és azoknak a politikai választásoknak, amelyekre helyzete hajlamossá teszi. És mindenekelőtt, jobb néki – ha már egyszer tudatában került eme hajlamoknak –, hogy maga diszponáljon felettük szabadon, kihasználva a tudatos ember számára mindig nyitva álló lehetőséget, hogy osztályszökevénné váljon és valóban rálépjen a dolgozó osztályok kollektív felszabadításának és emancipációjának útjára.

Ne essünk tévedésbe: minden afrikai filozófus nem fog erre az útra térni; semmiféle automatizmus, semmiféle mechanikus szükségszerűség nem ösztönzi őt erre. Csupán kíváncsi a mi népeink jövője szempontjából, hogy minél több filozófus, és általánosabban, minél több értelmiségi és tudományos kutató erre az útra lépjen, térjen *valóban* át proletár pozíciókra, és helyezze ily módon, közvetlenül vagy közvetve, a maga tudását a nép szolgálatába. Ezt könnyű mondani, de nehezebb megtenni. Részt venni a mozgalomban nemcsak meggyőződésen vagy politikai bátorságon múlik, hanem nagyon sokszor egyszerű időkérdés. Meg kell találni a szükséges időt ahhoz, hogy részt vegyünk különböző (politikai, szakszervezeti, szakmai stb.) gyűléseken, amelyek néha feleslegesen hosszadalmasak, tudni kell türelmesen meghallgatni, adott esetben, ragyogó hozzászólá-

²³ Vö. Yves Benot: *Indépendances africaines: idéologies et réalités*. T. 1, 2. Maspero, Párizs.

sokat, amelyek éppenséggel elmennek a probléma mellett, időt kell találni ahhoz, hogy saját magunk, a körülményektől függően nyugodtan vagy éppenséggel szenvedélyesen eldadogjunk olyan dolgokat, amelyek maguktól értetődnek látszanak, és mégsem evidensek mindenkinek, és amelyek egyébként a gyakorlatban hamisnak is bizonyulhatnak, el kell fogadni a politikai munkának nemcsak a törvényeit, hanem a néha kétségbeejtően lassú ritmusát is. A mozgalomban részt vevő értelmiséginek mindig bizonyos nehézséget fog okozni, a mindennapi kis szolgálak szintjén, hogy összeegyeztesse a maga tudományos szenvedélyét politikai szenvedélyével, mihelyt túljut első buzgalmán és át kell váltania a gyakorlati, pontos és körülírt feladatok sorozatára, ami éppenséggel a mércéje elkötelezettsége komolyságának. Sajnos, ez sokszor nem más egy banális *időbeosztási* kérdésnél. De a lényeg az, hogy meg kell kísérelnünk nap mint nap a lehető legteljesebben rendelkezésre állni, lehetőségeink teljes mértékében odaadni magunkat a nép ügyének azokon a különböző frontokon, amelyeken úgy érezzük, hogy kevésbé vagyunk felkészületlenek.

(Fordította Sipos János)

KONFERENCIA*

MIK AZOK A NYITOTT FOGALMAK?

WOLFGANG GRASSL (GRAZ)

A nyelvanalitikus filozófia közhelye, hogy a mesterséges nyelvek fogalmai általában pontosak és alkalmazásuk egyértelmű, miközben természetes nyelveink fogalmai csaknem mindig elmosódottak bizonyulnak, s emiatt könnyen vezetnek ellentmondásos használatra. Ebben az általános megfogalmazásban ez a megállapítás mindazonáltal nemcsak meglehetősen triviális, hanem minden jel szerint még hamis is. Nemcsak azt mulasztja el, hogy az eltérő típusú fogalmak viszonylagos elmosódottságait egymástól megkülönböztesse, hanem ezen kívül még arra is – jogosulatlan – kísérletet tesz, hogy a nyelvi problémát ismeretelméleti alapra helyezze: ám nagymértékben problematikus az analitikus és az empirikus tudományok között vélt *ismeretelméleti* dichotómiát úgy értelmezni, miszerint az annak a különbségtételnek felel meg, melyet nyelvi síkon egyfelől a logika és matematika pontos és zárt fogalmai, másfelől a tapasztalati tudományok és mindennapi nyelvünk elmosódott és nyitott fogalmai között tesznek. Az ilyen megfelelőes föltételezése azonban nem egy nyelvanalitikus filozófus számára csábító eszmének tűnt. A problematika ott nyer különösen éles kifejezést, ahol megpróbálnak a nyelv nyitottságának és elmosódottságának tényéből valamiféle ismeretelméleti szkepticizmus számára érveket levezetni. Úgy látszik, hogy Friedrich Waismann, aki elsőként vezette be a filozófiai terminológiába a „nyitott/zárt fogalmak” fogalompárt, a filozófiai érvelés síkjai fölcserélésének ezen hibáját követte el.

„Verifiability” című tanulmányában Waismann a fenomenalista program kudarcát vizsgálja, annak a programnak a kudarcát tehát, mely szerint az anyagi tárgyokról szóló kijelentések érzéki adatokról szóló kijelentésekké fordíthatók le. Az ilyen kísérletek kudarcának okát a tapasztalati fogalmak nyitottságában vagy „porózusságában” látja. Úgy tűnik például, hogy az arany fogalmát a színeképelemzés jellegzetes vonalai abszolút precizitással meghatározzák. Ám ha fölfedeznének egy szubsztanciát, amely úgy nézne ki mint az arany, és minden fizikai és kémiai tulajdonsága tekintetében az aranyra hasonlítana, színeképeben azonban ismeretlen sugarakat mutatna, vajon még mindig aranynak tartanánk ezt a szubsztanciát? Ilyen esetek a valóságban ugyan alig fordulnak elő; a tény azonban, hogy előfordulhatnak, Waismann számára elegendő annak állításához, hogy előre nem látható helyzetek bekövetkeztét sohasem zárhatjuk ki teljesen. Egyetlen

*A *Magyar Filozófiai Szemle* 1980/5-ös számában adott előzetes híradásnak megfelelően, megkezdjük a múlt év októberében Budapesten rendezett osztrák–magyar filozófiatörténeti szimpozium néhány referátumának közlését. Peter M. Simons referátumát – technikai okokból – nem jelen, hanem ezévi második vagy harmadik számunkban hozzuk.

tapasztalati fogalom sincs minden irányban úgy elhatárolva, hogy a priori bizonyossággal kizárhatók olyan jövőbeni szituációk fölléptét, amelyek szükségessé tennék a fogalom alkalmazási feltételeinek megváltoztatását. Mivel az ilyen fogalmak mindig csak bizonyos irányokban határoltak, tapasztalati kijelentések végérvényes verifikációjáról sem beszélhetünk: nem láthatjuk előre mindazon lehetséges körülményeket, melyek között a vonatkozó kijelentések igazak vagy hamisak volnának.¹

Waismann ugyanakkor különbséget tesz a fogalmak nyitottsága és pusztá elmosódottsága között. Az elmosódott fogalom (mint például „tömeg” vagy „rózsaszín”) alkalmazása ténylegesen olyan, hogy jelentését bizonytalannak kell mondanunk. Kétely merülhet föl annak tekintetében, hogy a vonatkozó fogalom valamely meghatározott tárgyra alkalmazható-e avagy sem. A nyitott fogalom alkalmazása ezzel szemben *de facto* ugyan ellentmondásmentes lehet, abban az értelemben azonban nem-kimerítő, hogy nem lehetséges a kétely beszivárgását minden irányból kizárni. A fogalmak nyitottsága tehát elmosódottságuk *lehetőségét* jelenti: soha sem zárhatjuk ki olyan esetek fölmerülésének lehetőségét, amelyek ezen fogalmak alkalmazhatóságát megkérdőjelezzik. És míg kifejezéseink elmosódottsága pontosabb szemantikai szabályok segítségével elvben kiküszöbölhető, a fogalmak nyitottsága esetében ez nem lehetséges: „A porózus és nyitott fogalmak definíciói mindig korrigálhatók és kiegészíthetők.”²

Waismann tehát két dolgot állít: (1) A logika és a matematika fogalmai általában zártak, vagyis megadhatók azok a precíz szemantikai szabályok, amelyek ezeket a fogalmakat tökéletesen körülhatárolják. (2) A legtöbb – ha nem is mindegyik – tapasztalati fogalmat az jellemzi, hogy nyitott, s nem definiálható egzakt módon. Azt kell azonban mondanunk, hogy ebben a kategorikus formában a fenti két állítás egyike sem látszik fönntarthatónak. Az itt következő fejtegetések azt kívánják megmutatni, hogy egyrészt az analitikus tudományok nem minden fogalma zárt, másrészt azonban kevesebb kifejezés nyitott, mint azt Waismann megjegyzései alapján gondolhatnánk.

Wittgenstein hangsúlyozta, hogy azok a tárgyak, amelyekhez egyváltozós predikátum rendelhető, általában nem rendelkeznek közös tulajdonságokkal, hanem közöttük csupán bizonyos hasonlóságok állnak fenn, melyeket ő „családi hasonlóságoknak” nevezett.³ Azon képződmények között is, melyeket számoknak nevezünk, csupán úgymond családi hasonlóságok állnak fenn, mert nem tudunk olyan tulajdonságokra mutatni, amelyekkel minden szám rendelkezne, s amelyek így a számok közös lényegét fejeznék ki. *Bevezetés a matematikai gondolkodásba* című tanulmányában Waismann Wittgenstein eszméjéhez kapcsolódik, s megjegyzi, hogy a számok egyes fajtái egymással sokféle módon rokonságban vannak, anélkül, hogy olyan közös tulajdonsággal rendelkeznenek, mely a „szám” fogalmának alkalmazásának elégséges feltétele lehetne. Bármily követelményeket támasztunk is valamely számrendszerrel szemben, sohasem lehetünk bizonyosak afelől, hogy a szám fogalmát pontosan definiáltuk, hiszen mindig fönnnáll annak lehetősége, hogy olyan új számfajták kerülnek bevezetésre, amelyek ezeket a követelményeket megsértik, ugyanakkor azonban hasonlítanak ahhoz, amit eddig számnak neveztünk. A számfogalom így

¹ Ld. F. Waismann, „Verifiability.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, Suppl. Vol. 19 (1945), 121. skk. o.

² Uo., 123. o.

³ Ld. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Oxford: Blackwell, 1953), 67. skk. par.

nagyon is nyitott fogalomnak bizonyul, s ugyanez áll az olyan kifejezésekre, mint „tétel”, „bizonyítás”, „pont” és „egyenes”, amelyek ugyancsak olyan fogalomcsaládokra utalnak, amelyek egy vagy több tulajdonság megadásával nem határolhatók élesen körül.⁴ A „bizonyítás” fogalma nemcsak a mindennapi nyelvhasználatban alkalmas olyan *eltérő* műveletek vagy műveleti eredmények megjelölésére, mint egyfelől: „logikai következtetés”, és másfelől: „példákkal alátámasztott állítás”. A bizonyítások struktúrájával szembeni követelmények a matematikában is a mindenkori metamatematikai állásponttól függenek. Így ez a fogalom az intuicionista iskola számára, mely a nem-konstruktív bizonyításokat száműzni kívánja a matematikából, más jelentéssel bír, mint a formalista és a logicista iskola számára. Mivel önkényes megállapodásokkal-megkötésekkel a fogalom alkalmazási feltételei megváltoztathatók, nyitott fogalomról kell beszélnünk, ahol is az analitikus diszciplínákban „nyitottságon” a fogalom alkalmazási tartományának új használati szabályok bevezetése általi megváltoztathatósága értendő.

Élesen körülhatároltnak csupán az olyan fogalmak tekinthetők, mint „racionális szám”, „komplex szám”, „transzfinit szám” stb., amelyek valamennyien kalkulus által meghatározottak. A matematikai fogalmak tehát csak valamely kalkuluson belül zártak. Ezen fogalmak jelentését a rendszer axiómái impliciten meghatározzák. A kalkulustól függetlenül azonban ezek a fogalmak nyitottak. A pont fogalma, mondjuk, valamely axiomatikus rendszeren – pl. a projektív geometrián – belül elegendő pontossággal meghatározott. A metrikus vagy az affin geometriában ugyanakkor, vagy a topológiában, a fogalom jelentése egészen más is lehet. Mivel azonban az axiomatikus rendszerek deduktív struktúrája tisztán szintaktikai természetű, a rendszer axiómáiba foglalt alapfogalmak nyitottsága átörökíthető ezen rendszer tételeire. Így Euklidész meghatározása a pontról, melynek értelmében az „valami, aminek nincsenek részei”, régtől fogva filozófiai viták tárgya, mivel például a fájdalomnak sincsenek részei. S úgy látszik, hogy a pont fogalma még az euklideszi axiómarendszeren belül sem minden irányban világosan elhatárolt fogalom.

Analóg állításokat tehetünk a logika fogalmaival kapcsolatban. Ismeretes, hogy a „vagy”, „nem” és „ha” mindennapi kifejezések elmosódtak, s csak valamely kijelentéslogikai kalkulus keretein belül vesztik el sokértelműségüket. Mivel azonban a logikai operátorok igazságérték-eloszlások útján történő definíciója az igazság és hamisság fogalmán nyugszik, s csak akkor rendelkezhet pontos jelentéssel, ha a behelyettesítési értéként szolgáló szavak maguk is pontosak, kérdésesnek látszik, hogy a kijelentéslogikai operátorok zárt fogalmaknak tekinthetők-e.⁵ Egyes logikusok odáig mennek, hogy tudatosan pontatlan fogalmakat használnak. Így például David Lewis a kontraktfaktuális föltételes mondat fogalmát a lehetséges világok közötti hasonlóság elismerten elmosódtott fogalma által határozza meg. A többértékű logikai rendszerek különböző modelljei, *csakúgy mint* egyes logikusok arra irányuló kísérlete, hogy a mindennapi nyelv kétértelműségét „fuzzy logics” konstrukciója segítségével közelítsék meg, ahhoz a kérdés-

⁴Ld. Waismann, *Einführung in das mathematische Denken*. Die Begriffsbildung der modernen Mathematik. Wien: Gerold, 1936. 210. skk. o.

⁵Vö. ezzel Russell, „Vagueness,” *Australasian Journal of Psychology and Philosophy* 1 (1923), 87. skk. o., továbbá P. F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (London: Methuen, 1952), 78–93. o.

hez vezettek, hogy vajon a logika arra irányuló igénye, hogy fogalmait a zárt fogalmak kritériumait kielégítő módon vezesse be, egyáltalán teljesíthető-e.⁶ Ezzel egyáltalán nincs igazolva, hogy az analitikus tudományokban csak nyitott fogalmak léteznek. Megmutatkozott azonban, hogy Waismann ama állítása, mely szerint a logika és a matematika fogalmi általában zártak, ebben az általánosságban nem tartható fent.

Waismann második tétele is revízióra szorulónak látszik: a tapasztalati elméletek egy sor olyan fogalmat tartalmaznak, amelyekre vonatkozóan nagyon is lehetséges az ezen fogalmak alkalmazási tartományát körülhatároló szemantikai szabályok megadása. Legalább négy osztálya adható meg olyan empirikus fogalmaknak, amelyekkel kapcsolatban – különböző mértékig – zártaságról beszélhetünk:

(1) Denotáció nélküli kifejezések: A mitológiai lényekkel kapcsolatos semmilyen tapasztalat nem változtatná meg a kentaurokról vagy nimfákról alkotott fogalmainkat. Jóllehet az ilyen lények leírásai történetileg változnak, ez a változás nem a mitológiai fogalmak nyitottságára mutat; ezek, ellenkezőleg, alkalmazási tartományukban a jövőbeni tapasztalattal szemben körülhatároltak.

(2) Metrikus kifejezések: Az olyan metrikus kifejezések, mint „10 méter hosszú”, „10 kp/cm² nyomást gyakorol” vagy „ $\lambda = 7 \cdot 10^{-5}$ cm hullámhosszúságú”, zárt fogalom jellegével bírnak. A metrikus predikátumokat tartalmazó kijelentések ugyan pontosabbá válhatnak jobb mérőeszközök bevezetése révén, valamely meghatározott metrikus predikátum denotációs osztálya azonban minden egyes esetben pontosan meghatározott, ha nem is ismert a predikátumot kielégítő tárgyak halmazának minden eleme. A metrikus predikátumok azonban nem csupán zártak, hanem az is kérdéses, hogy vajon értelmes-e azokat elmosódottnak neveznünk. Jóllehet tartalmazza a precizizálás lehetőségét, soha nincs kétségünk afelől, hogy vajon meghatározott metrikus predikátum az adott tényállásra alkalmazható-e avagy sem.

