

a 1242

1957. 1

# Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ  
FOGARASI BÉLA

## Tartalomból:

FOGARASI BÉLA

Az ellentmondás felfogása  
Hegel Logikájában

LUKÁCS GYÖRGY

Adalékok az ifjú Marx filozófiai  
fejlődéséhez

KATONA KATALIN

Szabó Dezső világnézete

KARDOS LAJOS

Az alaklélektan bírálata

ALMÁSI MIKLÓS

Lessing drámai epilógusa : a Bölcs  
Náthán



Nat. Bibl.  
Budapest.

# MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztőbizottság

FOGARASI BÉLA, HELLER ÁGNES, LUKÁCS GYÖRGY, MÁTRAI LÁSZLÓ,  
MOLNÁR ERIK, SZIGETI JÓZSEF

Főszerkesztő

FOGARASI BÉLA

Szerkesztő

HELLER ÁGNES

A szerkesztőség címe

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete, Budapest V., Nádor u. 13. IV. 435.

A kiadóhivatal címe :

Akadémiai Kiadó (Budapest V., Alkotmány u. 21)

\* \* \*

A következő szám tartalmából

- Almási Miklós:* Richard Wagner és az európai dráma  
*Szalai Sándor:* Formalizáló és kvantifikáló eljárások jelentősége a társadalom-  
tudományban  
*Szigeti József:* A magyar szellemtörténet bírálatához  
*Katona Katalin:* Szabó Dezső világnézete  
*Kardos Lajos:* Az alaklélektan bírálata  
*Mészáros Vilma:* Filozófiai problémák Sartre művészeti munkásságában  
*Heller Ágnes:* Osztályerkölcs—egyetemes emberi erkölcs  
*Mész László:* Az egyetemi filozófiaoktatás kérdései

## Magyar Filozófiai Szemle

*Tudományos és kulturális életünk régóta érzett szükségletének kívánunk eleget tenni, amikor időszakos filozófiai folyóiratot indítunk útnak.*

*A folyóirat alapvető célkitűzése: a tudományos filozófia művelése. A filozófiát tudományos alapon művelni napjainkban annyit jelent, mint azt a korszerű természettudományi és társadalomtudományi kutatások eredményeivel teljes összhangba hozni. A filozófia a tudományos és a társadalmi fejlődés eredményeinek általánosítása. A filozófia ilyen szellemű célkitűzése jellemzi a marxista filozófiát. Amikor a folyóiratot tudatosan a marxista filozófia művelésének szolgálatába állítjuk, ezzel csak konkretizálni akarjuk a tudományos filozófia fogalmából következő programatikus feladatokat.*

*Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a marxizmus—leninizmus az objektív igazság elismerésén alapul, annak feltárását szolgálja, az igazság megismerését a szigorú tudományos módszer alkalmazása segítségével — de csak ezen az úton haladva — lehetségesnek és szükségesnek tartja.*

*A marxista filozófia nem lezárt és befejezett rendszer, hanem a tudományok haladásával és az egész társadalmi fejlődéssel szoros kapcsolatban egyre tovább fejlődik és gazdagodik. A marxizmus szellemétől mélységesen távol áll mindenemű dogmatizmus és skolasztika. A dogmatizmus, a tekintélyimádat, a betűragás az elmúlt évek folyamán egy bizonyos mértékben behatolt a marxista filozófiába és akadályozta annak szabad fejlődését. Ezek az akadályok ma elhárultak. Ami a magyar filozófiai életet illeti, a dogmatikus módszerek alkalmazása különösen a filozófia egyetemi oktatása terén okozott sok kárt. A filozófiai kutatás terén lényegileg eddig is sikerült megakadályoznunk a dogmatizmus és a személyi kultusz érvényesülését.*

*Folyóiratunk feladata a dogmatizmustól és a vulgarizálástól ment marxista filozófia művelése. Azt jelenti-e mindez, hogy a filozófia tudományos jellegének hangsúlyozása ellentétben állana a filozófia és az élet kapcsolatának jogos követelményével? Ellenkezőleg! Legmélyebb meggyőződésünk, hogy csak az alkotó szellemű tudományos filozófia, csak a magas színvonalú, elmélyült kutató munka nyújthat valóban értékes segítséget a szocializmus építésének, a munkásszótály forradalmi pártjának, egész szellemi életünk szocialista irányú fejlődésének.*

*Az elmúlt években az MDP egyes vezetői és hatásuk alatt a filozófiai oktatók egy része hamisan értelmezte a filozófia és az élet, a filozófia és a párt viszonyát. Nihilisztikusan értékelték a filozófia történetét és annak jelentőségét a marxizmus szempontjából, nem értették meg, hogy a modern fizika filozófiai kérdéseinek vizsgálata napjainkban a világnézeti harc egyik központi problémája. „Élet” alatt kizárólag a napi politikát értették s a filozófiától egy helytelen gyakorlat szentesítését kívánták. S miután a marxista filozófia művelői nem voltak hajlandók*

arra, hogy „konjunktúrafilozófiával” foglalkozzanak és nem voltak hajlandók sem a szektás politika, sem a revizionizmus filozófiai apologetikájára, azzal vádolták őket, hogy „elfordulnak az élettől”, „arisztokratáknak” nevezték őket.

Ezeket a vádakat éppen az élet cáfolta meg. Folyóiratunk napi aktualitások hajszolása helyett az elmélet és a gyakorlat elvi egységének megvalósítására törekszik s ezt a célt a tudományos filozófia sajátos eszközeivel igyekszik elérni.

Folyóiratunk e célkitűzése egyik legfontosabb feladatunkká teszi a tudománytalan és tudományellenes filozófiai irányzatok elleni harcot. A marxizmus—leninizmus szellemében alapos, konkrét, mélyreható bírálatot kell gyakorolnunk a reakciós filozófiai irányzatok felett. Az eszmei harc fegyvere azonban a meggyőző érvelés és nem szidalmazó kifejezések halmozása, amelyek rendszerint csak a tárgyi ismeretek hiányát leplezik.

Amint ezt már első számunk is mutatja, tág teret kívánunk adni a vitáknak. Az egészséges vitaszellem azonban megkívánja, hogy a viták pozitív eredményekhez vezessenek, eredményekkel záruljanak le. Nem tartjuk célravezetőnek végnélküli vitacikkek közlését és szükségesnek tartjuk, hogy egy-egy nagyobb vitában a szerkesztőség állást foglaljon.

Folyóiratunk marxista irányzata nem zárja ki azt, hogy helyet adjunk olyan vitacikkeknek és hozzászólásoknak is, amelyek más álláspontot képviselnek, de a szocializmus és a béke ügyét kívánják szolgálni.

A Magyar Filozófiai Szemle nagy súlyt fektet a szocialista országok tudományos együttműködésére, elsősorban a Szovjetunió filozófiai folyóiratával és intézeteivel való együttműködésre. A dogmatizmus felszámolása ebben a vonatkozásban is előmozdítja a termékeny együttműködést a nemzetközi méretekben folyó világnézeti harcban.