(3) Általános predikátumkifejezések: Az olyan tudományos predikátumok, mint „piros”, „x helyen található”, „sugárzást bocsát ki” stb. zártak abban az értelemben, hogy nem vonatkoznak olyan tárgyakra, melyek bizonyos tulajdonságaival kapcsolatban föltehető a kérdés, hogy a fogalmak rájuk alkalmazhatóak-e avagy sem. Az ilyen fogalmak természetesen elmosódottak lehetnek. Annak folytán azonban, hogy bizonyos tárgyakra nem vonatkoznak, kizárt velük kapcsolatban az a lehetőség, hogy jövőbeni tapasztalat megváltoztathatná alkalmazási tartományukat.

(4) Első fokú viszonykifejezések: Az olyan viszonyfogalmak, mint „idősebb mint”, „nagyobb mint” stb. zártak bizonyulnak, mivel nem tárgyak, amelyek tulajdonságokkal rendelkezhetnének, vagy más tárgyakkal konkrét relációban állhatnának. Az a kifejezés viszont, hogy „régebbi hegységalakulat mint” nyitott volna, mivel a hegységalakulat esetében nyitott fogalommal lehet dolgunk. A rendezési relációk tehát ehhez az osztályhoz tartoznak, míg a részleges rendezési relációk nem, mivel nyitott fogalmakat tartalmazhatnak. Ez világossá válik, ha meggondoljuk, hogy a „nagyobb mint” kifejezés a pozitív számok tartományát oly módon rendezi, hogy minden szám helye pontosan meghatározott, miközben a „páros szám, amely nagyobb mint” ezt a tartományt nem rendezi.

⁶Ld. ehhez S. Haack, *Philosophy of Logics* (Cambridge: Cambridge Univ. Press. 1978), 34. sk. o., 162–169. o.

Nem minden fogalomról, amely ezen négy osztály valamelyikébe tartozik, mondhatjuk mindazonáltal el, hogy ezek valóban zárt fogalmak. Miközben az 1-es, denotációnélküli kifejezések osztálya nem tartalmaz kivételeket, a 2-es osztály elképzelhetőleg, a 3-as pedig bizonyosan mutat kivételeket is. Ahhoz azonban, hogy Waismann kijelentését korlátozzuk, már az is elegendő, ha empirikus fogalmak zártságának *lehetőségét* felmutatjuk.

Voltaképpen csak a nem-üres denotációjú osztályfogalmakról mondhatjuk el – tehát az olyan fogalmakról, mint „fa”, „élőlény”, „elektron” stb. –, hogy azok a szó tulajdonképpeni értelmében nyitottnak látszanak. Mindig fennáll annak lehetősége, hogy fölfedezzenek egy szubsztanciát, amely úgy viselkedik, mint az arany, ugyanolyan súlyú és sűrűségű, azonos olvadáspontú, ám világoszöld színű. A számbajóvó kísérletek elvégzése után mindazonáltal valószínűleg mégis hajlamosak volnánk azt mondani, hogy itt az eltérő szín dacára – melyet más tényezőkkel magyaráznánk – aranyról van szó. Az olyan szubsztanciát viszont, mely színekében az arany színekétől eltérő vonalakat mutatna, a kémikusok aligha volnának hajlandók aranynak nevezni. Bizonyos hasonlóságok dacára minden egyes elem egy csakis reá jellemző színeképet ad, úgy hogy ebből a fényforrás által fénysugárzásra gerjesztett elemre egyértelműen következtethetünk. A jellegzetes spektrumvonalak tehát nemcsak szükséges, de elégséges feltételét is jelentik az „arany” fogalom alkalmazásának. Waismann kérdése, mely szerint az a lehetőség, hogy valamely szubsztancia, amely úgy néz ki és úgy reagál mint az arany, ugyanakkor ismeretlen színeképet mutat: vajon nem az „arany” fogalmának precíz meghatározása lehetetlen voltát mutatja-e, tagadólag válaszolandó meg. Waismann egy kifejezést alkalmazva, a tudományos nyelvet úgy képzelhetjük el magunknak, mint amely rétegekre tagolódik, ahol az egyes rétegek azon kijelentéseket fogják át, amelyek között világos logikai relációk állnak fönt.⁷ Annak a kijelentésnek, mely a vegyi elem által kibocsátott spektrumvonalakról szól, ezek szerint más nyelvréteghez kellene tartoznia, mint az elem színéről, súlyáról vagy más tulajdonságairól szóló kijelentéseknek. Miközben a kérdéses fogalom az utóbbi tényező vonatkozásában nyitott lehet, az individualizáló tulajdonság figyelembevétele által zárttá lesz. Egyébként is: a kémiai elemek spektrálvonalairól szóló kijelentések episztemikus súlyát általában nagyobbak tartjuk, mint az alacsonyabb nyelvrétegekhez tartozó kijelentéseket.

Ám nem minden osztályfogalom rendelkezik a zártság lehetőségével. Miközben módunkban áll az „arany”, „víz”, „oroszlán” és „elektron” fogalmakat elégséges feltételek megadásával pontosan meghatározni, a „fa”, „nyelv” és „társadalom” fogalmak éles körülhatárolása nem lehetséges. A fogalmak ezen két csoportjának jellemzésekor hasznosnak látszik arra a megkülönböztetésre visszanyúlnunk, melyet Locke reális és nominális lényegekre vonatkozásában tett.⁸ Az arany nominális lényege ezek szerint összetett elvont eszme volna, melyet az „arany” névvel jelölünk, és sárga, fénylő, alakítható, olvasható fémmel kapcsolunk össze. A második csoportba tartozó fogalmak nominális lényege – például a „fa” fogalmáé – törzssel és lombos ágazatú koronával rendelkező növényi alakzat volna. Nyomban föltűnik, hogy ez az ideiglenes fogalom meghatározás jóval elmosódottabb, mint az „arany” meghatározása, s a vonatkozó csoport más reprezentatív

⁷ Vö. ezzel Waismann, „Verifiability,” 131. sk. o.

⁸ Ld. ehhez Locke, *Értekezés az emberi értelemről*, III. könyv 3., 6. és 10. fejezet, IV. könyv 6. és 12. fejezet. Vö. még J. L. Mackie, *Problems from Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1976), 3. fejezet.

fogalmainak esetében – „nyelv” és „társadalom” – a probléma még akutabbá válik. Aligha lehetséges olyan ismertető jegyeket megadnunk, amelyek biztos elválasztással szolgálnak fák és bokrok, irodalmi vagy nemzeti nyelvek és dialektusaik ill. különböző társadalmi rétegek által beszélt változataik között, vagy társadalmak és egyének önkéntes egyesülései között. Az arany esetében a megfigyelhető jellegzetességek az arany reális lényege, atomi szerkezete, az aranyatomok elemi részecskékből fölépülő specifikus konfigurációja alapján adódnak. Az „arany”, „víz”, „oroszlán” és „elektron” fogalmak természetes fajtákat jelölnek: reális lényegnek jelölnek, még akkor is, ha azt nem lehetséges minden esetben a meglévő módszerekkel és eszközökkel meghatározni. Az olyan fogalmak, mint „fa”, „nyelv” és „társadalom”, ezzel szemben nominális lényegeket jelölnek, hiszen alapjukul nem szolgálnak a valóság olyan struktúrái, amelyekből a tárgyak megfigyelhető tulajdonságai természettörvényi szükségszerűséggel adódnak, és amelyek ezáltal a referenciaosztályok pontos körülhatárolására szolgálhatnak.

Amint azt mindenekelőtt Kripke hangsúlyozta, a vonatkozó két csoport azonban azon mód által is különbözik egymástól, *ahogyan* fogalmaik a mindenkori tárgyakat jelölik.⁹ Az arany esetében valamely meghatározott anyagfajtát képzelünk el magunknak, megnevezzük, majd megkíséreljük földérinteni, milyen tulajdonságokat mutatnak az így jelölt tárgyak. A fogalom referenciája független azon tulajdonságoktól, melyeket jelentése szempontjából konstitutívnak tartunk, és amelyek nominális lényegét képezik. A „fa” fogalmát viszont úgy alkalmazzuk, hogy bizonyos leírást adunk meg, és mindazt, amely ezen leírásnak megfelel, a mondott fogalommal jelölünk. A fogalom jelentése annyiban határozza meg referenciáját, hogy valami pontosan akkor lesz a fogalom referenciaosztályának eleme, ha rendelkezik azokkal a jellemzőkkel, amelyek jelentését képezik. Ezek a jellemzők azonban a fák, nyelvek és társadalmak esetében soha nem elegendőek ahhoz, hogy a fogalmak referenciaosztályát pontosan körülhatárolják. Ezen csoport fogalmai nyitottak, és ki vannak téve azoknak az – alkalmazási tartományukra vonatkozó – kérdéseknek, melyeket Waismann megfogalmazott.

Megmutatkozott, hogy a nem-üres denotációjú osztályfogalmaknak csak egy része nyitott, s hogy ezek azok, amelyek nem *természetes* fajtákat jelölnek. Ezekben az esetekben – ahogyan Wittgenstein mondja – a lényeg „a grammatika mondja ki”.¹⁰ Azon fogalmak viszont, amelyek természetes fajtákat jelölnek, zárt fogalmakként értelmezendők. Az individualizáló tulajdonságokra való vonatkoztatás az ilyen fogalmak alkalmazási tartományát pontosan meghatározza. Még akkor is, ha valamely szubsztancia nem fénylik vagy akár világoszöld, mindaddig aranyról van szó, amíg ez a szubsztancia az aranyra jellemző vonalspektrumot mutatja, mely a maga részéről az elem atomi struktúrájából, reális lényegéből adódik. Minden egyéb fogalom, mely az arany fenomenális leírásában alkalmazásra kerül, más nyelvsíkhöz tartozik, és nem határozza meg, hogy az adott szubsztancia esetében aranyról van-e szó.

Ezt az álláspontot oly módon lehetne félreérteni, hogy a természetes fajtákról szóló kijelentéseket analitikus kijelentéseként értelmezzük. Két olyan körülményre is rámutathatunk azonban, amely folytán az „az arany rendszáma 79” vagy az „a víz H₂O” mondat

⁹ Ld. S. Kripke, „Naming and Necessity,” a D. Davidson és G. Harman által szerkesztett *Semantics of Natural Language* c. kötetben (2. kiad., Dordrecht: Reidel, 1972), 314–322. o.

¹⁰ Wittgenstein, jelzett mű, 371. par.

nem analitikus jellegű: (1) bebizonyosodhat, hogy az ilyen mondat hamis, mivel a mindenkori vegyi szerkezet meghatározása valamely kémiai elmélet helyességétől függ; ebben az értelemben a lényegre vonatkozó kijelentések is falszifikálhatók. (2) Hogy az arany valamely meghatározott vonalspektrummal és meghatározott rendszámmal rendelkezik, s hogy a víz a H_2O szerkezettel rendelkezik, világról szóló fölfedezés, nem pedig definitív megállapítás. Ez azt jelenti, hogy a tudósok néha szükségszerű igazságokat is fölfedeznek. Ha az arannyal kapcsolatos föltételezéseink helytállóak – azaz ha az alapulvett kémiai elmélet igaz –, akkor az arany szükségszerűen bír a 79-es rendszámmal. Ez a szükségszerűség azonban nem analitikus jellegű – hiszen az arany nem *per definitionem* rendelkezik a 79-es rendszámmal –, hanem az alaposan igazolt empirikus elmélet szükségszerűsége.¹¹

Annak oka, hogy Waismann számára lehetetlen volt valamely vegyi elem meghatározott vonalspektrumát mint a mindenkori fogalom alkalmazásának elégséges föltételét elismerni, abban keresendő, hogy a hagyományos empirista jelentéselmélettől nem tudott megszabadulni. Ezen fölfogás értelmében valamely kifejezés jelentése ama tárgyak jellegzetes tulajdonságainak konjunkciója által adódik, amelyekre a kifejezés alkalmazható. Normális körülmények között az „arany” kifejezést olyan dolgokra alkalmazzuk, amelyek mindazokkal a jellegzetességekkel rendelkeznek, amelyeket a fogalom jelentése számára konstitutívnek tartunk, amelyek tehát fénylenek, sárgásak, specifikus olvadásponttal rendelkeznek stb. Fölvethető persze a kérdés, hogy vajon valamely meghatározott tárgyat, mely ezen jellegzetességek valamelyikével nem bír, még mindig aranynak neveznénk-e. Másrészt fölmerül a kérdés, hogy vajon egy fekete öszvér, amelyre fehér csikokat festettek, nem tekintendő-e zebának, ha egyszer mindazokkal a tulajdonságokkal bír, amelyek a „zebra” fogalom jelentését képezik. Így közvetlen úton eljutunk Waismann elméletéhez az empirikus fogalmak nyitottságáról. Ezen jelentéselmélet elfogadása ugyanakkor a következő nehézséghez vezet: A fogalmak alkalmazására való képességünket ama dolgokkal kapcsolatos ismereteink mértékétől kell függőnek látnunk, amelyekre a fogalmakat alkalmazzunk kellene, és tudásunk minden bizonytalanságának ennek folytán a fogalmak alkalmazásával kapcsolatos bizonytalanságként kell kifejeződnie.¹² Ebből a problémából mármost – Waismann számára is – könnyen adódik az ismeretelméleti szkepticizmus álláspontjának elfogadása. Ez az álláspont azonban már csak azért is megalapozatlan, mivel az ilyen kérdéseknél soha sem a jelenség és valóság megfelelése iránti kételyről, hanem bizonyos fogalmak meghatározott tárgyra való alkalmazhatóságával kapcsolatos lingvisztikai kételyről van szó. Az ismereteink hatékonyságára és megbízhatóságára vonatkozó kérdés a filozófiai gondolkodás más síkjához tartozik, mint a nyelvi kifejezések nyitottságára és elmosódottságára vonatkozó kérdés.

Az eddig mondottak háttére előtt mármost megalapozottnak látszik azt állítani, hogy Waismann tétele, mely szerint a logika és a matematika fogalmai zártak, míg a tapasztalati tudományok fogalmai általában nyitottak, nem tartható fön. Egyrészt a logikai és a matematikai fogalmak bizonyos kontextusokban nagyon is nyitott jellegűek, másrészt számos tapasztalati fogalomról kimutatható azok zártága. A többé vagy kevésbé zárt fogalmak említett négy osztályához azon fogalmak csoportja, amelyek természetes fajtákat

¹¹ Ld. ehhez még H. Putnam, „Is Semantics Possible?”, *Metaphilosophy* 1 (1970), 188. skk. o.

¹² Vö. ezzel S. C. Wheeler, III, „Reference and Vagueness”, *Synthese* 30 (1975), 368. skk. o.

jelölnek, mindenképpen hozzászámítandó. Ezek az eredmények Quine-nak az analitikus és szintetikus kijelentések közötti ismeretelméleti dichotómia föllazítását célzó elképzelései közelébe vezetnek. Az olyan fogalmak, amelyek szokásosan analitikus kijelentésekben fordulnak elő, ugyanolyan könnyen bizonyulhatnak nyitottaknak, mint amilyen könnyen a szintetikus kijelentésekben előforduló fogalmakról kiderülhet, hogy zártak. A nyitott és a zárt fogalmak közötti megkülönböztetés, valamint az analitikus és a szintetikus kijelentések közötti megkülönböztetés így éppenséggel keresztezi egymást. Mindezekelőtt azonban azt kell kiemelnünk, hogy a logikai és a matematikai fogalmak pontosságáról, s ezzel szemben a tapasztalati fogalmak nyitottságáról és pontatlanságáról hirdetett hagyományos fölfogás annak bizonyul, ami: filozófiai mítosznak.

OSZTRÁK ÉS MAGYAR FILOZÓFIA: WITTGENSTEIN ÉS PAULER LOGIKÁJÁRÓL

BARRY SMITH (MANCHESTER)

A német nyelvterület filozófiájában a 19. és a korai 20. század folyamán két fő áramlatot különböztethetünk meg: egyfelől az Észak-Németországra jellemző idealizmust vagy transzcendentalizmust; másfelől az Ausztriára és Dél-Németországra jellemző realizmust vagy objektívizmust. Talán hasznos lesz, ha referátumomat néhány erre az – újabban egyre gyakrabban *osztrák filozófiának*¹ nevezett – áramlatra vonatkozó megjegyzéssel vezetem be. Természetesen túlzás volna azt állítani, hogy léteznék valamiféle egységes gondolatrendszer, amely a Monarchia határain belül született valamennyi gondolkodót Bolzanótól és Wittgensteintől Gödelig és Popperig egyesítené. Lehetséges azonban bizonyos tendenciákra rámutatni, amelyek ezekre a filozófusokra – északi kortársaikkal ellentétben – kisebb vagy nagyobb mértékig kétségkívül jellemzőek.

Így az osztrák filozófusok már említett ontológiai realizmusával kapcsolatban nem fölösleges arra rámutatnunk, hogy a kanti forradalom, egészében véve, nem került elfogadásra a katolikus Ausztriában. Az olyan osztrákokat, mint Bolzano és Meinong, az ontológiai pontosság – hűség – iránti törekvésük tünteti ki, készségük arra, hogy gondolataink tárgyait, úgy ahogy azok jelentkeznek, elfogadják – ahelyett, hogy az ész vagy a nyelv teremtményeiként elvetni kívánnák azokat.

Beszélhetünk a filozófia jellegzetesen osztrák *stílusáról* és *módszeréről*: Ausztria filozófusai arra törekedtek, hogy a filozófiát mint racionális vállalkozást valósítsák meg, modellként gyakran a természettudományokra tekintve, s föltűnően világos és tömör nyelvet alkalmazva. Számos osztrák filozófusra jellemző valamiféle apriorisztikus módszer használata (melynek alapjául a szintetikus *a priori* igazságokba vetett ama hit szolgált, melyet talán Husserl korai tanítványainak írásaiban figyelhetünk meg legjobban). S fölfedezhetjük a metodológiai individualizmus erőteljes vonulatát is, azt a beállítottságot, mely a makro-jelenségeket azon individuális szellemi-lelki tapasztalatok vonatkoztatási rendszerében kívánja megérteni, amelyek alapjukul szolgálnak, vagy velük asszociáltak.²

¹ Ld. pl. R. Haller, *Studien zur Österreichischen Philosophie*, Amsterdam: Rodopi, 1979. Haszonnal tanulmányoztam E. Morscher osztrák filozófiáról szóló írásait is, különösen „Von Bolzano zu Meinong: Zur Geschichte des logischen Realismus” c. dolgozatát, a R. Haller által szerkesztett *Jenseits von Sein und Nichtsein* c. kötetben (Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1972, 69–102. o.), valamint „Brentano and His Place in Austrian Philosophy” c. dolgozatát, a R. Haller és R. M. Chisholm által szerkesztett *Die Philosophie Franz Brentanos* c. kötetben (Amsterdam: Rodopi, 1978, 1–10. o.).

² Ld. pl. F. A. von Hayek, *The Counter-revolution of Science*, Glencoe: Free Press, 1955, I. rész, „Scientism and the Study of Society.” Az osztrák filozófia és az osztrák közgazdaságtan – utóbbinak

Végül rámutathatunk bizonyos jellegzetes *problématípusokra*, amelyekkel az osztrák filozófusok kiváltképpen foglalkoztak. Elsősorban megjegyezhetjük, hogy az osztrákok, az angolszász filozófusokkal együtt, központi szerepet tulajdonítanak a logika és a nyelvkritika problémáinak.

Hogy az eddigiek nem tekinthetők üres jellemzésnek, kiviláglik abból a tényből, hogy a felsorolt vonások közül egy sem, vagy csak nagyon kevés, tűnik föl a birodalmi Németország vezető filozófusainak munkáiban. A legnyilvánvalóbb kivételek – például Stumpf, valamint a korai fenomenológusok – olyannyira Brentano és Husserl hatása alatt álltak, hogy – jelen vizsgálódásunk szempontjából – valóságos *Wahlösterreichereknek*, önkéntes osztrákoknak tekinthetők. Ám szinte paradoxonnak tűnhet, hogy ezek a vonások a 19. és korai 20. század *magyar* filozófusaira sem jellemzőek.³ Ezek a filozófusok, úgy látszik, ihletért nem Ausztriához, hanem Németországhoz fordultak – és érdekes volna megvizsgálni azokat a társadalmi-politikai és vallásos tényezőket, amelyek ezt a vonzódást meghatározzák. Egyetlen jelentős magyar filozófus van, *Pauler Ákos*, aki itt kivételt képez. Pauler munkássága alkotja a jelen referátum fő tárgyát.

Pauler eleinte nem az osztrák filozófiáért lelkesedett. Az 1890-es években, mint egyetemi hallgató, Comte és Spencer pozitivizmusa tette rá a legnagyobb hatást. Majd a Rickert-iskola kantiánizmusához került közel, s Hermann Lotze írásait tanulmányozta igen alaposan – talán Lotze érvényességfilozófiája volt az a csíra, melyből Pauler későbbi dús logika-filozófiai platonizmusa kihajtott. 1902 körül érte azután Paulert a valóban döntő hatás, amikor Bolzano, Meinong és Husserl írásait kezdte olvasni. Miközben Pauler általános filozófiája túlnyomóan kantiánus maradt, logika-filozófiájában már elindult azon a gondolati úton, mely a tiszta logikának mint kizárólag a kijelentések érvényessége közötti viszonyokkal foglalkozó diszciplínának felfogásához vezette, olyan felfogáshoz, mely szerint a tiszta logikának az ego valamiféle mentális aktusaival semmi dolga sincs.⁴

1906-os professzori kinevezése a pozsonyi jogakadémiára Pauler figyelmét egy ideig a logikáról etikai és jogfilozófiai problémákra irányította, és csak 1912-től, amikor a kolozsvári egyetemre hívták meg, került a logika ismét érdeklődésének középpontjába. 1915-re, amikor Pauler budapesti katedrát kapott, már teljességében kidolgozta jellegzetesen osztrák logika-filozófiáját – melybe Arisztotelész gondolatait is tetemes mértékben beépítette. A kanti gondolatokat ebben a stádiumban – hivatalosan – csak annyiban tartotta értékesnek, amennyiben azok az arisztotelészi hagyományt hordozzák; ám Pauler és Wittgenstein eszméinek rövid összehasonlítása során azt fogjuk látni, hogy bizonyos világosan fölismerhető kantiánus elemek Pauler filozófiai beállítottságában élete végéig megmaradtak. Csak a tiszta logikáról szóló elméletében szabadul meg Pauler tökéletesen a kantiánizmus szemléletmódjától.

Hayek a legnagyobb élő képviselője – kapcsolatára, párhuzamaira vonatkozóan ld. a B. Smith és W. Grassl által szerkesztett *Austrian Value Theory* c. kötetet (München: Philosophia Verlag, megjelenés alatt).

³ Kivételt képez a magyar Bolzano-iskola, melyhez pl. Enyvvári Jenő vagy a fiatal Fogarasi Béla tartozott.

⁴ Vö. a logikai pszichologizmus kritikájával Husserl *Logische Untersuchungen*-jének „Prolegomena”-jában. A *Logische Untersuchungen* hatalmas befolyással volt Paulerra, csakúgy mint számos kortársára.

Az 1920-as évekre Paulert kortársai a vezető magyar filozófusnak ismerték el. Ebben az időszakban jelent meg két fő munkája, melyeket németül is kiadtak: a *Grundlage der Philosophie*-t 1925-ben és a *Logik*-ot 1929-ben.⁵ Különösen az utóbbi igen erős Bolzano-asszociációkat ébreszt. A logika tárgyának Pauler a magánvaló igazságok vagy *Wahrheiten* totalitását tekinti. A magánvaló ontológiai státusa különbözik az anyagi világ valóságos tárgyai és eseményei státusától; az igazságok létmódja inkább valami olyasmi, amit Pauler (Lotzét követve) *Gültigkeiten*nek vagy érvényességnek nevez.

Ami érvényességet élvez, az időtlen, megváltoztathatatlan és nem képes arra, hogy más dolgokban változást idézzon elő.⁶ A gondolkodó szubjektumok mindenfajta mentális aktusaitól független, és olyan világban is létezne, amelyben ilyen szubjektumok nem is volnának. Így Pauler *Wahrheit*-jai igen hasonlítanak Bolzano *Satz an sich*-jaira, jóllehet mivel Pauler számára a hamisságoknak nincsen érvényessége, a Pauler-i ontológiában hamis magánvaló mondatok számára nincsen hely. Szinte ez az egyetlen jelentős különbség Pauler és Bolzano logika-felfogása között, és megjegyezhetjük, hogy az igaznak hasonló előnyben részesítése jellemez más osztrák realistákat is, olyanokat, mint Meinong és Marty.

A hamis Pauler számára nem az érvényesség ideális szférájában helyezkedik el, hanem az emberi ítélesek tényleges birodalmában. Minden egyes ténylegesen végrehajtott ítélés közelítést jelent a magánvaló igazságok tartományának egy vagy több kijelentéséhez: a hamis ítéleteket az jellemzi, hogy a közelítés foka maximálisan kicsiny.

Pauler számára – csakúgy, mint a *Tractatus*-ban Wittgenstein számára – a *Wahrheiten* totalitása rendszert alkot. A tiszta logika feladata az, hogy egyfelől ezen rendszer struktúráját vizsgálja, másfelől pedig meghatározza a rendszer és a világ viszonyát. Mielőtt továbbmennénk, idézzük figyelmünkbe Wittgenstein felfogását erről az utóbbi viszonyról, az egyes igazságok és a nekik megfelelő ténybeli helyzetek viszonyáról. Wittgenstein mindenképp különbséget tesz elemi és logikailag összetett kijelentések között. Az elemi kijelentéseket elemi helyzetek *képének* fogja föl abban az értelemben, hogy a helyzetben előforduló minden egyes konstituens egyszerű tárgynak megfelel a vonatkozó (igaz) elemi kijelentés valamely konstituense. A konstituensek két halmaza úgy mond projekciós viszonyban áll egymással, és a „leképezési viszony” (*abbildende Beziehung*) ezen tisztán strukturális leírásában merül ki Wittgensteinnak az elemi kijelentések és helyzetek viszonyára vonatkozó vizsgálódása:

A leképezési viszony a kép elemeinek és a dolgoknak egymáshoz rendeléséből áll. (2.1514)

A probléma nem válik tisztábbá akkor sem, amikor immár logikailag összetett kijelentésekről is szó esik, hiszen Wittgenstein leírása az ilyen kijelentések és a világ közötti viszonyról az elemi kijelentés és a dolog viszonyának leírását előfeltételezi, s ahhoz semmi újat nem tesz. Wittgenstein semmilyen jelzést nem ad nekünk sem az egyszerű tárgyak

⁵ Mindkettő a de Gruyter kiadásában, ahol 1936-ban egy emlékkönyv, *Gedenkschrift für Ákos von Pauler* is megjelent, Prohászka L. szerkesztésében. Az emlékkönyv néhány különösen érdekes tanulmánya: Nagy, J. H., „Der Platonismus Paulers”, 107–116. o., Somogyi, J., „Die Idee der Wahrheit in der Philosophie Paulers”, 142–150. o., és Bencsik, B., „Die Ideologie Paulers”, 151–166. o. – Paulertől németül megjelent még az *Aristoteles* c. munka (Paderborn: Schöningh, 1933.)

⁶ Vö. Meinong *Bestehen*-fogalmával.

természetét illetően, sem pedig az elemi kijelentések ezeknek megfelelő alkotórészeit illetően.⁷

Ilyen vagy ehhez hasonló – a kijelentések és ténybeli helyzetek viszonyára vonatkozó – képletméletek Bolzanótól a *Logische Untersuchungen* Husserljáig egy sor osztrák filozófus írásaiban megtalálhatók. Az igazság korrespondencia-elméletéhez való ragaszkodás az osztrákok antikantianizmusának éppenséggel egyik legfontosabb jellegzetessége. Wittgenstein képletméletének csaknem pontos mását találjuk Pauler logikájában is – olyan egybeesés ez, melyet csak az a körülmény tesz érthetővé, hogy az osztrák gondolkodás örökségéből e két filozófus egyaránt részesült (hiszen Wittgenstein például Meinong eszméit szívta fel magába tanára, Bertrand Russell közvetítésén keresztül). Pauler azonban tovább megy Wittgensteinnél, amennyiben kísérletet tesz arra, hogy valamilyen pozitív – azaz nem pusztán strukturális – leírását adja a kérdéses viszonyoknak. A „logizma” kifejezést vezeti be a kijelentések vagy *Wahrheiten* általa elképzelt végső alkotó elemeinek jelölésére. Pauler logizmája: a logika diszciplinájának atomja, egészen hasonlatosan ahhoz, ahogyan a fonéma a fonológia elismert atomjává lett. A logizma, mondja Pauler, a logikai tartalom elemi mozzanata, melyből a *Wahrheit* fölépül. Bolzano-hívők itt örömmel fedezhetik fel a Bolzano-i magánvaló képzet, *Vorstellung an sich* közeli variánsát. Az igaz kijelentést alkotó *logizmak* a világ *dolgaival* speciális viszonyban állnak, ezt a viszonyt Pauler explicite *tükrözési viszonyoknak* mondja – ahol is a „dolog” eléggé tág értelemben szerepel ahhoz, hogy tárgyakra, tulajdonságokra és viszonyokra, konkrét különösökre és általános létezőkre egyaránt vonatkozzon.

Idáig ez csupa Wittgenstein. Hol lép akkor Pauler tovább a *Tractatus*-on? Mi érdemlegeset találhatunk a leképezés viszonyáról adott leírásában? Ezen kérdés megválaszolásához szükséges néhány szót mondanunk a logika ama klasszikus elméletéről, mellyel szemben Pauler, mint őelőtte Bolzano is, föllázadt, de amelyből mindketten ihletüket merítették. A klasszikus elmélet értelmében a logika tárgyát az ítéletek totalitása képezi, ahol is ítéleteken nem egymáshoz időtlen ideális rendszerben kapcsolódó ideális entitások értendők, hanem konkrétan létező mentális – szellemi-lelki – entitások. Az ítélet konstituenseit itt mint az adott pillanatban az ítéelő szubjektum elméjében meglévő eszméket vagy fogalmakat kell fölfognunk. Az ítélet a gondolt fogalmak valamilyen sokaságát kapcsolja össze.⁸ Ahol mármost mondjuk Frege a logika ezen klasszikus elméletét teljes egészében elvetette – azzal érvelvén, hogy a logikának egyáltalán semmi köze nincs az emberek elméjében lakozó és lebegő képzetekhez – ott Pauler engedékenyebb álláspontot foglal el. Elismeri mindenekelőtt, hogy szükség van olyan diszciplinára, amely gondolko-

⁷ Ami az elemi kijelentés konstituenseire áll, az áll pszichológiai korrelátumának, a gondolatnak konstituenseire is:

Nem tudom, hogy *mik* a gondolat konstituensei, de tudom, hogy *kell* lenniök ilyen, a nyelv szavainak megfelelő konstituenseknek. És itt is, a gondolat konstituenseinek és a leképezett ténynek egymáshoz való viszonya irreleváns: *pszichológiai vizsgálat tárgya volna*. (Levél: Russellhoz, ld. *Letters to Russell, Keynes and Moore*, Oxford: Blackwell, 1974, 72. o.)

⁸ Általában fogalompárral, az alannyal és az állítmánnyal van dolgunk. Ez a „fogalmak kapcsolódását” valló ítélet-elmélet nyilvánvalóan súlyos nehézségekbe ütközik, ha a negatív ítéletről kell számot adnia: vö. A. Reinach, „On the Theory of the Negative Judgment” (1911), angol változatban a B. Smith által szerkesztett *Parts and Moments* c. gyűjteményben (München: Philosophia Verlag, megjelenés alatt).

dásunk vonásait nem annyira pszichológiai, mint sokkal inkább logikai szempontból vizsgálja. Csak ahhoz ragaszkodik, hogy ezt a diszciplínát *alkalmazott* logikának tekintsük; az alkalmazott logika nem azonos az igazságok ideális rendszerének tulajdonságait vizsgáló *tiszta* logikával, hanem éppenséggel előfeltételezi ezt. Így Pauler fő vádja Arisztotelésszel és a klasszikus logikusokkal szemben pusztán az volt, hogy azok összekeverték az ítélet *alkalmazott* tudományát az igazság *tiszta* logikájával, és hogy nem vették észre: az utóbbi szükségképpen előfeltétele az előbbinek. Pauler *nem* állította azt, hogy a klasszikus logikusok tévedtek volna, amikor az ítéletet bizonyos értelemben fogalmak komplexumának tekintették; sőt éppenséggel ez a nézet képezi logizma-elméletének, és ezzel a kijelentés és a tény közötti viszonyról szóló elméletének kiindulópontját.