Milyen olvasókhöz, előfizetőkhez fordul a folyóirat és hogyan képzeljük el kapcsolatunkat olvasóinkkal? Tagadással kifejezve: távolról sem csak a filozófia szakmai művelőihez, hanem a marxista filozófia iránt érdeklődő széles körökhöz fordulunk. Tudjuk, hogy a haladó szellemű tudósok, tudományos kutatók, egyetemi oktatók nagy része régóta kívánja egy filozófiai folyóirat megindítását. Szeretnénk azonban, ha a politikai, gazdasági és kulturális élet aktív tényezői is bensőségebb viszonyba jutnának a marxista filozófiai munkával. Hogy csak egy ténytet említsek a sok közül: a magyar írók és művészek negatív viszonya a filozófia, különösen az esztétika nagy kérdéseire negatív befolyásolja munkáik eszmei tartalmának gazdagságát és mélységét is. Szeretnénk hozzájárulni ahhoz, hogy ez a helyzet megváltozzon. Ami pedig a szerkesztőség, a munkatársak és az olvasók viszonyát illeti azt hisszük, hogy egy szocialista típusú folyóiratnak e téren is újszerű kapcsolatokat kell elérnie. Arra kell törekedni, hogy olvasóértekezleteken, aktívákon, levelezés útján folyamatos és nemcsak alkalmi kapcsolat jöjjön létre a folyóirat munkatársai és hazai olvasói, valamint külföldön élő magyarajkú olvasói között.

Ezek a kapcsolatok kiterjesztik a folyóirat hatósugarát, nemcsak új olvasókat, de új munkatársakat is szereznek, s azt hisszük, belátható időn belül megteremtik az alapot arra, hogy a Szemle terjedelmét felemelve azt évente ne háromszor-négyszer, hanem hatszor jelentessük meg.

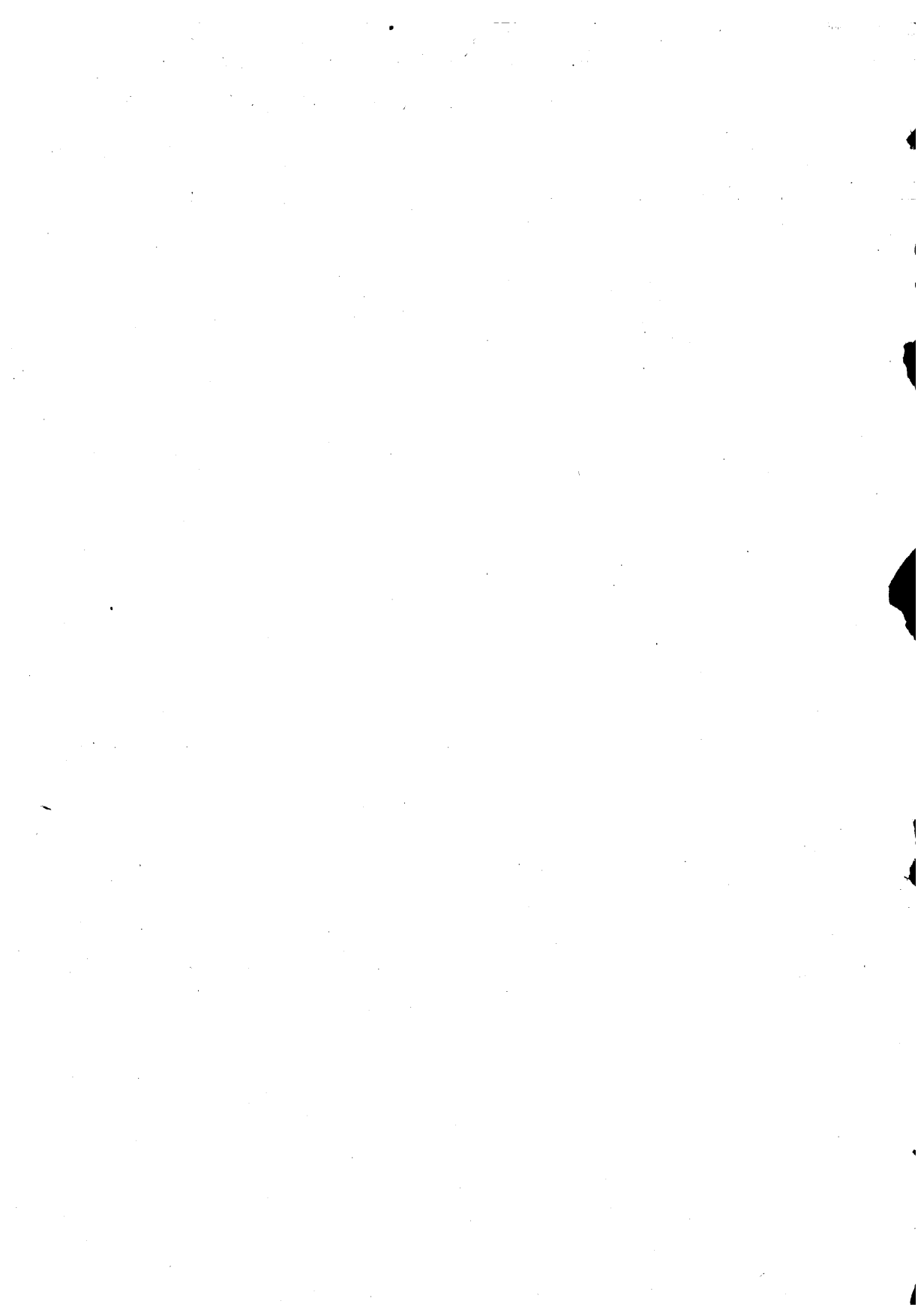
A most megjelenő első szám távolról sem öleli fel a folyóirat egész témakörét. Az anyag nagy része azonban már régóta közlésre vár és nem akartuk az első szám amúgy is soká elhúzódtott megjelenését tovább késleltetni. Témakörünk és folyóiratunk jellege csak a következő számok figyelembevételével lesz megítélhető. Olvasóink észrevételeit és javaslatait a jövőben e tekintetben is messze-

menőleg figyelembe akarjuk venni. Nagy vonásaiban azonban már ma is körvonalazhatjuk a tematikára, vagy pontosabban szólva a problémakörre vonatkozó elgondolásunkat. Ez a problémakör címszavakkal megjelölve: dialektikus materializmus, történelmi materializmus, logika, esztétika, etika, filozófiatörténet. Nagy jelentőséget tulajdonítunk a filozófia és a jelenkori természettudomány, a filozófia és a társadalomtudományok határkérdései feldolgozásának. Tudatában vagyunk annak, hogy sok esetben egyelőre csak az első lépésekről lehet szó. A marxista tudományos filozófiai kutatás azonban a felszabadulás óta minden eléje gördített mesterséges akadály ellenére már kiállta a próbát és ez feljogosít arra, hogy pozitíve ítéljük meg új, felelősségteljes vállalkozásunk, a filozófiai folyóirat perspektíváit.

Köszönetet kell mondanunk a Magyar Tudományos Akadémiának és az Akadémiai Kiadónak, hogy a nehéz viszonyok között is lehetővé tették a Magyar Filozófiai Szemle megjelenését.

Budapest, 1957. március.

Fogarasi Béla



# TANULMÁNYOK

## A HEGELI LOGIKA NÉHÁNY PROBLÉMÁJA\*

### Az ellentmondás felfogása Hegel Logikájában

FOGARASI BÉLA

#### I

Hegel *Logikája* az első és mindmáig egyedülálló kísérlet a dialektikus logika rendszeres kifejtésére. A nagy dialektikusok, Marx, Engels, Lenin ezért részesítették nagy megbecsülésben. Ennek tulajdonítható *A logika tudományának* jelentősége iránt tanúsított meg nem értés is, amely a dogmatikus marxistákat a II. Internacionale korában jellemezte. Végül innen adódik napjainkban a hegeli mű iránt megújuló érdeklődés a marxista táborban, miután leomlottak a marxista filozófia alkotó továbbfejlesztése elé mester-ségesen emelt korlátok. Itt az ideje, hogy az érdeklődést kielégítsük, a hegeli logika élő tartalmát korszerű formában kifejtsük és leegyszerűsítés nélkül érthetővé tegyük. Itt az ideje megvizsgálni, hogy mit nyújt számunkra Hegel *Logikája* a történeti érdeken kívül, itt az ideje tovább folytatni és befejezni a hegeli dialektika kritikai vizsgálatát, amelyet Marx, Engels és Lenin megkezdték.