A logikus – Pauler elképzelésében – az egyedi, konkrétan végrehajtott ítélest kiindulópontjául véve, valamiféle idealizációs folyamat során érkezik el magához a megfelelő ideális igazsághoz. Az utóbbi mintegy az előbbi prototípusa, melyből a tartalom minden tökéletlensége, minden részlegesség és egyoldalúság hiányzik. Hasonlóképpen, a logizma nem más, mint a konkrétan létező fogalom idealizációja, és ha úgy gondoljuk – s a klasszikus logikusok kétségkívül úgy gondolták –, hogy értjük a *fogalom* és a dolog között fönnálló kapcsolatot (itt Brentano és Husserl intencionalitás-elmélete érdemleges szerephez jutna), akkor ezen megértés a logizma és a dolog közötti viszony felfogását is megalapozza, illetve lehetővé teszi.

Paulernek a logikumról szóló ontológiáját leginkább talán az eszmék platóni elmélete finomított változatának foghatjuk föl. A logizma nem más, mint platóni eszme, mely azonban megfosztatott a csillagos egetben élvezett független létezésétől, s a magánvaló igazságok rendszeréhez kötődik, mint olyan atom, melyből ez a rendszer fölépült. Ahol Platón szinte kizárólag az ideák és a világ közötti vertikális viszonyokkal foglalkozik, Pauler maguknak az ideáknak kölcsönös, horizontális viszonyaira helyezi a fő hangsúlyt. Ahol Platón *Wesensforschung*-ot űz, azaz meghatározott ideák vagy lényegek vizsgálatába bocsátkozik, Paulert a logizma rendszerének (logikai) struktúrája, az ideák közötti viszonyok és kapcsolatok érdeklik. A világ tárgyaival örökérvényűen meghatározott kapcsolatban álló logizma ideális, örök rendszere iránti ezen elkötelezettség mutatja, hogy milyen messzire került Pauler ama pozitivizmus iránti korai elkötelezettségétől, mely pontosan az ilyen rendszer tagadásában állt. Jelzi továbbá eltávolodását – legalábbis a logika filozófiájában – mindenfajta kantianizmustól, mely a logika és a világ kapcsolatát a „*die gesetzgebende Rolle der Vernunft*”-tól, az ész törvényadó szerepétől függőnek látja. Pauler számára, mint ahogyan más osztrák logikai realisták számára is, az idea vagy logizma létezése előfeltétele a megismerő szubjektum elméjében kialakuló fogalom létezésének. A fogalom megragadása már magában is az *idea* tökéletlen megragadását jelenti – s ebben az értelemben az általános megragadása ugyanúgy része a mindennapi tapasztalatnak, mint a különös megragadása.

Pauler és a *Tractatus*

Olyan időben, amikor figyelemre méltó volt már az is, ha valaki, némely Cambridge-i és bécsi szűk körökön kívül, Wittgenstein *Tractatus*ának létezéséről egyáltalán tudott, Pauler megszerezte a munka egy példányát, s azt – széljegyzetei tanúsága szerint – gondosan és jóindulatúan áttanulmányozta.⁹ Itt csak arra van tér, hogy a vonatkozó mintegy ötven széljegyzet közül néhányra utaljak. A széljegyzetek egyes szavakból, gyakran azonban teljes mondatokból állnak. Az osztrák filozófia szempontjából igen érdekes, hogy Arisztotelész – mondhatni az első osztrák filozófus – neve a szöveg margóján újra meg újra föltűnik, különösen azokon a helyeken, ahol Wittgenstein a „forma” szót használja. A 2.021-es tételben:

A tárgyak alkotják a világ szubsztanciáját. Ezért nem lehetnek összetettek –

Pauler másik, az osztrák hagyomány szempontjából úgyszintén nem érdektelen filozófus befolyását fedezi föl: Leibniz-ét. Másrésztől viszont Pauler *Tractatus*-olvasata még mindig tanúskodik némi Kant-befolyásról – jóllehet csak olyan helyeken, ahol Wittgenstein nem kizárólag tisztán logikai kérdéseket tárgyal. Így az 5.633-as tétel mellé, ahol Wittgenstein fölteszi a szónoki kérdést:

Hol található a világban a metafizikai szubjektum?

Pauler az „in der Vernunft!”, az *észben*, rideg-közömbös választ jegyzi be. A 6.421-es megjegyzéshez – „az etika és az esztétika azonos” – széljegyzetet fűzve Pauler, volta-képpen bécsi kortársainak némelyikén bosszankodva, Wittgensteint „zsurnaliszta sekélyesség”-gel vádolja. Uralkodó benyomásunk azonban az, hogy Pauler a *Tractatus*-t megértéssel és szimpátiával olvasta. Wittgensteinnel – mint logikussal – szembeni legszigorúbb kritikája annak megállapításában áll, hogy a szerző a „logikai értelmetlenség” elkerülésének programját maga sem volt képes teljesíteni. Ez a pozitív fogadtatás csak akkor látszana meghökkentőnek – ha elfeledkeznénk a két filozófus közös osztrák háttéréről.

⁹ A példányba (mely most jelen szerző birtokában van), Pauler az 1930. ápr. 3-i dátumot jegyezte be. Három évvel később halt meg.

A SZOCIALISTA ORSZÁGOK FILOZÓFIAI ÉS SZOCIOLÓGIAI FOLYÓIRATAINAK KONFERENCIÁJA, 1980

A szocialista országok filozófiai és szociológiai folyóiratainak képviselői a Román Szocialista Köztársaságban, a moldvai Suceavában tanácskoztak, 1980. okt. 7-e és 11-e között. A konferenciát üdvözölte Floara Leustian, Suceava PB-nak titkára és a Népi Tanács helyettes elnöke, dr. Roman Moldovan professzor, a Társadalom és Politikai Tudományok Akadémiájának elnökhelyettese, a Román Tudományos Akadémia levelező tagja, Dimitru Ghișe professzor, a Stefan Georg Akadémia prorektora, a Román Tudományos Akadémiai Filozófiai és Logikai Osztályának elnöke. A konferencián részt vettek: a Bolgár Népköztársaság, a Magyar Népköztársaság, a Német Demokratikus Köztársaság, a Lengyel Népköztársaság, a Román Szocialista Köztársaság, a Szovjetunió és a Csehszlovák Szocialista Köztársaság folyóiratainak küldöttségei.

A konferenciának két témája volt: „Humanizmus és emberi életfeltételek a szocializmusban” és „A román szociológiai iskola hagyománya és jelenlegi fejlődése”. Ez utóbbi téma magába foglalta Dimitrie Gusti román szociológus születésének 100. évfordulójáról való megemlékezést is. Az évfordulót az UNESCO is számon tartja.

Az első téma előadója dr. Ostavian Chețan, a „Revista de filozofie” főszerkesztője volt. A második témáé Ion Iordachel, a „Viitorul social” főszerkesztője, aki „Gusti szociológiai rendszerének elméleti és módszertani koordinátái”-ről szólt. Előadások hangzottak még el „A román szociológiai iskola hagyománya és jelenlegi fejlődése” címmel, Fundul Moldovában. Az előadó a konferencia vendéglátója, Elena Luken, Denile professzor volt. Gusti munkásságához hozzászólt dr. Radi Vaszilev a bolgár „Szociológiai problémák” folyóirat főszerkesztőhelyettese.

A találkozó résztvevői ismételten hangsúlyozták a tanácskozások hasznosságát, egymás tapasztalatainak megismerését. Megerősítették, hogy tovább kell folytatni a folyóiratok közötti együttműködést. Tájékoztatták egymást az 1983-as Montreali Filozófiai Világkongresszusra való felkészülésről is.

A konferenciát a vendéglátók kitűnően megszervezték. A küldöttségek megismerkedtek Moldova sok világhírű kolostorával és egy fekete-kerámia üzemével is.

A legközelebbi konferencia 1982-ben, az NDK-ban lesz.

SZEMLE

EGY GONDOLATRENDSZER ÁTMENETI KORSZAKTÖRTÉNETE*

ALMÁSI MIKLÓS

Kant és Hegel mellett, a klasszikus német filozófia két másik reprezentánsa jó ideig csak szillettjében szerepelt filozófiatörténeti kutatásainkban. Bár Fichte történet- és morálemmélete és Schelling esztétikája (olykor még *Természet-filozófiája* is) bekerült az eszmetfejlődést tárgyaló tanulmányokba, az a rövid idő alatt lefutó, robbanásszerű fejlődés, ami Kant kritikai korszakát a hegeli dialektika megjelenéséig összeköti – a *Tudománytan* 1794-ben jelenik meg első változatában, a *Fenomenológia* 1807-ben! – jobbára csak lexikális adatszertűséggel rajzolódott ki. Hermann István jelentős Kant-monográfiájának folytatásaként most ennek az útnak szinte teljes problémátörténetét, vitáit és kultúrtörténeti, irodalmi és társadalmi háttérszövetét vette elemzés alá összefoglaló igényű – és talán egyéni produkcióját tekintve is legérettebb – kötetében. Szinte a kinagyított idő technikájával dolgozva elemzi azt a páratlan fonalgazdagságú és hihetetlen gyorsaságú szellemi mozgalmat, ami Hegel érett korszakának küszöbéig bomlott ki a német bölcséletben, irodalomban, közírásban. E kinagyított „pillanat” e robbanásszerű fejlődés modell-tükreben, a francia forradalom osztály- és párt-harcainak fényében kapja meg végső értelmezési kulcsát: így és ezért lesz vállalkozása szintetikus „mélyinterjú” e két inkognitóban élő bölcselővel. Ami, tegyük hozzá, nem volt könnyű feladat, hiszen ezek a szövegek – teleológiai és transzcendentálfilozófiai fogalmak szubtilis szövevényében – olykor alig kínálnak fogódzót a „lefordításra”. S ez a munka nemcsak a hermeneutikai vizsgálatot teszi próbára, hanem a folyamatszerűség, az összetartozó és elkülönülő szálak felmutatása is, azoknak a belső differenciáknak kimutatására, melyekről olykor még szerzőjük sem bírt tudomással. Hermann ezt a senki földjét a legfrissebb filológiai apparátus kritikai áttekinté-

sével, de egy markánsan eredeti gondolati koncepció mentén végzi el: a teleologia fogalom „önfejlődéseként” fogja fel e vitákban, felbomló szövetségeiben széttartó fejlődésvonalakban lefutó gyorsított gondolatrobbanást.

*

Az elemzés kiindulópontja: a kanti filozófia. Fichte is, Schelling is Kant „köpenyéből bújtak elő”, akkor is, ha már első kísérleteikben – még önmaguk számára sem tudatosan – túl is lépték a mester által megvont gondolati-módszerbeli határokat. Hermann könyvének első fejezeteiben azokat a kanti gondolatokat mutatja be, melyek nemcsak kirajolták, hanem provokálták is a továbbgondolás lehetőségeit. Hermann ugyanis úgy fogja fel a kanti produkciót, mint a polgári társadalom mozgáshetőségeinek legáltalánosabb filozófiai keretét – *in nuce*: a későbbi fejlődés az egyes lehetőségek végigjárásával, vagy az antinómiákba rejtett dialektika megmeregítésével, az összetartozó mozzanatok teljes szétszakításával fog dolgozni. A *Tiszta ész kritikájának* kiinduló kérdése – lehetségesek-e a priori szintetikus ítéletek – Hermann interpretációjában az ész teremtő sajátosságának világtörténelmileg ekkor kibontakozó fellendülését foglalja össze. A korábbi társadalmak filozófiai kérdései jobbára a létező adottságok világát fogadták el kiindulópontnak, s amennyiben változtatni akartak ezen, úgy maga az aktus nem lett külön vizsgálendő, mert problematikus jelenség, teoretikus kérdés. Kant hirdeti meg először azt a posztulátumot, hogy nemcsak az adottságokat, hanem az adottságok teremtését, „csinálását” is kérdéssé kell tenni. Voltaképp ezzel az alapkérdéssel jelenik meg a „probléma-tudat”, a forradalmi és liberális polgári gondol-

*Hermann István: *Teleológia és történetiség*, Gondolat, 1979.

kozás eme teoretikus hajtóereje, ami egyre jobban át fogja hatni mind a társadalmi cselekvést, mind a tudományos tevékenységet. Ebben a filozófiai formulában tehát egy világtörténelmi trendvonal első leírása rejlik: az önmagát változtatni akaró és ugyanakkor azonosnak maradó társadalmi formáció gyakorlati igénye. Ebből az ideológiai igényből és a kanti indítás fogalmi rendjéből nő majd ki az első „tudományelmélet”, Fichte tudománytana, melyben a lét elemeit a problémateremtő (valóságteremtő) tudat felől fogja leírni.

De a kanti filozófia antinomikus felépítésében és elemi dialektikájában már megjelennek a későbbi fejlődés szétszakított pólusai is. Hermann kimutatja, hogy a fetiszizált ember késő polgári tapasztalatának csírái is belerajzolják preformált lenyomataikat e rendszer ellentmondásaiba. Ezért kapcsolódik ide a XX. századi polgári gondolkodás kísérletező ága: Rickert az individualizáló és generalizáló tudományok szembeállításával, Dilthey a megértő és leíró pszichológiával, Tönnies a civilizáció és kultúra kettősségével, egészen a strukturalizmusig, ahol az oppozíciók rendje már módszerré finomodik. Csak hogy Hermann nem áll meg a rendszer – s főképp az ismeretkritika és morálfilozófia – antinomiáinak felrajzolásánál. A továbbvezető szálak modellépítménye *Az ítélőerő bírlata*, az a mű, melyben megjelenik a későbbiekben oly nagy jelentőségű kategória, a teleológia. Vele nyílik meg az út a természetfilozófia, majd a természettudományra épülő tudományelmélet felé, itt kezdődik Kant utolsó korszakának dialektikusabb, történelemhez közelítő – rendszerrobbantó – periódusa. S egyben: itt kerül igazán a kor világtörténelmi fordulatainak közelébe is. S Hermann itt mutatja fel továbbhatásának titkát: a személyes alkotói krízis sokszínű „kínálatában”. Kant valláskritikai műveiből indul el Fichte radikalizmusa, innen Hegel történetisége (az övé is elsőbb teológiai „burokban...”).

A mester és a tanítványok közötti szakítás a Sollen és a valóság ütközésének értelmezésében robban. Fichte az első, aki a Sollen elvontságával szemben a valóságban jelentkező új lehetőségek erővonalait keresi – a cselekvést konkretizáló perspektívát. Igaz, Németországban ez a távlat csupán a francia forradalmi mozgalmak gondolati körvonalzásában és nem saját cselekvéshorizontjuk bővítésében állhatott, az elhatárolódás mégis döntő horderejű. A történelem ugyanis korrigálta a Sollen egyfelől csak etikai, másfelől ideális-teoretikus posztulátumait: szétválasztotta

a radikális, a konzervatív cselekvésmoделeket, és lehetővé tette az előbbi filozófiai konkretizálását is. A klasszikus német idealizmus fejlődésének titka ez a váltás: ez a filozófia Fichtével fordul először az objektivitás felé. Akkor is, ha ez az ő esetében még szubjektivistikus fogalmi keretek között történik. Hermann fogalmi elemzésének egyik legérdekesebb fejezete ennek a szubjektivistikus burokban jelentkező objektivitás keresésnek feltárása, az utópia, a Sollen és a perspektíva különbségének – a XVIII. század végén jelentkező áramlatokban is elkülönülő hármasságának kimutatása, és az objektivitás-igényt hordozó történelmi szívóerő dialektikájának megragadása. (Az utópia és a perspektíva c. fejezetben.)