Az így adódó kérdések tömegéből az ellentmondás problémáját ragadjuk ki.

Hegel felfogása az ellentmondásról lényegesen különbözik az ellentmondásnak attól az értelmezésétől, amely az egész őt megelőző filozófiai irodalomban található. Éppen így lényegesen különbözik Hegel felfogása attól, amit a formális logika — amely ebben a vonatkozásban az aristotelesi hagyományt követi — ellentmondáson ért. Aristoteles szerint az ellentmondás logikai viszony két ítélet között, amelyek közül csak az egyik lehet igaz. Két egymásnak ellentmondó ítélet nem lehet egyszerre és ugyanabban a vonatkozásban igaz. Az ellentmondást ezért el kell kerülni. Az ellentmondások hamis tételekhez vezetnek. Csak a gondolkodásban keletkeznek ellentmondások, még pedig csupán a helytelen gondolkodásban. Az objektív valóságban nincs ellentmondás. Ez a felfogás érvényesült a filozófia története során és uralkodott Hegelig.

Hegel szakított az aristotelesi hagyománnyal és azzal a korszakalkotó nézettel lépett fel, hogy magukban a dolgokban rejlenek ellentmondások.

\* Fogarasi Béla és Erdei László tanulmánya Hegel halálának 125. évfordulója alkalmából jelenik meg.

Itt nem foglalkozunk részletesen Hegel elődeivel. Eszméik méltatása a dialektika történetéhez tartozik, amelyet egyébként Hegel alapozott meg a filozófia történetéről tartott előadásaiban. A Hegel előtti dialektika az ellentétek egybeesésére vonatkozó felfogásban foglalható össze. Az ellentétek egybeesésének gondolata különösen az újkorban Cusanustól Goetheig kitűnő elszigetelt alkalmazásokat nyert. Az ellentétek azonossága (egybeesése, áthatása) fontos alkotórésze a dialektikának, de csak alkotórésze. Hegel előtt az ellentétek azonosságára vonatkozó felfogás korlátozottsága abban állott, hogy nem kapcsolták össze a fejlődés eszméjével és nem hozták vonatkozásba a logika kérdéseivel.

Hegel arra a hatalmas kísérletre vállalkozik *A logika tudományában*, hogy az ellentmondást mint a fejlődés általános törvényszerűségét fogja fel. Ez a kísérlet ennél fogva feloleli a természet, a történelem és a gondolkodás területeit. Hegel kísérletét a dialektika ellenfelei többnyire a gondolkodásra, illetve a logikára leszűkítve fogták és fogják fel, és elutasították mint a logikus gondolkodás ellen irányuló kihívást. Mégis, mielőtt Hegel kísérletét mint értelmetlenséget és képtelenséget szidják és elutasítják, előbb meg kellett volna kísérlni megérteni őt. Számos kritikus, aki Hegelt jobbról bírálta, a legkisebb fáradságot sem vette magának, hogy behatoljon dialektikájának tulajdonképpen értelmébe. Nem maradtak el azonban a Dühring vágású vulgármaterialisták és vulgármarxisták sem ebben a vonatkozásban a jobbról bírálók mögött.

Az ellentmondás hegeli felfogásának bírálata, amely tudományos igényekkel lép fel, alapjában véve abból indul ki, hogy Hegel tanítása az ellentmondás elvével összeegyeztethetetlen és mivel az ellentmondás elve a logikus gondolkodás axiomatikusa alapelve, ebből az következik, hogy Hegel felfogásának hamisnak kell lennie.

Ennek az érvelésnek az a fő hiányossága, hogy Hegelt a formális logika álláspontjáról bírálja és a *petitio principii* hibájában szenved, mert a bizonyítandóval akar bizonyítani. Mégis nem ez a lényeges, hanem az a követelmény, hogy Hegelt előbb meg kell érteni, s csak azután lehet bírálni. Az ellentmondásra vonatkozó felfogásának megértésénél abból kell kiindulnunk, hogy Hegel szerint az ellentmondások magukban a dolgokban rejlenek. Néhány helyet idézünk itt a *Logikából*, amely mind az immanens értelmezés, mind pedig a bírálat szempontjából lényeges:

„Az eddigi logikának és a szokásos elképzeléseknek fő előítélete, mintha az ellentmondás nem lenne olyan lényeges és immanens meghatározás mint az azonosság: sőt ha rangsorról lenne szó és mindkét meghatározást mint elkülönítetteket rögzítenénk, így az ellentmondást kellene a mélyebbnek és lényegesebbnek venni. Ugyanis vele szemben az azonosság csak az egyszerű közvetlen, a holt lét meghatározása: az ellentmondás azonban minden mozgás és élelenség gyökere: csak amennyiben valami ellentmondást rejt önmagában, mozog, van ösztöne és tevékenysége.” (Hegel, *A logika tudománya* Meiner kiad. II. köt. 58. l. németül) — (Az én kiemelésem.)

Egy másik hely, mintegy az előbbi megerősítése más összefüggésben, így hangzik:

„A *gondolkodó* ész azonban úgyszólván kihegyezi a különbözők letompított különbségét, a képzet pusztja sokféleségét *lényeges* különbséggé, *ellentétté*. A sokféleségek csak az ellentmondás élére állítva lesznek egymással szemben tevékenyek és élők és nyernek negativitást magukban, amely az

önmozgás és az elevenség bennerejlő lüktetése.” (I. m. II. köt. 61. l.) (A kiemelések Hegeltől.)

Ezeket a helyeken éppen az ellentmondás, „kihegyezett”, „élő” felfogását találjuk. Épp ez a hegeli dialektika magva. Ezek a helyek nemcsak a plasztikus kifejezési mód, hanem a problémafeltevés pontossága révén is megkönnyítik Hegel tulajdonképpeni törekvéseinek megértését, amelyek az ellentmondásról szóló tanában vezették.

Látható ezekből a helyekből, hogy Hegel nézete szerint az ellentmondás a dolgokban, a létben rejlik. Tehát nemcsak az „ellentmondás” kifejezés etimológiai értelmétől, hanem az ellentmondás logikai jelentésének elsődlegességétől is teljesen el kell hogy vonatkoztassunk, ha az ellentmondás hegeli felfogásának értelmét helyesen akarjuk megragadni.

A gondolkodó érznek a létezőben bennerejlő ellentmondásokat kell megismernie. Hegel az ellentmondás szubjektivisztikus értelmezését éles polémia-ban utasítja el. Ebben a kérdésben a legcsekélyebb homályosság sem maradhat Hegel *Logikájában* bármely figyelmes és elfogulatlan olvasója számára.

Az idézett helyekből látható továbbá hogy az „ellentmondás” a legszorosabb összefüggésben áll olyan objektív folyamatokkal, mint az ösztön, a tevékenység, az önmozgás, a mozgás, az élet. Ha a fejlődés szó itt nem is fordul elő, értelemszerűen mindig a dialektikus fejlődésről van szó, amelyet Hegel szembeállít a „holt lét”-tel. Vagyis: az ellentmondás Hegel szerint a fejlődés legáltalánosabb, szükségszerű, döntő mozzanatát fejezi ki, amennyiben a fejlődést mint önmozgást, mint életet, tehát nem mint mechanikus folyamatot fogja fel.

Ebből kiindulva az „ellentmondás” értelme a hegeli logikában további megvilágítást igényel. Hegel megadja ehhez a szükséges alapot, természetesen nem az ellentmondás meghatározásának formájában, amelyet nála hiába keresnénk, hanem a *Logika A lényegiségek vagy a reflexiók meghatározások* című fejezetében (II. könyv, 1. szakasz, 2. fejezet) és különösen *Az ellentmondás* című alfejezetben.

A lényeg közvetítő mozgás. Ennek a mozgásnak a mozzanatai vagy meghatározásai: az azonosság, a különbség, a különbözőség, az ellentét, az ellentmondás. A különbség, a különbözőség és az ellentét emellett úgyszólván alapmeghatározást képeznek, amelyek fokozatosan bontakoznak ki.

A különbség nagyon alapos és mély elemzéséből következik, hogy a különbség már csiraszerűen magában foglalja az ellentmondást, csak még nem kifejtett formában. Ezért mondja Hegel, hogy a különbséget „mint minden tevékenység és önmozgás meghatározott ősokát kell tekinteni”. (II. köt. 33. l.)

Az *ellentét* a kiélezett különbség. Az ellentétben, Hegel szerint, a különbség betetőződik. Ez egyébként megfelel annak az aristotelesi megállapításnak, mely szerint az ellentét a legnagyobb különbséget jelenti.

Az ellentét „tételezettség”. Ez a nehéz kategória annyit jelent a közvetlen létől eltérően, mint vonatkozás, vonatkoztatott lét, valami, ami csak kölcsönviszonyban keletkezik és jut értelemez, ezért „reflektált”. A vonatkozások közül Hegel különös figyelmet fordít a „más”-ra, mégpedig a „máslet”-re való vonatkozásra. Hegel ezen azt érti, hogy a dolgok, folyamatok, lényegiségek stb. nem tetszésszerűen, hanem véletlenül, nem vonatkozás nélkül különbözőnek más dolgoktól, hanem *meghatározott módon*. Más szóval ezek a vonatkozások — ez a mély értelme a hegeli okoskodásnak — nem szubjektíve, hanem objektíve szükségszerűen fejeznek ki egy folyamatot. Az

ellentét nem valami befejezett, hanem az ellentét kialakulásának folyamata, amelyben az ellentét tagjai — a pozitív és a negatív — kölcsönös egymásra vonatkoztatás és önmagukra vonatkoztatás révén jönnek létre. Végül a negatív az *egész* ellentét hordozójaként alakul ki.

Hegelnél a negatívnak messzebbmenő értelme van, mint az egyszerű határozatlan semminek, pl. nem-lét, nem-tudás stb. A visszatükrözés, vagyis a fogalmi gondolkodás során, a negatív egy pozitívrá vonatkozik és azáltal válik *meghatározottá*. Hegelre nagyon jellemző a következő hely:

„A negatív ezáltal körülhatárolt szférában van, amelyben az, ami *nincs*, valami *meghatározott*. Méginkább azonban a *semmi* a fogalom és meghatározásainak abszolút folyékony folytonosságában közvetlenül valami pozitív és a *negáció* nemcsak meghatározottság, hanem általánosságban felvett és vele azonosan tételezett”. (I. m. II. köt. 280. l.)

Egy találó példa szemlélteti a különbséget a negáció és a nem-lét mint pusztá hiány, mint távollét, mint meghatározott pozitív mozzanatok hiánya között:

„Így az *erény* sincs harc nélkül; sőt a legmagasabb, befejezett harc; nemcsak pozitív, hanem abszolút negativitás; nemcsak a bűnnel *összehasonlítva* erény, hanem *önmagán* véve ellentétbehelyezés és harc.” (I. m. II. köt. 55. l.) — A kiemelések Hegeltől.)

A fő szemrehányás, amellyel Hegelt ellenfelei Trendelenburg óta illették, az, hogy az ellentmondást, amely csak a gondolkodásban jöhet létre, a valóságba helyezi át, összezavarja a logikát és az ontológiát, vagy logikai nyelven szólva, a kontrárius és kontradiktorikus ellentéteket egymással összekeveri és azonosítja.

Ugyanilyen szemrehányást tettek Hegelnek a *negáció* használatával kapcsolatban is. Hegel bevont az úgynevezett valóságdialektikába egy olyan fogalmat, amelynek csak a logikus gondolkodásban van helye. Hegel ellenfelei szerint a valóságban nincs negáció, nem létezik negatív. Ez a gondolat a XIX. és XX. század polgári filozófiájában nagy szerepet játszik és gyakran hangsúlyozzák a közvetlen Hegel-vitától függetlenül is. Csak Bergsonra utalok, vagy korunk úgynevezett szemantikájára.

Evvel szemben Hegel teljes egyértelműséggel hangsúlyozza, hogy a negációt nem úgy fogja fel, mint a szubjektív belevetítését a valóságba, hanem mint magának a valóságnak szükségszerű mozgáselemét. A „negatív” — ez a kifejezés sokkal gyakrabban fordul elő a hegeli logikában, mint a „negáció”. Mindenekelőtt az *objektív folyamat*, a megszüntetés folyamata, a meghatározottságok átmenete ellentétükbe, a látszattól a lényeghez való továbbhaladás az, ami az objektíve negatív sajátos jellegét megadja. Minden valaminek megfelel egy más, mint Hegel találóan mondja: *saját* mása vagy *saját* negatívja.

A negáció, a negatív Hegelnél *viszonymeghatározások*, amelyek a lét-mozzanatok egymásba átmenetét fejezik ki. Ezért hangsúlyozza Hegel a „kis *Logika*” kitűnő és Hegel egész dialektikájára nézve különösen gazdag felvilágosítást nyújtó 119—120 paragrafusában (*Enciklopédia* I. köt.), hogy a pozitív éppúgy negatív, mint ahogy a negatív pozitív. Adós és hitelező úgy viszonylanak egymáshoz, mint ahogy a pozitív és negatív.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vö. „Az eladó *hitelezővé*, a vevő adóssá lesz.” (Marx, *A tőke* I. köt. 131. l. Szikra, 1955.)

Viszonylagosság, egymásravezettség, egymásba átmenet — ezek azok a vonatkozások, amelyeket Hegel a lényeg meghatározásaiként a „negatív” a „más”, a „saját mása” fogalmakkal akar kifejezni.

Ezek a kölcsönös vonatkozások — ez a további fő gondolat Hegel koncepciójában — nem szubjektív, véletlen, önkényes, hanem *szükségszerű meghatározottságai* az ellentéteségek szükségszerűen bekövetkező folyamatának :

„Az ellentéteségben általában a különbözővel nemcsak *egy* más, hanem az *ő* mása áll szemben. A közönséges tudat a különbözőket egymással szemben közömbösöknek tekinti. Azt mondják így : ember vagyok és körülöttem van levegő, víz, állatok és más általában. Itt minden széjjeljesik. A filozófia célja viszont a közömbösség száműzése és a dolgok szükségszerűségének megismerése, úgyhogy a más mint a *maga* másával szemben álló jelenik meg. Így pl. a szervesen természet nemcsak valami másnak kell tekinteni, mint a szerveset, hanem *szükségszerű másának.*” (Hegel, *Enciklopédia*. Akadémiai Kiadó, 1950. I. köt. 197. l.)