A továbbvezető út: a praxis-orientált filozófia kidolgozása. Hermann ennek az új szellemi orientációnak forrásait a német és angol szentimentalizmusban, valamint e tendencia francia felerősítőiben (Rousseau) mutatja fel. Fichte „Tathandlung”-ja, Schelling rajongása a „prometheuszi tett” iránt abból a televényből nőtt ki, melyben az új kor embere először fogalmazta meg új személyazonosságát és életerét. Werther kínlódása a polgári életgyakorlatban ennek az új életszférának már negatív lenyomatairól árulkodik, a francia forradalmi cselekvés elementáris hatása – különböző titkos társaságok népszerűsítő tevékenységén át – már modellformában rajzolta körül a művészi és filozófiai utkeresés lehetséges célját. A forrásoknál tehát még világos az összefüggés a szentimentalizmus, a forradalmi cselekvés és az aktivizmus új gondolati vívmánya között. (Hermann egy Jacobi-idézzel szinte a közvetlen forrásvidéket is megjelöli: azt a pontot, ahol a Sollen-ből radikális-forradalmi gyakorlat-igény, s ennek filozófiai általánosítása megszületik. A szentimentalizmus ilyen kultúrtörténelmi-filozófiatörténelmi beágyazottságú elemzése ismét új eredmény: eddig jobbra csupán érzelmi-irodalmi tartalmára figyelt fel a kutatás, filozófiatörténelmi konnotációja nem tűnt fel.)

Fichte indulása (a *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792) – hasonlóan Hegel radikális teológiai írásaihoz – az emberi autonómia felszabadítására tett első kísérlet. A morál – szemben a kanti koncepcióval – nemcsak kötelesség, hanem a boldogság közege is, amennyiben a kiteljesedés erőtere is. Az ember sok mindenre kényszeríthető – valja Fichte –, de lelkében megőrizheti autonómiáját, sőt szembefordulását a „külső” parancsokkal. Másszóval: az új morál – az ellenállásé. A feudális-egyházi kötelesség-foga-

lommal ez az új etika nemcsak a lázadás gesztusát hordozza és legitímálja, de egyben alkalmas arra is, hogy kialakítsa az új személynemességhez nélkülözhetetlen „tartást” is. Így lesz ez az etika a radikálisan új, polgári karakter hordozója. Csak zárójelben: ez az interpretáció, mely a teológiai szövegben az ellenállás és lázadás gesztusait mutatja ki, szellemes cáfolata annak a napjainkban formálódó mítosznak, melyet a francia „új filozófia” (pl. Bernard Lévy a *Le testament de Dieu*-ben és főképp Glucksmann a *Les maitres penseur*-ben) hirdet, miszerint a német filozófia nagy korszaka törte meg az ember gerincét, fosztotta meg a modern utókort az ellenállás lehetőségétől: Fichte indulásakor az etikai autonómiát épp a belső ellenállás feltámasztásának fogalmával alapozza meg.

Fichte igazi szellemi arculata a *Tudománytan*-ban rajzolódik ki, abban a műben, ami már a kanti koncepcióval való szakítás jegyében íródik. Középpontjában már a cselekvés, az *En*, mint a világ demiurgosza áll. Az a cselekvő *En*, melyről Hermann szellemesen mutatja ki, hogy hangsúlyozott szerepe szinte szétolvasztja a „magánvaló” kategóriáját: a cselekvés expanziója, az *En* teremtő aktivitása egyszerűen feleslegessé teszi, fogalmilag pedig megsemmisíti a megismerhetetlen-megközelíthetetlen magánvalót. A cselekvés mind tágabb teret hódít meg, túl az ismert dolgok határán is. Ugyanakkor már ebben a változatában is felismerhető – az etikában kibontakozó – társadalmi irányultsága: mint Hermann kimutatja, ez a hiposztázált cselekvő *En* a francia „Terreur” német, filozófikussá szublimált változata.

A *Tudománytan* radikalizmusa persze nem látványos. Funkciója inkább pedagógiai: az új embert és nemzetet akarja a korszerű gondolkozás és tudományosság iskoláján keresztül kiművelni. Mégis olyan tudományelmélet ez, melynek gerince, vezető kategóriatana – az etika. Miért van Fichtének ilyen „illegitim” vezérlőre szüksége – kérdezi a szerző. Azért, mert a társadalom és tudomány kapcsolata most van kialakulóban, de még progresszív történelmi korszakok és osztályok gyakorlatában sem egyértelmű a tudomány beilleszkedése és a társadalom tudományhasználata. A kapcsolat számos problematikus pontot vetett fel az újkor elején, s magában a francia forradalomban is. Fichte ezért az etika kategóriáival csempészi be az általánosabb értelemben vett, progresszív „társadalmi megbízatás” szerepét.

Vívmányai közül a legfontosabb: a dialektikus tagadás, a negáció szerepkörének kibővítése, az

En és nem-*En* állandó egymásba átcsapása, önteremtő, objektivációt létrehozó funkciójának, (az *En* önmegsemmisítésének, tárgyiasításának) tételezése. Hermann itt is a gondolatok termékeny *kerülőútját* kutatja fel. Fichte ugyanis „túl-fogalmazza” ezt a dialektikus szerkezetet, a szubjektum–objektum viszony nála hipertróf módon íródik le, az *En* mint világtéremtő kategória – mitikus nagyságot kap. Mégis, enélkül a fogalmi túlfeszítés nélkül nem tudta volna átugrani a kanti rendszer árnyékát: a hipertrófia az újítás szellemi előfeltétele volt. Mert Fichte rendszerében az *En* nemcsak teremtő a nem-*En*-t (a természet és társadalom világát), hanem az általa teremtetttel, mint önálló létezővel lép kölcsönhatásra. S amennyiben a kiindulópont, a túlnagyított, demiurgosz-*En* szubjektívistikus mítosz, úgy a végeredmény, az *En* és a „teremtett világ” (a nem-*En*) kölcsönhatása már „objektív” szerkezetet sejtet. Legalábbis itt nyílik meg a lehetőség az objektív idealizmus kiépítése számára – amit azonban már Schelling valósít meg.

A rendkívül elvont fogalmi játék mögött Hermann-nak sikerül feltárnia a valóságos – és profán – tartalmakat. Ebben az *En* és nem-*En* azonosságában és különbségében dialektikájában nemcsak a gyakorlat teremtő funkciója kap szót (az ember által létrehozott „új” dolgok-viszonyok visszahatása), hanem a cselekvés és valóság között feszülő ellentmondások továbbgördülő, újratерemtődő szerkezete is. Az az erő, ami a polgári társadalom fejlődéspotenciálját biztosítja: a megoldott ellentmondások újabb ellentmondások szülői lesznek, a problémamegoldás egyben problémateremtés is. Persze: Fichte ennek a modellnek mitológikus fogalmi leírását adja. Sőt – mint Hermann kimutatja – megoldása volta-képp csak a teoretikus tudománytanban érvényes – s kísérlete nem képes visszatálcálni a gyakorlati tudománytanhoz, még kevésbé az ontológiai praxishoz. De amit megfogalmaz termékeny kérdésként, azonnal továbbhat: nemcsak Schelling objektív fordulatát segíti elő, hanem Hegel első publikált művének, a fichtei és schellingi filozófia különbségét elemző munkájának is ez lesz egyik kiindulópontja – útban a dialektika általánosabb kifejtése felé.

*

Schelling feladata megtalálni az összekötő láncszemet a tudomány és társadalom között, kibontani a szubjektívizált keretfogalmakból a gyakorlat objektivitását. A központi fogalom nála

is – mint az egykori barátok, Fichte és Hegel számára is – a szabadság. Az abszolút Én maga a szabadság hordozója. Hermann ennek a korai gondolatnak kiemelésével találja meg azt a kontinuos fonalat, ami Fichte radikalizmusától Schelling „intellektuális szemléletének” pozitív mozzanatán át a hegeli történetiség fogalmáig vezet. Voltaképp ennek a fonálnak felfedezésével zárul először egységes filozófiai (és ideológiatörténeti) egységé ez a rendkívül rövid idő alatt kibomló korszak. Eddig ugyanis az „intellektuális szemlélet” kategóriájának csupán negatívumait írta le a marxista filozófiatörténet. (A gondolati közvetítések kikapcsolását, az irracionális mozzanatok beékelődését stb.) Hermann viszont kimutatja e fogalomnak és a korszak egészét átszövő szabadság-kategóriának kapcsolatát, tehát az érem másik oldalára is fényt derít. Az intellektuális szemlélet bevezetésének egyik motívuma a spekuláció elleni tiltakozás, pontosabban a spekulatív filozófiában mindig bennerejlő dogmatizmus elutasításának szándéka: küzdelem a szabad gondolatért és a szabad gondolatot (és cselekvést) guzbakötő fogalmi korlátok ellen. A dogmatizmus csapdája kikerülésének útja részint a cselekvésben felmerülő új problémák kidolgozása, részint a megértés új módszere (intellektuális szemlélet, melyben együtt van az általános és különös mozzanat). Így jut el Schelling a szubjektum és objektum egységének gondolatához, az objektív idealizmus megteremtéséig. A menetrend – Hermann fejtegetésében – ismét a kerülőút technikájával íródik: Schelling olyan fogalmi apparátust hoz létre, amelynek számos negatív mozzanata van, de segítségével ki tudja bontani azokat a lehetőségeket, melyek már a fichtei koncepcióban benne rejtlettek, s eljut a szubjektum, az Én és a valóság dialektikájának látványosabb, egyszerűbb kibontásához.

Az eredmény – a teleológikus gondolat újragalmazása. A fejlődés – mint láttuk – az *Itélő-erő*ből, a teleológia esztétikai és természeti mivoltának első megragadásából indult el. Schelling természetfilozófiája viszont az új tudományok felé nyit, melyekben a teleológiai elv objektivebb formában ragadható meg (pl. a biológiában). Másrészt e tudományok körének felmérése termékeny „kerülőút” a dialektika további általánosítása számára. Így kerül be horizontjába az akkor még gyermekcipőben járó elektromosság és fényelmélet. A korábban egymást kizárónak látszó mozzanatok a schellingi rendszerben egymásra találnak, kiegészítik egymást, egymást tételezik fel: az objektivitás (a természet) és a szub-

jektivitás (az intelligencia) az abszolút szellemben találnak egységre. Igaz: Schelling számára az egység, az ellentétes mozzanatok azonossága lesz a meghatározó. Az ellentétek egymást feltételező, egymásba átcsapni képes mozgása rövidrezáródik. A *Transzcendentális idealizmus rendszere* c. Schelling mű ennek a fél-dialektikának szellemében íródik, s egyben le is zárja a zseniális ifjú progresszív alkotói periódusát. Hermann elemzése is eddig kísérik útján. Nem véletlenül: a gondolati szálát immár Hegel folytatja, Schelling pedig elkanyarodik eddigi útvonalától.

*

Hermann szinte a teljes kultúrtörténeti háttérből bontja ki az egyes művek közvetlen gondolati anyagát, a sifrizott fogalmak jelentését pedig abból a történelmi erőteréből, amit a forradalmi korszak kínált. A kategóriák autonóm fejlődése és az ideológikus funkció együttes elemzése, valamint az egyéni életutak és a közvetlen kulturális környezet egymásbaötvözése teremti meg azt a *közvetítés* rendszert, melyben a fejlődés etapjai megjelennek. Csak egy-két részletelemzésben van olyan érzésünk, mintha Hermann a történelmi tendenciából, a forradalmi fejlődés tipizált fázisaiból deriválná a fogalmi váltásokat, új kategóriák megjelenését, jelentéstranzformációját. Egészében könyvének legfőbb érdeme, hogy e bonyolult párhuzamos és egymást követő fejlődésvonalak vizsgálatában mindig a közvetettség felkutatása vezet. Ezért képes összefoglaló képet adni erről a korszakról. Azok a legjobb fejezetei, ahol egy-egy kategória longitudinális analizisét végzi el. (A legvilágosabb ez a teleológia-kategória szerepváltásának elemzésében, annak az átalakulási folyamatnak nyomonkövetésében, ahogy esztétikai, természeti keretfogalomból embergyakorlati, később pedig történelmi folyamatokat megragadni kész kategóriává terebélyesedett.) Ez a közvetettségre való törekvés – melyben a történelmi folyamatok ideológikus megragadását irdalmi, vallás- és politikatörténeti (szekták, titkos társaságok) áramlatok, személyes érdeklődésváltások szűrik, módosítják, vagy erősítik fel – vezeti a *kerülőutak dialektikájának izgalmas leírására* is. Legtöbbször olyan fogalmi pályák ezek, melyek közvetlen jelentésükben tévesek – olykor a filozófusok saját fejlődését tekintve is kisiklásnak tűnnek –, azonban olyan gondolati intenciók hordozói, melyeknek *eredménye* már maradandó előrelépést hoz a gondolkodás történetében. Her-

mann nem egyszerűen „lefordítja” a hamis tudati alakzatokat, hanem e kerülőutak kikerülhetetlenségét, belső logikáját is megéri, mert enélkül érthetetlen a villámgyorsan lefutó fejlődés végeredménye. A marxista filozófiatörténet írás módszerét tekintve is újítás ez az eljárás: olyan hermeneutika, melyben a kor illuzórikus önértelmezését, a tévedések csalóka termékenységét, a gondolatok inerciája előli kierőszakolt mene-

külést is nyomon kell követni, ahol nem lehet kioktatni a szerzőket saját, általuk is félreértett gondolataikért, mert szinte minden félreértésben minden tévedésben születik valami korszakalkotó mozaik. De ez a módszer csak akkor működik, ha vezérlője az a teljességre törő történelmi analízis, mely állandó kerete, háttere, voltaképp „mérceje” a fogalmak szinte önmagától futó fejlődésének.

A TÁRSADALMI TUDAT SAJÁTOSságÁRÓL*

KERÉKGYÁRTÓ ISTVÁN

A marxista filozófia fejlődésének jelenlegi szakaszán észrevehetően megnövekedett a társadalmi tudat sajátosságaival foglalkozó elméleti vizsgálódások száma. Ez sok körülménnyel kapcsolatos: a filozófiai kutatás kiszélesedett horizontjával és feladataival csakúgy, mint a társadalom szubjektív szférája iránti érdeklődés fokozódásával. A megismerés és elemzés megújuló teoretikus módszereinek hatásai is komolyan megmutatkoznak; ezek a módszerek egyre inkább elterjednek a marxista kutatásokban, és jelentős részben a társadalomtudományi megközelítések közötti elavult elkülönültség megszüntetésére irányulnak. Szerfölött tanulságosak és teljesen indokoltak azok a próbálkozások, melyek a marxizmus szemléleti és módszertani alapjain tesznek kísérletet a társadalmi tudat szerveződésének és működésmódjainak meghatározására, hiszen az alapkérdések pontos megválaszolása – mely egyébként is döntően meghatározza az adott kutatás irányát, menetét és eredményeit – a legalapvetőbb feladatok közé tartozik. A társadalmi tudat vizsgálata ugyanakkor olyan mértékben lehet tudományos és gyümölcsöző, amilyen mértékben támaszkodik a marxi intenciókra, és amilyen mértékben megfelel a társadalomelméleti elemzések új szintjéből fakadó lehetőségeknek és szükségleteknek. A társadalmi tudat sok területe manapság a fejlődésnek azon a szintjén van, ahol világossá válik, hogy az elemzés korábbi lehetőségei teljesen vagy jórészt kimerültek. Ezért is kell örömmel fogadnunk Murányi Mihály művét, amely – vállalt feladata szerint is – az eddigi eredmények szintetizálásán alapul. A szerző megkísérli összefoglalóan elemezni mindazokat a kérdéseket, melyek „részint a társadalmi tudat mi-léte, szerveződésének és szerkezetiségének, részint működésmódjának és funkciójának problémáihoz kapcsolódnak”. Ezeket a könyv

főbb fejezeteinek címe is jelzi: I. A társadalmi tudat alapfunkciói és rétegződése; II. A társadalmi tudat differenciálódása és történetisége; III. A társadalmi tudat köznapi megnyilvánulásai; IV. Hiedelem, hit és tudás; V. Társadalmi tudat – társadalmi ideológia.