Ennek megfelelően Hegelnél az „ellentét” és „ellentmondás” kifejezéseket amelyek a „más” kifejtett, konkrét formái, úgy kell érteni, mint „saját ellentéte”, „saját ellentmondása”.

Hegelnél mindezekben a gondolatmeneteiben egy dialektikus reláció-elmélet csirái rejlenek, amely ellentétben a ma uralkodó tisztán formális reláció elméletekkel, kimutatta a viszonyokban levő szükségszerűséget.

Rátérünk most az ellentmondás közvetlen magyarázatára a hegel logikában.

Az ellentét és az ellentmondás egyformán vonatkozások, dolgok, és gondolatok között, mindkettő „reflektált”, azaz közvetített, egy objektív mozgásnak, az azonos differenciálódásának eredményei. Azonos típusú meghatározások. Maga Hegel gyakran használja őket, mint szinonimákat, miként később Marx és Engels többnyire tették. Az ellentmondás kifejtése azonban Hegelnél az ellentmondás meghatározott sajátosságait is kiemeli. Megkíséreljük a legfontosabb mozzanatokat korszerű kifejezési formában összefoglalni.

Ha az ellentét a pozitív és a negatív meghatározott egysége, úgy a kifejtett ellentmondás olyan folyamat eredménye, amelyben a negatív döntő tényezővé lesz. Ez a negatív azonban többé már nem a negáció mint eredeti meghatározottság, hanem az ellentétben való túlhaladást követeli meg, amelyben a pozitív és a negatív mintegy önállóak maradnak. Hegel szerint a negatív *a mozgás meghatározott irányulása.*

Mint a sokrétű, részben igen konstruált vonatkozások eredménye, adódik az *ellentmondás feloldása.* „Az *ellentmondás feloldódik*” — ez Hegel zseniális gondolata, amely a dialektikus tudomány döntő gazdagodását jelenti, s amelynek a későbbi önkényes és kiagyalt átmenet az ellentmondástól az „alap”-hoz (*Grund*), „az ellentmondás tönkre megy” (geht zugrunde) kevés kárt okozott.

Mégis azon a nézeten vagyunk, hogy a feloldás tendenciája *magában az ellentétben rejlik.* Hegelnél egyáltalán nem sikerült valami lényeges különbséget kimutatnia az ellentét és az ellentmondás között. Ha Hegel az ellentét kiélezését „ellentmondás”-nak nevezi, úgy ez tisztán terminológiai sajátosság. Helytelen és megalapozatlan azonban a sorrendet és a terminológiát önkényesen megfordítani, úgy amint Sztálin teszi. (Sztálin szerint az „ellentmondások” „ellentétekké” éleződnek ki.) Miután a modern dialektikában az

ellentmondás azt a jelentést nyerte, hogy az ellentétes tendenciák vagy szembeállítások legélesebb kihegyezését jelöli, legcélszerűbb emellett maradni.

Az ellentmondások feloldásának sajátos formája *megszüntetésük* (Aufhebung) Hegel eredetisége az ellentmondás felfogását illetően abban mutatkozik, hogy az ellentmondás utat tör a megszüntetéshez. Ez azt jelenti, hogy az ellentmondások nem örökké léteznek, nem maradhatnak állandóak, szakadatlan keletkező és bomlófélben, a megszüntetés folyamatában vannak.

Nagyon fontos a következő hely:

„A világot általában az ellentmondás mozgatja, s nevetséges azt mondani, hogy az ellentmondás nem gondolható. A helyes ebben az állításban csak az, hogy az ellentmondásnál meg nem állapodhatunk s hogy az megszünteti magát önmaga által. A megszüntetett ellentmondás azonban nem az elvont azonosság, mert ez maga is csak egyik oldala az ellentétének”. (I. m. 198. l.)

A megszüntetés Hegelnél az ellentétek azonosságának formája (lét és semmi), amely további ellentmondásokat szül, és újra meg újra magasabb fokú azonossághoz vezet.

Hegel az ellentmondások megszüntetését a fejlődés lényeges és szükség-szerű mozzanatának tekintette. Ebben áll maradandó érdeme. A feloldás folyamatának valódi jellegét mégsem volt képes feltárni. Ebben akadályozta őt az a hajlandósága, hogy a konkrét elemzést logikai konstrukciókkal pótolja. Ezért követi el Hegel gyakran azt a hibát, hogy az ellentmondás feloldását nem magukban a dolgokban keresi, hanem fogalmi kapcsolatok révén hajtja végre. Ebben áll úgyszólván Hegel módszertani idealizmusa. Az ellentmondások feloldásának helyes felfogásához a kulcsot — nézetem szerint — *A tőke* következő megjegyzése tartalmazza:

„Láttuk, hogy az áruk cserefolyamata ellentmondó és egymást kizáró vonatkozásokat zár magába. *Az áru fejlődése nem szünteti meg ezeket az ellentmondásokat, de megteremti azt a formát, amelyben mozoghatnak. Ez általában az a módszer, amellyel valóságos ellentmondások megoldódnak.* (Az aláhúzás tőlem. F.B.) Például ellentmondás, hogy egy test állandóan egy másikba esik és éppoly állandóan távolodik tőle. Az ellipszis egyike azoknak a mozgási formáknak, amelyekben ez az ellentmondás meg is valósul, s ugyanúgy meg is oldódik”. (Marx, *A tőke*. I. köt. 104. l. Szikra, 1955.)

A lényeges itt a formára és a módszerre való utalás. Hegel az ellentmondások megoldását nagyon gyakran valóban dialektikusan, tehát a fenti értelemben fogja fel, nagyon gyakran azonban csupán fogalmi konstrukciók révén. A marxi útmutatás teljes jelentőségének méltányolásához követni kellene Marxnál az áru és az áruforgalom egész kidolgozását, mint az ellentmondások megoldásának konkrét kifejtését. (*A tőke*. I. köt. 1. szakasz.)

Általában: aki meg akar győződni arról, hogy a tudományos kutatás és kifejtés számára milyen jelentősége van az ellentmondásnak mint a dolgokban, a tárgyokban, az objektív fejlődésben bennerejlő ellentét dialektikus felfogásának, az erre vonatkozólag tanulmányozza *A tőkét!*

Foglaljuk össze az eddigi elmondottakat:

Hegel felfogása az ellentétről és az ellentmondásról nincs szerves kapcsolatban idealizmusával és a gyakorta használt kifejezéssel élve, dialektikájának racionális magvához tartozik.

Maradandó értékű az a felismerés, hogy a valóságban különösen fontos szerepet játszanak olyan tendenciák, mozzanatok, amelyeket mint ellentéteket lehet megjelölni. Még nagyobb jelentőségű az, hogy Hegel ezeket a

tendenciákat — hatásukat, keletkezésüket és egymásba átmenetelüket — a fejlődés meghatározó tényezőiként fogta fel. Alapjában véve a dialektika a fejlődés tana és az itt idézett két alapvető helyből látható, hogy Hegel elsősorban arra helyezi a súlyt, hogy a fejlődést mint életet, mint mozgékony-ságot, mint lüktetést, mint az ellentétes tendenciák egymásrahatását fogja fel.