Az első fejezetben a szerző következetesen ontológiai nézőpontból közelíti meg a társadalmi tudat alapfunkcióival és rétegződésével kapcsolatos jelenségeket. A társadalmi tudat alapját képező folyamatokat is annak a dialektikus viszony-nak az értelmezése kapcsán mutatja be, mely a társadalmi gyakorlat és a tudati szerveződések között fennáll s amelynek keretében a társadalmi tudat különböző elemei az „éppen adott” társadalmi-történelmi helyzetnek megfelelően tesznek szert felépítmény-funkcióra. Az egyes társadalmi kategóriák konkrét megjelenési formáinak a vizsgálata hozzásegíti a szerzőt ahhoz, hogy a társadalmi tudat és a társadalmi felépítmény viszonyáról eddig kialakult képet számos részletében árnyaltabbá tegye. Kérdéssé téve mindenekelőtt annak a tételnek az általános érvényét, miszerint a társadalomtudományokban objektiválódó eszmék felépítmény-jellegűek, a természettudományok pedig a felépítménytől függetlenek. Ez az értelmezés – véleménye szerint – azért sem fogadható el, mert még a „legnyilvánvalóbban nem-felépítménynek látszó természettudományok (például a fizika) esetében sem könnyű különválasztani a magasabb elméletalkotás szintjén a felépítmény-funkciót legalábbis latens módon betöltő nézeteket az ilyen funkcióval nem rendelkezőktől” (6.). De ugyanakkor a társadalmi tudat alapfunkcióinak akárcsak felvetésszerű vizsgálatakor is kiderül, hogy a társadalmi tudat semmiképp sem merülhet ki az eszmei objektivációk rendszerében, hanem magában foglalja az ún. köznapi tudat egész szféráját is. Az „emberi élet

*Murányi Mihály: *A társadalmi tudat. Struktúra – funkció*. Kossuth, Budapest 1980, 195 oldal.

formáin való elmélkedés” ennél fogva elválaszthatatlan a társadalmi tudattól; a tudat változékony és bonyolult vertikális metszete éppannyira megköveteli az alapos elemzést, mint a társadalmi és egyéni tudat viszonyának feltárása. A társadalmi tudatra irányuló vizsgálatok meggyőzően bizonyítják, hogy a legtöbb felvetés a jelenkor legégetőbb problémáit idézi fel. Az előző megfontolás persze annak elismeréséhez is vezet bennünket, hogy a legkülönfélébb jelenségek és tények bonyolult összefonódásában rendkívül nehéz feltárni azt az alapvető és meghatározó alapformát, mely a társadalmi tudat működésének *logikáját* és törvényszerűségét kifejező lényeges ok-okozati kapcsolatok felfejtését lehetővé teszi.

A társadalmi tudat *definíciója* során a szerző az ösztönösség és tudatosság viszonyát éppúgy számításba veszi, mint a vertikális és horizontális tagolódást. Miután a társadalmi tudat fogalmába elsősorban a társadalmi lét önreprodukcióját biztosító mechanizmusokat sorolja, ezek szerkezetében a differenciálódás irányait is elővételezi. De a hétköznapi és teoretikus tudat kölcsönös kapcsolatát meghatározó törvényeket feltárni és megérteni valóban tudományos alapon akkor lehet igazán, ha történetiségében szemléljük. Mindez kétségkívül kiszélesíti a vizsgálat horizontját, s megadja a lehetőséget a társadalmi tudat történelmileg végbemenő differenciálódásának tisztázásához. Ugyanerre a körülményre már Marx is utalt, amikor *A tőkében* rámutatott, hogy „az emberi élet formáin való elmélkedés, tehát tudományos elemzésük is, egyáltalában a valóságos fejlődéssel ellenkező úton indult el. Post festum, és ennél fogva a fejlődési folyamat kész eredményeivel kezdődik” (*MEM 23*, 78. o.). Teljesen világos, hogy a társadalmi élet meghatározott rendszereinek és formáinak kialakulásával járó egyik vagy másik társadalmi folyamat teoretikus vizsgálatakor a kutatónak az e rendszerek és formák jellegéről tanúskodó összefüggésekre kell támaszkodnia, és ki kell dolgoznia ezek eredetének, kialakulásának és fejlődésének tudományos feltételezéseit. Nem véletlenül lehetünk ugyanis tanúi a hamis tudat mai keletkezésének, amely – többek között – a hétköznapi ismeretek és tévhitek reprodukálása során jut felszínre; az egyszerű emberi gyakorlat tapasztalati bázisán kialakuló „művelti utasítások”, az optimális viselkedés különböző öröklött mintái a modern ember hétköznapi tudatában egyaránt kimutathatók.

Az alapfunkciók szerepét hangsúlyozva sem feledkezik meg azonban a szerző azokról a kü-

lönbségekről, melyek a társadalmi tudat vertikális és horizontális tagolódásával kapcsolatosak; a második és harmadik fejezetben részletesen foglalkozik e tagolódás strukturális jellemzőivel. Míg a társadalmi tudat horizontális differenciálódási folyamata elsődlegesen a társadalmi szerepek megjelenésével indul meg, addig a vertikális szerveződés legfontosabb jellemzője az, hogy „az alacsonyabb szintűből kibontakozó magasabb szintű szerveződés mintegy kiemeli, összefogja és magasabb szinten objektiválja az alacsonyabb szinten csíraformában meglévő szerkezeteket” (23.). A szerveződés sajátos formájáról szólva a könyv szerzője részletesen kitér azokra a panelekre, amelyek *rögzítik* és mintegy a tevékenység szférájába közvetítik a társadalmi tudat fejlődésének eredményeit. Mindazonáltal ezek a panelek nemcsak a praktikus jellegű hétköznapi viselkedés építőkövei, hanem a tevékenység közvetlen szabályozásának legmagasabb fokán is szerepet kapnak. Murányi Mihály külön gondot fordít arra is, hogy kimutassa: „a társadalom hierarchikus szerkezetének kibontakozásával a társadalmi tudat vertikális és horizontális differenciálódása két tendenciát hív életre: egyrészt azt, amely az osztálytudat kibontakozásához vezet, másrészt azt, amely az osztálytagozódás tudati szinten történő homogenizálására vagy legalábbis az osztályellen-tétek elmosására irányul” (35.). Az a gondolat, amelyet Marx megállapításai tartalmaznak az individuumok lényegének megegyezéséről azzal, hogy termelnek, *módszertani* szempontból abban a vonatkozásban fontos a könyv szerzője számára, hogy lehetővé teszi: magát az embert, lényegének kifejezését láttassa be az emberi tevékenységek „tudati termékeiben”. Az objektívnek és szubjektívnek a társadalmi tudatra jellemző dialektikus egységében is mindenekelőtt a szükségletkielégítéshez és a szükségletkielégítő társadalmi tevékenység produktumainak elosztásához kapcsolódó regulatív mechanizmusok, s e mechanizmusok funkcionális bázisát alkotó tudati szerkezetek egymással kölcsönhatásban álló rendszerét mutatja be (76–94.).

Az első részben Murányi Mihály azoknak a jelenségeknek az értelmezésére törekedett, melyek a társadalmi tudat szerveződésével, sajátos funkcióival és működésmódjával kapcsolatosak.

A második részben a hit, a hiedelem pszichosztrukturális bemutatását, vagyis azon elemek kiemelését tekinti feladatának, amelyek a hit és tudás viszonyának meghatározásában a legfontosabb szerepet játsszák. Mivel véleménye sze-

rint még mindig a marxizmusra vár az az eszmei és gyakorlati szempontból is rendkívül fontos feladat, hogy a hit és tudás rossz polaritását feloldva, valóban helyesen határozza meg hit és tudás viszonyát „nem csupán az eszmei objektívációk rendszerében, hanem a társadalmi magatartás szabályozásának totalitásában betöltött szerepét illetően is”, ehhez annak felismerését tartja szükségesnek, hogy a hit korántsem homogén kategória, hanem a társadalmi tudat „különböző sféráiban egészen különböző tartalmakhoz kapcsolódó, s merőben különböző funkciót betöltő motivációs faktorok bonyolult komplexuma” (95.). Akár a hit pszichosztrukturális jellemzőit vizsgálja (a hatodik fejezetben), akár a hiedelmek kialakulásának okaival foglalkozik (a hetedik fejezetben), mindig a társadalmi tudat alapvető szerveződési formáiból indul ki. Mert bármennyire igaz is az a felismerés, hogy mindinkább elveszítik jelentőségüket az egyes hiedelmek, miután az egyén „meg van fosztva” attól, hogy átlássa a mindennapi életét át- meg átszövő „rejtett dimenziókat”, nemegyszer közvetett (vagy éppenséggel hamis úton) rekonstruált tényekre kell ítéleteit felépítenie.

Ezt a sajátos mechanizmust minden esetlegesége ellenére sem szabad figyelmen kívül hagyni; számos esetben ez az egyetlen mód, mely a lát-szólagos „emberi egyensúly” megteremtéséhez vezet. Ennek a folyamatnak a logikáját felkutatni persze cseppet sem könnyű feladat; a pontos ismeret a tények és összefüggések aprólékos elemzését követeli meg, amely elsősorban abban rejlik, hogy helyesen tárjuk fel azokat a kölcsönös kapcsolatban levő lépcsőfokokat, amelyeken keresztül e jelenségek okaikhoz hatolhatunk. Nem kisebb nehézséget jelent a hamis tudat és a valóságos emberi tudat közötti különbségek feltárása sem. Itt rendkívül szerteágazó és kevésbé tanulmányozott kérdések sokasága vetődik fel. Például: egy meghatározott társadalmi osztály el-

méleti tudata mikor tekinthető adekvátnak és mikor inadekvátnak. A hamis tudat újratermelésének kérdése – mint Murányi Mihály meggyőzően bizonyítja – elsősorban azért nem kaphatott helyes magyarázatot, mert e jelenség kutatói valamilyen formában abszolutizálták a pszichológiai tényező szerepét a társadalmi folyamatban, szociális tartalmának csaknem valamennyi jellemzőjét a pszichológiai elemre korlátozták. Ennek törvényszerű következménye, hogy az elméleti vizsgálódások számára – az ideológia tartalmának megközelítésében is – a pszichologizmus elve lett *általános*, s ez elkerülhetetlenül ahhoz vezetett, hogy az emberi pszichikumot nyilvánították az ideológia keletkezésének kizárólagos alapjává, nem pedig a primér társadalmi tudatot.

Mindent összevetve úgy tűnik, hogy amikor a szerző megkísérelte körvonalazni a társadalmi tudat marxista értelmezésének lényegét, a vizsgálódás tárgya mindenképp az emberi tevékenység és társadalmi gyakorlat sajátosságainak elemzésével volt elsősorban kapcsolatban. Így a társadalmi tudat *funkcionális és sztrukturális természetének* magyarázatában metodológiailag mindekelőtt az emberi tevékenység volt a kiinduló fogalmak egyike. A társadalmi valóságnak tevékenységként, és magának a tevékenységnek tárgyi, gyakorlati tevékenységként való értelmezése eredményezte annak lehetőségét, hogy meghaladhassa a társadalmi tudat statikus felfogását, dogmaként való „szemléleti” elképzelését, nemkülönben a társadalmi tudatnak az egyéni tudatok összességeként való interpretációját. A Marx által is felvetett gondolatokra támaszkodva, a szerző olyan kategóriák kidolgozásának adta meg részletes vázlatát, amely a továbbiakban – ezen a területen – lényegesen megkönnyítheti a társadalmi tudat sajátosságaira irányuló filozófiai vizsgálódásokat.

A KÜLFÖLDI FOLYÓIRATOKBÓL

VOPROSI FILOSZOFII

1980. 7. sz.

- V. Sz. Szemjonov: A fejlett szocializmusról és a kommunizmusba való átfejlődésének elméletéről (Elemzés a fejlett szocializmus elmélete kifejlődésének három szakaszáról az 1960-as évek végétől napjainkig)
- G. G. Kvaszov: A szocialista személyiség jellemzőihez
- P. A. Olejnyik: Személyiség, demokrácia, törvényesség
- Avicenna évforduló: M. Sz. Aszimov, A. Sz. Szadikov, A. Turszunov, M. M. Hajrullaev és A. Zahidov tanulmányai
- V. A. Engelhardt: Tudomány, technika, humanizmus
- A VF által az ember problémájáról rendezett konferencia anyaga (1979). V. Sz. Szemjonov, B. T. Grigorjan, A. G. Miszlivcsenko, T. I. Ojzerman, V. M. Mezsujev, F. T. Mihajlov, L. P. Bujeva, L. I. Grekov, A. P. Butenko előadásai
- V. Zs. Kelle–M. J. Kovalzon: A társadalomfilozófiai kutatás metodológiájának alapvető aspektusai (A történelmi materializmus hatékonyabb alkalmazását metodológiailag elősegítheti a történelem három dimenziójának kiemelése: 1. a történelem saját törvényeinek a meghatározása, az anyagi termelési viszonyok sférájának a kiemelése, mint amely független a tudattól és ez utóbbit meghatározza [rendszerelméleti aspektus]; 2. a történelemnek mint az emberi tevékenység folyamatának, ill. eredményének az elemzése, de úgy, hogy ezt a tevékenységet feltételeivel együtt, a társadalmi egész rendszerében kell tanulmányozni [tevékenységi oldal]; 3. a történelemnek mint az emberek egyéni fejlődéstörténetének az elemzése [humanisztikus aspektus])
- I. B. Novik: A megismeréshez használt modellek új típusa: a globális modellek ismeretelméleti elemzése. (A globális modellek főbb vonásai: rendszerszerű megközelítés; a leíró jelleg és az ellenőrizhetőség egysége; a modellbe táplált információ integratív jellege; a globális modell működésének dialektikus jellege; a modellező szubjektum értékorientációjának nagyobb szerepe)
- A. L. Kazin: A művészeti kultúra neoromantikus filozófiája (az orosz szimbolizmus világnézeti jellemzői)
- Fukász György: A munkaesztétika felépítéséhez
- G. G. Szilnyickij–A. V. Szlavin: A nyelv és a gondolkodás kapcsolatának problémája (N. Chomsky nyelvfilozófiai elméletének részletes kritikai elemzése)

Recenziók a következő könyvekről:

- Markszisztszkaja filozofija v XIX veke (A marxista filozófia a XIX. sz.-ban), 2 kötet, Moszkva 1979.
Szerk. I. Sz. Narszkij, B. V. Bogdanov, M. T. Jovcsuk
- Einstein i filozofszkije problemü fiziki XX veke (Einstein és a XX. sz.-i fizika filozófiai problémái), fel. szerk. E. M. Csudinov, Moszkva 1979
- P. Sz. Zabotin: Preodolenije zabluzszenija v naucsnom poznanii (A tévedések leküzdése a tudományos megismerésben), Moszkva 1979

FILOZOFICKÝ ČASOPIS

1980. 5. sz.

(Monografikus szám a tudományos ateizmus kérdéseiről)

I. Hodovsky: A vallás marxista kritikájának problémájához

J. Karola: A katolikus teológia állandói és változói

A. Sekot: A vallás jövőjének nem-marxista felfogásai

J. Zouhar, J. Hroch, J. Svoboda, J. Loukotka cikkei a cseh katolicizmus néhány áramlatáról, ill. a két világháború közti marxista ateizmusról

S. Hubik: A zen-buddhizmus a burzsoá modernizmusban

F. Krenek: A tudományos ateizmus és a szekularizáció elmélete

Recenzió: J. Loukotka: Vedecky ateizmus a svetonázorová vychova (A tudományos ateizmus és a világnézet alakítása) Horizont, Prága, 1979

Beszámoló a tudományos ateizmus problémáiról rendezett ülészakról, 1980

Beszámoló a tudományos ateizmus elmélete fejlődésének problémáiról rendezett konferenciáról, Brno, 1980

FILOZOFIA

1980. 4. sz.

A. Sirácky: A dialektika és a gondolkodás logikai és empirikus formái

V. Černík: K. Popper tudományfilozófiája. Kritikai kommentár

K. Koren: A dialektika problémájáról a neoracionalista tudományfilozófia Gonseth-féle változatában

J. Viceník: Az idealizáció szerepéről a tudomány metodológiájában

J. Piaček: A tudományos megismerés problémája fenomenológiai félreértelmezésének metodológiai forrásai

I. Hanzel: Hozzájárulás a tudományos elméletek és törvények fejlődésének problémájához (a korrespondencia elve; az antinómiák marxi megoldása a politikai gazdaságtanban; a dialektikus módszer felhasználásáról; a logikai és történelmi módszer viszonyáról)

M. Burica: A kategóriák felfogásához

Beszámoló a marxizmus–leninizmus oktatóinak össz-szlovák szemináriumáról (1980. február)

Recenzió: K. Hájek: Jednota filozofie a speciálních vied (A filozófia és a szaktudományok egysége) Bratislava, 1980

DEUTSCHE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

1980. 8. sz.