Hegel mégis elkövette azt a metafizikára jellemző hibát, amelyet mint a dialektikus logika megalapítójának nem kellett volna megtennie, hogy az ellentmondást mint mozgástörvényt abszolutizálta, abszolút értelemben fogta fel. Ez azt jelenti Hegelnél, hogy a köznapi gondolkodás „visszariad” az ellentmondástól és nem ismeri el annak pozitív oldalát, mely szerint az *abszolút tevékenység* és *abszolút alap* lesz. (Hegel, *A logika tudománya*. 2. rész. 2. fejezet.) Ez a törekvés nyilvánul meg Hegelnél az ilyen megfogalmazásokban is: „Minden ellentétes”, „Minden dolog önmagában ellentmondó”. A „minden” jelző az abszolutizálás egyik formája.

Az ellentét és az ellentmondás abszolutizálása Hegelnél visszaesés a régi metafizikába és ontológiába. A helyes dialektikus felfogás abban áll, hogy az ellentétek csak meghatározott összefüggéseken belül, meghatározott feltételek között, meghatározott „színvonalon” ellentétek. Éppen ezért viselhetnek bizonyos vonatkozások, pl. az osztályviszonyok meghatározott összefüggésben, így a kapitalizmusban, ellentétes jelleget és más feltételek között, így a szocializmusban, megszabadulhatnak ellentétes jellegüktől. Hegel valódi érdeme éppen abban áll, hogy bebizonyította minden ellentét és ellentmondás *feltételhez kötöttségét*. Ezért hat ránk Hegel számos fejtegetése minden absztraktsága, minden idealizmusa ellenére olyan „modernnek” oly korszerűnek, mivel megfelel a modern tudomány, a dolgok és folyamatok közötti mind mélyebb, mind átfogóbb összefüggések kutatása szellemének.

Hegel kitűnően fejtegeti *Logikájában*, különösen a lényegről szóló fejezetekben, ugyanúgy az *Enciklopédia* I. kötetében a viszonylagosságot, az olyan meghatározások mint pozitív és negatív egymásra vonatkoztatottságát általában minden ellentétes és voltaképpen minden különböző meghatározás, folyamat, mozzanat egymásra vonatkoztatottságát és egymásba átmenetét. Hegel módszertani szempontból közelebb áll a modern természet-tudomány, nevezetesen az új fizika szelleméhez, mint a mai pozitivisták, a „fizikai” idealizmus hívei. Ez a módszertani álláspont azonban összeegyeztethetetlen az ellentmondás abszolutizálásával.

## II

Az ellentét, az ellentmondás és a negáció kérdését eddig a valósággal való összefüggésben kísértük figyelemmel. Szükséges volt kimutatni, hogy Hegel a negációt, a negatívot, az ellentétet és az ellentmondást annak elemeként fogja fel, amit Engels objektív dialektikának, a polgári filozófia pedig reáldialektikának nevez. Hegel kiindulva a „más” kategóriájának mélyreható elemzéséből, szerencsétlen módon nehezen érthető nyelven, alapjában véve a mozgásában és fejlődésében felfogott valóság legáltalánosabb objektív viszonyainak kifejtését adta, amely toronymagasan áll a jelenlegi formalisztikus logika „relációelmélete” fölött és amelyhez Marx joggal kapcsolódott *A tőke* kidolgozásakor.

Hogy áll most már Hegelnél az ellentmondás szűkebb értelemben vett logikai felfogása, az ellentmondás a gondolkodásban?

Ez a második nagy kérdés, amelyhez éppúgy kettős vonatkozásban, vagyis értelmezve és kritikusan kell állást foglalni.

Hegel erre a kérdésre világos feleletet ad. Érdekes, hogy ezt a választ polemikusan fogalmazza meg azzal a jelenlegi irodalomból jól ismert nézetrel szemben, amely szerint a gondolkodásban meglévő ellentmondás legfeljebb gondolkodási hibát jelent. Hegel ezt írja: „A világot általában az ellentmondás mozgatja és nevetséges azt mondani, hogy az ellentmondás nem gondolat”. (Hegel, *Enciklopédia* I. köt. 198. l. Akadémiai kiadó, 1950.) Engels ugyanezt a megfogalmazást használta a Dühring elleni vitájában, akinek a számára minden ellentmondás képtelenséget jelent.

Hegel a *Logikában* ugyanabban a nagy megjegyzésében, amelyet az ellentmondásra vonatkozó egyik fő helyen kiemeltünk, éppúgy polemikus formában foglalkozik azokkal az állításokkal, hogy nincs ellentmondó, továbbá, hogy az ellentmondót sem elképzelni, sem elgondolni nem lehet. Itt jut el Hegel elsősorban annak kimutatásához, hogy az ellentmondás nem csupán a külső reflexióban otthonos, hanem hogy a mozgás maga ellentmondás és éppen ezért el is gondolható.

Hegel az ellentmondás *elgondolásáról* fontos megjegyzéseket tesz, amelyben összehasonlítja egymással a képzetet és a gondolkodó észet. A képzet is lépten-nyomon ellentmondásokat állapít meg, de az *átmenetet* nem tudja rögzíteni. Csak a „gondolkodó ész” élezi ki a különbségeket ellentétté, ellentmondássá és ezáltal *fogalmilag* ragadja meg az ellentmondást.

Eddig Hegel.

Felfogását talán a legjobban így lehetne kifejezni: az ellentmondást el lehet gondolni, de éppen a dialektikus gondolkodás révén. Hegelnek ez a magyarázata azonban bizonyos értelemben tautológia. Dialektikusan gondolkodni annyit jelent, mint az ellentéteket és ellentmondásokat mozgásukban fogalmilag felfogni. Éppen az a probléma, hogyan lehet és kell ezt a gondolkodásnak megoldania. A gondolkodó ész képességére való deklaratív felhívással semmi esetre sem elégedhetünk meg.

Inkább a dialektikus gondolkodásnak (Hegelnél a „spekulatív gondolkodás”-nak) az ellentmondás elvéhez vagy törvényéhez való viszonya kérdését kell felvetni és megválaszolni.

Ha Hegel kritikusan Trendelenburgtól és Ed. Hartmanntól Barthig és Dühringig szemrehányást tettek neki, hogy összekeverte a kontrárius és kontradiktórikus ellentéteket, ezzel azt akarták mondani, hogy az ellentmondás (kontradiktórikus ellentét) elve, tehát az ellentmondás elkerülése a gondolkodás számára általában, feltétlenül érvényes, Hegel azonban ezt az elvet nem ismeri el, hanem az ellentmondást a gondolkodásban helytelenül megengedhetőnek tekinti.

Ezt az érvet nemcsak a dialektika kimondott ellenfelei állították csatasorba. A mai marxista irodalomban is némelykor olyan nézeteket képviselnek, amelyek az ellentmondás dialektikus felfogását a létre és a gondolkodásra vonatkoztatva tagadják. A kérdés túlmegy Hegel értelmezésén és kritikáján; a kérdés Engels és Lenin felfogása, a marxista dialektika felfogása körül forog.

Hogyan kell „az ellentmondást elgondolni”, anélkül hogy „logikai ellentmondást” követnénk el? Ez a kérdés a dialektikus gondolkodásnak az ellentmondás elvéhez való viszonyára vonatkozóan előbb felvetett probléma konkrét megfogalmazása.

Ezt a kérdést nem lehet megkerülni, ha valaki a dialektikus logikát komolyan és becsületesen veszi, és nem elégszik meg a dialektikus logika jogsultságának tisztán szavakban történő elismerésével, amely mögött a logikának a formális logikára való tényleges korlátozása rejtőzik.

Lehet-e Hegel *Logikájában* ennek a kérdésnek a megoldásához értékes kezdeményezéseket találni? Nézetünk szerint éppen Hegel főtétele, hogy az ellentmondás magukban a dolgokban van és éppen ezért elgondolható, ilyen értékes kiindulópontot nyújt, amelyhez a marxista dialektikusok is Engelstől és Lenintől Mao Ce-tungig nem ok nélkül kapcsolódtak. Hegel mégsem tudott erre a kérdésre megnyugtató megoldást találni.

Maga Hegel az ellentmondás logikai törvényére nem fordít különös figyelmet, mivel azt az azonosság törvényének negatív kifejezéseként fogja fel. Ugyanakkor nagyon okos megjegyzést tesz. „Semmilyen igazolást nem szoktak adni arról, hogyan jön a *negáció formája* az azonossághoz miáltal ez a törvény az előzőtől (az azonosság törvényétől) különbözik.” (Hegel, *A logika tudománya*. II. könyv. 1. szakasz Meiner kiad. II. köt. 31. l.) Itt, ha csak egy kritikai utalás formájában is, az az igen fontos megállapítás szerepel, hogy az ellentmondás törvénye negatív törvény. Ennek a körülménynek a következményei nagyon messzire nyúlnak, amit azonban itt nem lehetséges kimerítően fejtegetni.

Továbbá megjegyzi Hegel, hogy az azonosság törvénye és méginkább az ellentmondás törvénye nem csupán analitikus, hanem szintetikus természetű. Mint ilyen azonban nem gondolkodási törvény. Hegel ezzel azt akarja mondani, hogy magának az ellentmondás törvényének, amelynek mint gondolkodási törvénynek az ellentmondást tiltania kell, ha végiggondoljuk, a különbséget és ezzel az ellentmondást is tartalmaznia kell.

Hegel bírálata az azonosság és ellentmondás törvényének hagyományos felfogásáról jogosult. Ebből azonban nem következik, hogy az azonosság és az ellentmondás törvénye hamis lenne; sokkal inkább az következik belőle, hogy ezeket a törvényeket a dialektika törvényeivel összhangba kell hozni. Más szóval: az ellentmondás törvényét mint *negatív törvényt* és a dialektika követelményét, „az ellentmondást elgondolni”, kölcsönös kapcsolatban kell felfogni.

Míg Hegelnél hiányzik az ellentmondás törvényének helyes méltatása, a dialektika ellenfelei tagadják, hogy az ellentmondás elgondolható. Mindkét álláspont elfogadhatatlan.

Hegel álláspontjának neuralgikus pontja az ellentétek azonosságának felfogása. Maga az ellentmondás Hegel számára az ellentétek azonosságának különös formája. Valami van és nincs — ugyanabban a vonatkozásban! Hegel az „ugyanabban a vonatkozásban” megfogalmazást kielégítő magyarázat nélkül használja. Mivel azonban nem különösebben hangsúlyozza polemikus magyarázatok révén ennek a mozzanatnak a horderejét, többnyire nem figyelnek fel rá. Mégis a kérdés különösen fontos a hegeli dialektikához való marxista állásfoglalás számára.

Mindenekelőtt néhány passzust idézünk Hegel műveiből, amelyekből kitűnik, hogy Hegel ebben a kérdésben nagyon határozott és pontosan megfogalmazott felfogást képviselt.

„A belső, a tulajdonképpeni önmozgás, az *ösztön* általában, (a monasok étvágya vagy hajlandósága, az abszolút egyszerű lényeg entelechiája) éppúgy nem más, mint a valami *önmagában* és saját maga hiánya, *negatívja* egy és

ugyanazon tekintetben". (Hegel, *A logika tudománya*. II. rész. Meiner kiad. II. köt. 59. l.) — (A kiemelések az eredetiben.)

Hegel nagy figyelmet fordított a kérdésre a platonai dialektikára vonatkozó fejtegetéseiben is. Parmenidesről és Platonról való megállapításai különösen érdekesek számunkra, mivel Hegel saját felfogását fejezik ki.

„Az, ami más, az a negatív általában — ez ugyanaz, az magával azonos ; a más a nem-azonos, és ez az ugyanaz éppúgy más, mégpedig egy és ugyanazon tekintetben. Ezek nem különböző oldalak, nem maradnak ellentmondók ; hanem ez az egység egy és ugyanazon tekintetben és az egyik oldal szerint, hogy egy közülük törvény, azonosak ugyanazon oldal szerint. Ez Platon tulajdonképpen dialektikájának fő meghatározása. (Előadások a filozófia történetéről. II. köt. 236. l. Stuttgart 1928. Glockner kiad.)

Egy másik helyen Hegel a *Szofistából* a következőket idézi :

„Nehéz és igazi feladat annak a kimutatása, hogy az, ami más, ugyanaz, és ami ugyanaz, az más, mégpedig egy és ugyanazon tekintetben.” (Ezt a helyet Lenin írta magának. Lenin, *Filozófiai füzetek*. Szikra, 1954. 269 l.)

Bennünket itt nem az a kérdés érdekel, vajon Hegel hűen értelmezi-e Platont. Számunkra csupán Hegel saját felfogása lényeges, amely itt nyilvánvalóan befolyásolta az értelmezést.

Hegelnek az a felfogása, hogy az ellentétek egy és ugyanazon vonatkozásban azonosak, annyit jelent, hogy az ellentétek azonossága abszolút és nemcsak meghatározott vonatkozásban vagy meghatározott összefüggésben jelent azonosságot, vagy másképp kifejezve : *A* egy és ugyanazon vonatkozásban *A* és *nem-A*. Világos, hogy az ellentmondásnak ez a felfogása mind a létet, mind a gondolkodást megilleti.

Nézetünk szerint ebben a kérdésben, amelyet alapvető jelentőségűnek kell tartani, mélyreható különbség, sőt ellentét van Hegel és Marx között, a hegeli és a marxista dialektika között. Mindkét álláspont éles szembeállítása lehetővé teszi számunkra, hogy a hegeli dialektika korlátait sokkal pontosabban kimutassuk, mint ahogyan az az eddigi túlságosan általános méltatásokban és kritikai értékelésekben történt.

Marx a maga felfogását, miként a dialektika számos kérdésében, nem általános filozófiai vagy logikai formában fejtette ki, hanem a politikai gazdaságtanra konkrétan alkalmazta.

Marx az áru használati értékének és csereértékének egységét vizsgálja.

„Az áru *mindig* használati érték — búza, vászon, gyémánt, gép stb. —, de mint áru egyúttal *nem* használati érték. Ha tulajdonosa számára használati érték, vagyis tulajdonosa saját szükségletei kielégítésének közvetlen eszköze volna, akkor nem volna áru. Tulajdonosa számára az áru éppen *nem-használati érték*, vagyis csupán a csereérték anyagi hordozója, szóval pusztán *csereeszköz* ; mint a csereérték aktív hordozója válik a használati érték csereeszközzé. Tulajdonosa számára az áru már csak mint csereérték használati érték. Használati értéknek tehát *lennie* kell, mégpedig először mások számára. Mivel saját tulajdonosa számára nem használati érték, más áruk tulajdonosai számára használati érték. Ha nem lesz azzá, akkor tulajdonosának munkája haszontalan munka volt, eredménye tehát nem áru. Másrészt az árunak *maga a tulajdonos számára* is használati értéknek kell lennie, mert az ő létfenntartásának eszközei áruján kívül, idegen áruk használati értékeiben léteznek”. (Marx, *A politikai gazdaságtan bírálatához*. Szikra, 1953. 24. l.)