M. Buhr: Pártosság és tudományosság (Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig c. írásának 100. évfordulójára)

H. Paucke–A. Bauer: A természet és a termelés körfolyamatairól

I. Hartmann: A munkakollektívák szerepe a munkásosztály szociális struktúrájában

M. Messler: A szocio-lingvisztika filozófiai aspektusai

H. Rolle: Hobbes Leviathan-ja: az állam mint gép

H.-Ch. Rauch: Az ideológia elmélete ma

H. Radtke–D. Wittich: Beszámoló az NDK-beli III. marxista–leninista szociológiai kongresszusról

F. Fiedler: A filozófia szakos hallgatók „Dialektikus materializmus” tanulmányi programja. Elvek, eredmények, követelmények

G. Richter: A történelem mint „szubjektum nélküli folyamat” (Hozzászólás „A szubjektum–objektum dialektikája és a törvény problematikája a történelemben és a történelmi megismerésben” c. kollokviumhoz, 1979 június 5–6, Berlin)

V. Wroblewsky: Az „új filozófusok” – legenda és valóság

Beszámoló az NDK és Csehszlovákia filozófiatörténészeinek konferenciájáról (1979 december 12–13)
Beszámoló a társadalomtudományi kutatás és a propagandatevékenység problémáiról tartott kollokviumról (1979 december)

REVISTA DE FILOZOFIE

1980. 4. sz.

- H. Ene:* Az önszabályozás mint a gazdasági és társadalmi rendszerek funkcionálási növekedésének elve
A. Bazac: A szocialista demokrácia és az erkölcs
C. Vlad: Az európai biztonság román felfogása
V. Tonoiu: A hagyományos kultúrák helyzete a tudományos racionalitás kontextusában
C. Noica: A levés, az ösztönzött levés és a levés mint lét
E. Cizek: A diakroniáról, a szinkroniáról és a változás dialektikájáról
Blokk a logika, episztemológia és tudományfilozófia kérdéseiről:
P. Botezatu: Az erotetika: a kérdések logikája. Elvek és alkalmazások
C. Popa: Az episztemikus logika és az ismeretelmélet
P. Ioan: A szemantikai hiba szimptomái a gyakorlati diszkurzus logikájában
T. Dima: A koherencia mint az aletikus értékelés logikai-episztemológiai stratégiája
I. Parvu: A tudományos elméletek dinamikájának logikai-episztemológiai problémái
G. Andreescu: A logikai és az empirikus a formális nyelvek felépítésében
E. Leniewicz (Lengyelország): A diakronia nyelvének egy szemantikai modellje
V. Muresan: A módszer fogalmának praxeológiai dimenziói
D. N. Zaharia: A heurisztikai módszer paradoxona
G. Manolescu: Egy új műszaki termék „fogalma” kialakulásának problémájához
B. Stugren: Az ember-bioszféra rendszer fejlődése modelljének problémája

STUDIA FILOZOFICZNE

1980. 8. sz.

- A. S. Cypko:* Az ellentmondások „valóságos szélsőségei” a szocialista társadalomban
W. Marciszewski: A filozófiai eszmék és a tudományok eredményei a tudományok integrációjának problémájáról
M. Flis: A struktúra fogalmáról a társadalomtudományokban: Alfred Radcliff-Brown javaslata
A. Zukrowska: Az elméleti tárgy a tudományos megismerésben
A. Milecki: Malraux és az expresszionizmus
J. Wojcieszak: Az ember és a világmindenség Jorge Luis Borges munkásságában

CRITICA MARXISTA

1980. 3. sz.

- Mauro di Lisa:* Eszközök és gépek Marx 1861–1863-^{as} kézírataiban
M.-L. Boccia: A feminizmus tapasztalatai

Recenziók:

- Egy társadalom-antropológia terve: *Heller Ágnes* Olaszországban megjelent könyveiről
A fiatal Lukács A lélek és a formák c. munkájáról
R. Esposito: La politica e la storia. Machiavelli e Vico (A politika és a történelem. Machiavelli és Vico. Nápoly 1980)
Beszámoló az Académie Internationale de Philosophie des Sciences genovai kongresszusáról, a fizikai és a szellemi, a testi és a lelki viszonyának régi kérdéséről

LA PENSÉE

1980. július–augusztus–szeptember

Harc a filozófia-oktatás fennmaradásáért a középiskolában és a pedagógusképzésben: *Guy Besse, Jean Lacroix, Lucien Sève, Jean-Paul Dumont* cikkei

G. Simon: Az értelmezés problémája Marxnál és Freudnál

Vita a természettudományok fejlődésének kérdéséről:

E. Marquit: Stabilitás és fejlődés a természettudományokban c. cikkében bírálja P. Jaeglé és P. Roubaud álláspontját, amely a Cahiers du Communisme 1977. 7–8. és 11. számában jelent meg, és amely szerint az invarianciák felfedezése lenne a tudományos felismerés fő útja. A bírálatra *Jaeglé és Roubaud*: A tudományos megismerés elméleti státuszáról: gondolatok a marxista kutatásról c. cikkükben válaszolnak.

Nevelés-szociológiai vita: *J. P. Briand–J. M. Chapoulié–H. Péretz* kritikája L'école capitaliste en France (A kapitalista iskola Franciaországban) (Maspero 1971) c. könyv koncepciójáról. Ide kapcsolódik *L. Gruel* és *J. M. de Queiroz*: Iskola, osztályok, újratermelés c. cikke is. Ezzel összefüggésben közlik *Zs. Osavkovnak* a IX. Szociológiai Világkongresszuson elhangzott előadását A szociológiai törvények megvalósulásának mechanizmusairól

Recenzió: *Hermann István*: Lukács György gondolatvilága (Akadémiai Kiadó, német nyelven)

DIOGENE

1980. 110. sz.

J. de Romilly: Szelídség és civilizáció a régi görögöknél

J. Binet: A fekete-afrikai filmművészet hozzájárulása és hatása

O. Costa de Beauregard: Egy égető probléma: Einstein távolsági korrelációinak paradoxonja

MIND

1980. július

J. J. Kupperman: Vulgáris konzekvencializmus (a konzekvencializmus védelmében)

A. W. Price: Arisztotelész etikai holizmusa

F. E. Snare: Az erkölcsök sokfélesége

G. N. Schlesinger: Kell-e tudnunk, miért vagyunk igazolva hiedelmeinkben?

M. B. Burke: A tárgyak intermittens létezéséről

P. A. Roth: Elméletek a természetről és az elméletek természete

Recenziók az alábbi könyvekről:

J. Barnes: The Presocratic Philosophers (A preszokratikus filozófusok) 2 kötet, London 1979

Q. Skinner: The Foundations of Modern Political Thought, Vol. 1. The Renaissance, Vol. 2. The Age of Reformation (A modern politikai gondolat alapjai, 1. k. A reneszánsz, 2. k. A reformáció kora) Cambridge 1978

J. L. Evans: Knowledge and Infallibility (Tudás és tévedhetetlenség) London 1978

J. M. Vickers: Belief and Probability (Hit és valószínűség) Dordrecht 1976

Meaning and Translation. Philosophical and Linguistic Approaches (Jelentés és fordítás. Filozófiai és nyelvészeti közelítések). Szerk. F. Guenther–M. Guenther–Reutter. London 1978

A. Margenau: Physics and Philosophy: Selected Essays (Fizika és filozófia. Válogatott esszék) Dordrecht 1978

D.-H. Ruben: Marxism and Materialism: a Study in Marxist Theory of Knowledge (Marxizmus és materializmus. Tanulmány a marxista ismeretelmélet köréből) Hassocks 1978

Philosophical Problems in Psychology (A pszichológia filozófiai problémái) Szerk. Neil Bolton. London 1979

L. H. Davis: Theory of Action (A cselekvés elmélete) New Jersey 1979

- Elie G. Zahar*: Einstein, Meyerson és a matematika szerepe a fizikai felfedezésben
L. J. Cohen: Bayesianizmus versus baconianizmus az orvosi diagnózisok értékelésében (a diagnosztikai bizonytalanság értékelésének két modellje; a bayesiánus elmélet a feltételes valószínűséget használja; az induktív vagy baconi valószínűség fogalommal operál a másik felfogás; a kétféle felfogás között nincs ellentmondás, más vonatkozásokra érvényesek és kiegészítik egymást)
G. Sampson: A popperiánus nyelv-elsajátítás elmélet nincs legyőzve (vita Stick: A Chomsky-féle racionalizmus és a popperi empirizmus között c. korábban megjelent cikkével)

Recenziók a következő könyvekről:

- D. M. Armstrong*: Universals and Scientific Realism (Az univerzálisok és a tudományos realizmus) 2 kötet, Cambridge 1978
L. Carroll: Symbolic Logic (Szimbolikus logika) New York 1977
E. Manier: The Young Darwin and his Cultural Circle (A fiatal Darwin és kulturális köre) Dordrecht 1977
R. Mattersich: Instrumental Reasoning and Systems Methodology (Insztumentális gondolkodás és rendszer-metodológia) Dordrecht–Boston 1978
H. Putnam: Meaning and the Moral Sciences (A jelentés és az erkölcsi tudományok) London 1978
T. W. Hutchison: Knowledge and Ignorance in Economics (Tudás és tudatlanság a közgazdaságban) Oxford 1977
B. Willams: Descartes. The Project of Pure Enquiry (Descartes. A tiszta kutatás terve) Sussex 1978
E. Curley: Descartes against Sceptics (Descartes a szkeptikusok ellen) Oxford 1978

DIALECTICA
1980. Vol. 34, Fasc. 1

- B. Winters*: Ésszerű hit
M. S. Gram: Kant megkettőzési problémája (a harmadik antinómia megoldásának nehézsége azzal függ össze, hogy Kant megkettőzi az eredeti antinómiát. A kérdések szétválasztása megerősíti Kant érvelését a transzcendentális idealizmus mellett és tisztázza azokat a feltételeket, amelyek mellett az antinómia megoldható)
G. Hottos: A deontikus logika fejlődése G. H. von Wright munkásságában
P. Swiggers: „Analitikusan igaz”: de dicto és de dicto dicti (a de re/de dicto példájára a szerző bevezeti a de dicto/de dicto dicti megkülönböztetését a logikában)

DIALECTICA
1980. Vol. 34, Fasc. 2

- J. C. Pitt*: Hempel versus Sellars a magyarázatról (Hempel deduktív-nomológiai magyarázat-modelljének egybevetése Sellars esszencializmusával)
D. Rothbart: Popper az induktivizmus ellen
B. Gray: Popper és a 7. közelítés: a taxonómia problémája (a cikk egy alap-osztályozási munka áttekintése révén jut arra a következtetésre, hogy a taxonómia feltűnő szerepe kérdésessé teszi a definíció és osztályozás popperiánus elutasítását)
P. Tibbets: A szubjektív elem a tudományos felfedezésben: Popper versus „hagyományos episztemológia”

- R. Laymon*: Független ellenőrizhetőség: a Michelson-Morley és a Kennedy-Thorndike kísérletek
A. I. Dale: Valószínűség, bizonytalan állítások és elmosódott halmazok
G. H. Merrill: A modell-elméleti érv a realizmus ellen
J. Agassi: A tudomány és a technológia között (az alapkutatásokról, mint olyan tiszta kutatásokról, amelyek várhatóan hasznosítható eredményekkel járnak)
W. K. Goossens: Értékek, egészség és orvostudomány (kísérlet az orvostudomány axiológiai megközelítésére; a neutralizmus és az egészség tisztán funkcionális megközelítésének kritikája)
M. Bunzl: „Az egészség mint elméleti fogalom”-ról (szintén a tisztán funkcionális, nem-normatív megközelítések kritikája)
C. G. Adler: Miért a gyorsuláson alapul a mechanika?
D. Dieks: A determinizmus empirikus tartalmáról (Russel, Hempel és Kukla nézeteinek egybevetése és a mai tudomány determinizmus-konceptiójával való szembesítése)
A. Kukla: Determinizmus és jóslhatóság: válasz Dieksnek
P. Kitcher: Hogyan redukáljunk egy funkcionális pszichológiát?
C. R. Kordig: A tudomány fejlődése invarianciát kíván
B. L. Bunch: Recher a Goodman-paradoxonról
D. Gerber: Field és Jeffrey-kondicionálás

Recenziók az alábbi könyvekről:

- W. E. Snizek, E. R. Fuhrman, M. K. Miller* eds.: Contemporary Issues in Theory and Research: a Metasociological Perspective (Contributions in Sociology No. 33. 1979)
S. Drake: Galileo at Work: his Scientific Biography, Chicago, 1978
M. C. Nussbaum: Aristotle's De motum Animalum: Text with Translations, Commentary and Interpretive Essays. Princeton, 1978
J. W. Dauben: Georg Cantor, his Mathematics and Philosophy of the Infinite. Cambridge, 1979
J. Gaston: The Research System in British and American Science. New York, 1978
V. F. Tushin: The Phenomenon of Science. New York, 1977

*

V. P. Kuzmin: A rendszerszemlélet helye a modern tudományos megismerésben és a marxista metodológiában

A rendszerszemlélet, rendszeranalízis a modern minőségi analízis egy változata, pontosabban egy része: a totalitások minőségi analízise. A rendszerszemlélet három fő alkalmazási területét különíthetjük el: az összetett és egységes (integrált) jelenségek objektivációját; az integráció mechanizmusának tanulmányozását; a jelenségek sokoldalú természetének minőségi analízisét. Az első eset azokban a modern tudományos tendenciákban érhető tetten, amelyeknek célja univerzális jellegű tárgyak, fogalmak megalkotása (funkcionális, strukturális, dinamikus mikro- és makrotárgyak stb.). A tanulmány második része a rendszerszemléletnek tudásunk szintézisében és a gyakorlati tevékenységben játszott szerepét vizsgálja. A rendszerszemlélet segítheti legyőzni az ismeretek metodológiai specializáltsága vagy a tárgy által okozott szűk analízis spektrumot. Továbbá szintetizálhatja ismeretanyagunkat a létezés mélyebb, rejtettebb alapjainak tanulmányozásával, a magasabb szintű kölcsönhatások rendszerszemléletű tanulmányozásával. Végezetül szintetizálja prognosztikai ismereteinket, biztosítva a gyakorlati tevékenység továbbfejlesztését és eredményeinek az előrelátását.

(*Voproszi Filozofii* 1980. 1. sz.)

R. L.

A. M. Miklin: A fejlődés problémája a mai marxista filozófiában (A szovjet irodalom áttekintése)

A tanulmány mintegy hetven, az 1967–1978 években megjelent orosz nyelvű, a fejlődés kérdésével foglalkozó munkát tekint át a következő csoportosításban: A kérdés általános helyzete. Az élő rendszerek fejlődéstudományának filozófiai-metodológiai problémái. A fejlődés irányának problémája. A fejlődés típusainak és formáinak osztályozása. A rendszerszemlélet és a történeti fejlődés determinációja. A fejlődés fogalma meghatározásának néhány megközelítése.
(*Voproszi Filozofii* 1980. 1. sz.)

R. L.

I. N. Szmirnov–Cs. L. Cerbajev: Az organikus célszerűség problémája és a tudományos megismerés

A szerzők az organikus célszerűség néhány aspektusát, valamint történeti, filozófiai, metodológiai alapjait vizsgálják. A biológiában az organikus célszerűség az egyik sarkalatos probléma. Az élő rendszerek individuális és történeti fejlődésük során olyan specifikus sajátosságokra tesznek szert, amelyek aktivitásukban, adaptív orientációjukban és célszerűségükben mutatkoznak meg. Ezeknek a tulajdonságoknak, az élőben lezajló folyamatoknak a magyarázata, leírása olyan funkcionális, cél-orientált és történeti megközelítéseket igényelnek, amelyek a fizikában vagy a kémiában nem szokásosak. A cikk elemzi a „cél” és a „funkció” fogalmának szerepét a biológiában, biológiai modellekben, és más – kibernetikai, fizikai – modellekben. A célszerűség fogalma a biológia metodológiai bázisának kidolgozása során gazdagodik és új fényt vet az ismeretelméleti problémákra. A szerzők vitatkoznak E. Nagel véleményével, miszerint a „cél”, „funkció”, „eredmény” fogalmát ki lehet zárni a biológiából. A problémát a dialektikus materializmus metodológiája talaján tudjuk megoldani, a hozzá szorosan kapcsolódó másik problémával, a fejlődési folyamat irányának kérdésével együtt. Remélhető, hogy a szerves fejlődés alapvető jellemzőinek állhatatos tanulmányozása lehetővé teszi az organikus célszerűség problémáinak megfelelő értelmezését is.
(*Voproszi Filozofii* 1980. 1. sz.)

R. L.

Elie G. Zahar: Einstein, Meyerson és a matematika szerepe a fizikai felfedezésben

A szerző – aki már többször publikált a relativitáselmélet témakörében – a matematika szerepén túl kitér bizonyos filozófiai gondolatok heurisztikus szerepére, valamint a speciális és általános relativitáselmélet közötti folytonosság problémájára is. Ez utóbbi, legterjedelmesebb rész az olvasótól egyetemi szintű fizikai ismereteket követel meg. Ami a matematika fizikán belüli szerepét illeti, a szerző szándéka megvizsgálni, hogy a matematika és a fizika kapcsolatának azon az ismert oldalán túl, hogy esetenként a fizika igényei kiváltják a matematika fejlődését (lásd Newton és az infinitezimális számítás, Faraday és a vektoranalízis), létezik-e másik oldal, amikor a matematika segíti a fizikát, amikor a matematikának heurisztikus szerep jut a fizikában. Zahar szerint e másik oldal kétféle módon nyilvánulhat meg: az első, amikor növekszik a fizikai tartalom azáltal, hogy matematikai nyelvre fordítják le. Erre példa Fresnel és a hullámoptika esete, de a szerző ide sorolja azokat a fizikai hipotéziseket is, amelyek speciális és az adott korban még éppen csak hogy kidolgozott matematikai apparátust kívánnak. Itt jutunk el az általános relativitáselmülethez és a Riemann-geometriához, mivel a kvantummechanika és a Hilbert-tér matematikája mellett ez a legjobb példa a matematika és a fizika látszólagos eleve elrendeltetett harmóniájára, amely azonban ténylegesen nem eleve elrendelés, hanem a két tudomány kölcsönhatásának eredménye. A másik mód, amikor a matematika alapvető szerepet játszhat a fizikai felfedezésben: az egyes matematikai létezők realista interpretációja. Ez végbemehet egyszerűbb és bonyolultabb módon. Az előbbiektől tartozik a Dirac-egyenlet kettős megoldásrendszere, amelyből a pozitronok létrehozása következhet.

A tanulmány második része Meyerson tudományfilozófiájával foglalkozik, amelyből a szerző azt az alapelvet emeli ki, miszerint minden magyarázat az emberi gondolkodás azon tendenciájából származik, hogy tagadni kívánja a sokféleséget és a változást. Meyerson ezen elvével hozza kapcsolatba

Einstein törekvéseit az egységes térelmélet megteremtésére. Ismerteti Meyerson különböző magyarázat-típusait és ezzel kapcsolatban tárgyalja a megmaradási törvények szerepét is. Ezután áttér a természet geometrizálásának problémájára, amelyet az egyidejű események területén megnyilvánuló sokféleség eliminálására való törekvésként fog fel. Az általános relativitáselméletet a descartes-i – kizárólag alak és mozgás segítségével történő – leírás modern megvalósulásának tartja. Az eszmefuttatás végén leszögezi, hogy Meyerson szerint a valóság teljes geometriai módon való magyarázata lehetetlen.

A tanulmány harmadik része a speciális és az általános relativitáselmélet folytonosságáról szól, és a már említett szakmai jellege miatt e helyen csak röviden ismertetjük tartalmát: a kovariancia-elv heurisztikus szerepe, a speciális relativitáselmélet elégtelensége, az ekvivalencia-elv heurisztikus szerepe (ennek az elvnek a segítségével állította fel Einstein a gravitáció globális elméletét, és ebben a szerző szerint a matematika különösen nagy szerepet játszott), a téregyenletek (itt megint szó van a matematika heurisztikus szerepéről a fizikai felfedezésben), a negatív heurisztika (ebben a szerző alapvető jelentőséget tulajdonít az $E = mc^2$ összefüggésnek fizikai világmépünk szempontjából). A cikket egy függelék zárja a relativitási elv státuszáról, amelyben annak eléggé ismert metaállítás-jellegét húzza alá. (*The British Journal for the Philosophy of Science*. Vol. 31, No. 1, 1980, március)

Sz. P.

Daniel Rothbart és Paul Tibbets Popper tudományelméletéről

Popper az induktívizmus ellen c. cikkében, D. Rothbart kritikai elemzését adja a Popper által javasolt nem-induktivistá tudományelméletnek. Először is megvédi és kiszélesíti Wesley Salmon támadását, amely szerint az, hogy Popper eltávolítja az indukciót, használhatatlanná teszi a tudományt a gyakorlati célok számára. Az indukció nélkül a gyakorlati szakembereknek nincs alapjuk hinni abban, hogy a megjósolt események valóban bekövetkeznek. Másodsor, Popper igényei ellenére, a szerző kimutatja, hogy a Popper-féle elmélet is az indukción alapszik. Így például az a szerep, amelyet Popper a háttértudásnak tulajdonít a tudományos hipotézisek ellenőrzésében, szintén megkívánja az indukciót. *A szubjektív elem a tudományos felfedezésben: Popper versus „hagyományos episztemológia”* c. cikkben Paul Tibbets megvizsgálja Poppernek az objektív és szubjektív tudásra vonatkozó megkülönböztetését, Lehrer és Harman néhány munkáját figyelembe véve. Amellett érvel, hogy utóbbiak Popper számára a szubjektív episztemológiához tartoznak, így irrelevánsak a tudás és felfedezés tudományos megértése szempontjából. Ezzel szemben Lehrer és Harman szerint, ha elhagyjuk a hit és a következtetés elemzését, az emberi tudás növekedése és a tudás igazolása általában érthetatlenné, ill. fogalmilag lehetetlenné válna. Ezután egy értékelés következik Popper azon érvéről, hogy a szubjektív episztemológia hívei tévesen azonosítják a „hiszem” és a „tudom” szokásos értelmét az objektív vagy tudományos értelemben vett tudással, következtésképpen az egész problémamegoldási folyamatot tudományos szempontból hibásan építik fel. A tanulmány következtetése, hogy Popper maga elhanyagolta a tudományos felfedezések többségének egy centrális tényezőjét, egy tényezőt, amelyet a szubjektív episztemológia helyesen hangsúlyozott, nevezetesen a „gestalt shift”-eket (formaváltásokat) a fogalmi változásokban.

(*Dialectica*, Vol. 34. fasc. 2, 1980)

Sz. P.

A tudományos realizmus problémáiról

Bár elméleteink nem teljesen igazak – írja C. Z. *Elgin Törvény-szerűség és a tudomány vége* c. cikkében – a tudományos realizmus hívei azt állítják, hogy azok objektumait beengedhetjük ontológiánkba. Ennek igazolása Sellars és Putnam szerint, hogy a jelenlegi elméletek olyan sorozatokhoz tartoznak, amelyek honvergálnak az ideálisan adekvát elméletekhez. Elgin áttekinti azt a módot, ahogyan a konvergencia szükségszerűsége visszatükrözi a törvény-szerűségek interpretációját. Véleménye szerint a törvény-szerű és az esetleges általánosítások közötti különbségtétel kognitív érdeklődésünkötől függ és a

tudományos haladás iránti elkötelezettségünket tükrözi vissza. Ha a tudományok összevesznek valamilyen általánosítás törvény-szerűségén, ahogy azt Davidson felveti, akkor a törvény-szerűséget illető érdeklődésből következik, hogy egy tudomány törvényei nem határozzák meg objektumaik lényegét. A szerző arra következtet, hogy a tudományos realizmus e formája nem ad metafizikai támogatást az esszencializmusnak. A *modell-elméleti érv a realizmus ellen* c. cikkében G. H. Merrill egy másik oldalról foglalkozik a realizmus problémájával. A „Realism and Reason” c. írásában Hilary Putnam egy látószólag erős érvet javasol, amely szerint a metafizikai realizmus pozíciója a korrekt tudományos elmélet és a világ viszonyának egy inkohereus modelljét szolgáltatja. Mégis, bár Putnam támadása egy tudományos elmélet „szándékolt” interpretációjának fogalma ellen igen alapos, a szerző megmutatja, hogy a realizmust át lehet alakítani oly módon, hogy hívének nem szükséges egy ilyen elmélet semmiféle „szándékolt” interpretációjára hivatkozni. Következésképpen ki lehet mutatni, hogy a realizmus immunis Putnam kritikájával szemben, és hogy e kritika újrafogalmazására irányuló törekvések nem vezetnek sikerre.

(*Philosophy of Science. Vol. 47, No. 1, 1980. március*)

Sz. P.

Vita az „állami ideológiai apparátusokról”, a „kapitalista iskoláról” és a társadalomtudományi elemzések egyes ismeretelméleti-metodológiai problémáiról

A *La Pensée* c. folyóirat vitát indított az iskola társadalmi funkcióját érintő marxista értelmezésekről és az ezekkel kapcsolatos egyes metodológiai kérdésekről. *Jean-Pierre Briand, Jean-Michel Chapoulie és Henri Péretz: Beszélykolás az elméletben és statisztika a gyakorlatban* c. cikkében a franciaországi empirikus szociológiai kutatásban gyakran alkalmazott két eljárást elemez. Az egyik az ún. diszkurzus-analízis (elméleti fejtegetések, kézikönyvek, hivatalos beszédek; politikai programok, törvények és rendeletek, mitológiák, irodalmi szövegek stb. elemzése), amely többnyire szövegmagyarázatokhoz, ill. a nyelvészettől, a dokumentum analízistől vagy a szociálpszichológiától kölcsönvett eljárásokhoz folyamodik. A másik a statisztikai adatok összegyűjtéséből, elrendezéséből, feldolgozásából, kommentálásából áll. Az első eljárás jellemző pl. a nagy hatást elért althusseri felfogásra, amely a „kapitalista iskolát” mindenekelőtt úgy írja le, mint a legfőbb „állami ideológiai apparátust”, amelyet a burzsoázia azért hozott létre és azért tart fenn, hogy a proletariátus, és általában a dolgozó osztályok feletti uralmát segítségével biztosítsa a burzsoá ideológia „beszélykolása” útján. Ez a felfogás több tanulmányt vezérelt, különösképpen a szintén nagy hatású „A kapitalista iskola Franciaországban” c. könyvet (szerzői: C. Baudelot és R. Establet), amely az első eljárást egyesíti a másoddal, az iskoláztatás statisztikai adatait a tankönyvek ideológiai tartalmának elemzésével párosítja. A szerzők részletesen kimutatják – a bírált könyv érdemeinek elismerése mellett –, hogy az alkalmazott kettős eljárás egyfelől a statisztikai adatok és az ezek gyűjtését szolgáló kategóriák pozitívista elfogadását eredményezi; másfelől ténylegesen önállósítja az „eszmék” („ideológiák”, „mítoszok”, „vélemények”) világát, lényegében az iskolai tankönyvek rejtett vagy nyílt ideológiai tartalmára koncentrált, és azzal a leegyszerűsítő, idealizmusba hajló elképzeléssel él, hogy az uralkodó eszmék közvetlenül, tisztán eszmei hatással, sulykolással formálják az új generációk gondolkodásmódját. A tanulmány részletes kritikáját adja a „tőkés termelési viszonyok újatermelését” biztosító „kapitalista iskola” sokszorosan leegyszerűsített, sematikus, történelmietlen elemzésének, amely azt sem veszi figyelembe, hogy a pedagógiai funkciót betöltők is társadalmilag differenciálódnak, hogy a „befogadó” közeget más társadalmi hatások is formálják stb. E kritikához kapcsolódik *Louis Gruel és Jean-Manuel de Queiroz: Iskola, osztályok, újatermelés* c. cikke is, amely különösen az iskolai apparátus „reproduktív funkcióinak” elméletét elemzi, valamint „A kapitalista iskola” c. könyvnek azt a tételét, miszerint az iskola egy állami ideológiai apparátusra lenne redukálható. A szerzők szerint a munkás és paraszt gyermekek-nél sokszor tapasztalható iskolai kudarc jóval bonyolultabb összetevőkre mutat: történelmileg átalakuló ellentmondások működnek itt az iskolások eredeti kulturális közege és azon tanulási-képzési formák között, amelyekre a munkaerő kapitalista „szocializálása” követel meg. Félig-meddig a vitához kapcsolódik *Zsivko Osavkov: A szociológiai törvények megvalósulásának mechanizmusairól* szóló tanulmányának közlése is.

(*La Pensée, 1980. júl.–aug.–sept.*)

S. J.

E SZÁMUNK SZERZŐI

Almási Miklós, ELTE, egy. tanár, fil. tud. doktora • *Czirják József*, ELTE BTK, aspiráns • *Grassl, Wolfgang*, Graz • *Hountondji, Paulin J.*, Benini Nemzeti Egyetem, professzor, fil. tud. doktora • *Kerekgyártó István*, tanár, Jászberény • *Makai Mária*, MTA Fil. Int., tud. főmunkatárs, kandidátus • *Rozsnyai Ervin*, kandidátus • *Smith, Barry*, Manchester • *Tuba Imre*, Nehézipari Műszaki Egyetem, Miskolc, aspiráns

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Marton Andor

A kézirat nyomdába érkezett: 1980. október 14. Terjedelem 14,35 (A/5 ív)

81.8839 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

MÁRIA MAKAI: Towards a Critique of the Caesura-Theory in Economics. Part I	1
JÓZSEF CZIRJÁK: Reform or Revolution	36
ERVIN ROZSNYAI: On the Ideological Reflection of Uncontrollable External Necessity	54
IMRE TUBA: The Role of Fr. W. Nietzsche in the Development of Axiology	85

REFLECTION

P. J. HOUNTONDJI: What Can Philosophy Do?	111
---	-----

CONFERENCE

WOLFGANG GRASSL (Graz): What Are Open Concepts?	131
BARRY SMITH (Manchester): Austrian and Hungarian Philosophy: On the Logic of Wittgenstein and Pauler	139

REVIEWS

MIKLÓS ALMÁSI: The History of the Transitory Period of a System of Ideas (On István Hermann: Teleology and Historicity)	146
ISTVÁN KERÉKGYÁRTÓ: On the Characteristics of Social Consciousness	151
Review of periodicals	154

СОДЕРЖАНИЕ

Мариа Макай: К критике экономической цезурной теории	1
Йожеф Циряк: Реформ или революция	36
Эрвин Рожняи: Об идеологическом отражении неконтролируемой внешней необходимости	54
Имре Туба: Роль Ф. В. Ницше в возникновении в актиологии	85

ОБЗОР

П. Й. Хунтондьи: К чему способна философия?	111
---	-----

КОНФЕРЕНЦИЯ

Волфганг Грасл (Грац): Что такие открытые понятия?	131
Барри Смес (Манчестер): Австрийская и венгерская философия: о логике Витгенштейна и Паулера	139

РЕЦЕНЗИИ

Миклош Алмаши: Переходное-этапная история одной системы мыслей (Иштван Херманн: Телеология и историчность)	146
Иштван Керекдьярто: О специфике общественного сознания	151
Из зарубежных журналов	154

Ára: 27,— Ft
Előfizetés egy évre: 162,— Ft

INDEX: 25 535
ISSN 0025—0090

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető a hírlapkézbesítő postahivataloknál és a Posta Központi Hírlap Irodánál (PKHI 1900 Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a PKHI 215-96162 pénzforgalmi jelzőszámra. Előfizetés bejelenthető az Akadémiai Kiadónál (1363 Budapest V., Alkotmány utca 21. Telefon. 111-010).

Példányonként beszerezhető az Akadémiai Könyvesboltban (1368 Budapest V., Váci utca 22. Telefon: 185-881), a PKHI Hírlapboltjában (1055 Budapest V., Bajcsy-Zsilinszky út 76. Telefon: 116-269) és nagyobb árusítóhelyen.

Előfizetési díj egy évre: 162 Ft

1 szám ára: 27 Ft

Index szám: 25 535

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,

H-1389 Budapest, Pf. 149.