Marx *A tőkében* ezt az egész gondolatmenetet a következő tételben foglalja össze: „Minden áru *nem-használati érték tulajdonosa számára, használáti érték nem-tulajdonosa számára*”. (Marx, *A tőke*. Szikra, 1955. I. köt. 88. l.)

Marx elemzése, a dialektika valódi mintapéldája, a következőt jelenti. Egy és ugyanaz a tárgy, egy és ugyanaz a dolog, vagyis az áru, minden áru egy és ugyanazon időben *A* és *nem-A*, azaz használáti érték és nem-használati érték, mégpedig *A* és *nem-A* nem közömbösen állnak egymás mellett, hanem az áru a használáti érték és az érték egysége, vagyis ellentétek egysége (ellentétek azonossága).

Ennyiben áll a hegeli dialektikával való közösség. Most jön azonban a döntő különbség. Az ellentétek azonossága Marx számára valami mást jelent, mint Hegel számára, ugyanis az ellentétek azonosságát nem egy és ugyanazon vonatkozásban jelenti, hanem az ellentétek azonosságát különböző vonatkozásokban. Az áru konkrét esetében nem-használati érték tulajdonosa számára, tehát a *tulajdonosra vonatkoztatva*, használáti érték a nem-tulajdonos számára, vagyis a *nem-tulajdonosra vonatkoztatva*. Marx utal arra is, hogy itt két ellentétpár áll egymással ellentétes vonatkozásban: a használáti érték és a nem-használati érték ellentéte, és a tulajdonos és nem-tulajdonos ellentéte. Az utóbbi ellentétet itt nem foglalja össze semmiféle egység. Más összefüggésekben Marx annyiban foglalkozik az azonosság és ellentét-vonatkozás kérdésével, amennyiben a gazdasági műveletek hordozói számításba jönnek.

Az azonosság és az ellentét felfogására nézve eszmeileg nagyon gazdag Marx elemzése a vételről és az eladásról.

„A vétel és az eladás *azonos művelet mint két polárisan ellenkező személy*, az árutulajdonos és a pénztulajdonos kölcsönös vonatkozása. A vétel és az eladás *két polárisan ellenkező művelet mint ugyanannak a személynek a cselekedetei*”. (Marx, *A tőke*. Szikra, 1955. I. köt. 112. l.)

A vétel és az eladás eszerint azonos és nem-azonos, sőt ellentétes. Azonban egy és ugyanazon vonatkozásban azonosak és nem-azonosak, miként Hegel az azonosságot felfogja? Semmiképpen sem. Ugyanis a vétel és az eladás azonosak *mint két személy között fennálló kölcsönviszony*, nem-azonosak *mint egy és ugyanazon személy cselekedete*. Más szóval: azonosak és nem-azonosak, különböző vonatkozásaik szerint, amelyekben a vétel és az eladás végbemegy, illetve tekintetbe jön.

Hegel és Marx felfogása között a különbség nyilvánvaló. Nem lehet eléggé rámutatni arra a nagy haladásra, amelyet a marxi elemzés az egész dialektikára nézve jelent.

Az áru ellentmondások egysége, de ennek a megállapításnak csak akkor van tudományos értéke, ha megjelöljük, hogy az áru melyik vonatkozásban *A* és melyik vonatkozásban *nem-A*. Csakis ezen az alapon vált lehetővé Marx számára, hogy az áru dialektikáját összes átalakulásaival és ellentmondásai-val együtt nyomon kövesse.

A használáti érték és a csereérték dialektikájának elemzése nem tartalmaz Hegelre való közvetlen hivatkozást. Mégis világos, hogy a legszorosabb összhangban áll az általunk felvetett kérdéssel. Marx, mint Hegel *Logikájának* alapos ismerője, bizonyosan ismerte az általunk fent idézett helyeket és a használáti érték — csereérték ellentét egységének nagy fogalmi pontossággal kidolgozott megfogalmazásával Hegel felfogásának közvetett kritikáját, javítását és továbbfejlesztését adta.

A dialektika további fejlődése azonban szükségessé tette ebben a kérdésben is a marxista álláspont általános megfogalmazását. Véleményünk szerint a dialektikus logika itt fellépő problémájának megoldását Lenin Hegel *Logikájához* írott megjegyzéseiben aforisztikus rövidséggel jelezte.

„Minden konkrét dolog, minden konkrét valami különböző és gyakran ellentmondó viszonyokban van minden többivel, tehát önmaga és más”. (Lenin, *Filozófiai füzetek*. Szikra, 1954. 114. l.)

Más szóval: egy konkrét valami  $A$  és  $non-A$ , önmaga és más (vagyis saját ellentéte is), de nem „egy és ugyanazon tekintetben”, ahogyan Hegel mondja, hanem kimondottan különféle vonatkozásainak megfelelően.

Különösen ki kell emelni a mély módszerbeli egységet Marx áru- és értékelemzése és Lenin azonosság és nem-azonosság felfogása között.

Ami érvényes az  $A$  és  $non-A$  viszonyra a valóságos tárgyakra és vonatkozásokra való tekintettel, az érvényes a tárgyak és a vonatkozások elgondolására nézve is. Hogy ez így van, arra Lenin utalt az általánossal és az egyessel kapcsolatban. Lenin kifejti, hogy az egyes ellentétben áll az általánossal. Mégis az egyes „ilyen vagy olyan módon” általános. Így hát az ellentétek azonosak. Lenin megvizsgálja az egyes és általános kategóriájának viszonyát. Megfontolásainak értelmét abban lehet általánosságban összefoglalni, hogy az ellentétek azonossága a különböző vonatkozások végtelen gazdagságából adódik, amelyekben az egyes és általános a valóságban fellépnek és amelyekben el kell őket gondolni. (Lenin, *A dialektika kérdéséhez. Filozófiai füzetek*. Szikra, 1954. 341. l.)

Az ellentétek azonosságára vonatkozó két felfogás szembeállítás (Hegel és Marx—Lenin) azért volt szükséges, hogy megválaszoljuk az ellentmondás elgondolásának fent felvetett kérdését.

Ha megvizsgáljuk azokat a példákat, amelyeket Hegel az ellentmondással kapcsolatosan említ, akkor azok nagyrészt a „van és nincs” formulára hozhatók. A mozgás ellentmondás, vagy ellentmondást tartalmaz, mivel egy test egy és ugyanazon időpontban egy és ugyanazon a helyen van és nincs. Az élet ellentmondás, mivel egy élőlény minden pillanatban ugyanaz és mégsem ugyanaz, más. Az élet a halál ellentéte, és az élet mégis magában foglalja a halált. A születés órája a halál órája. Élni annyi, mint meghalni, mondja — Hegelt összefoglalva — Engels.

Ezeket a példákat, amelyekben az ellentmondás részint a népszerűség, részint az aforisztikus rövidség kedvéért az „ $A$  est  $non-A$ ” formulára egyszerűsödik, a dialektika ellenfelei az összefüggésből kiragadják és az úgynevezett ellentmondás dialektika lényegeként tüntetik fel. Azután „bebizonyítják”, hogy az „ $A$  est  $non-A$ ” állítás az ellentmondás törvényével összeegyeztethetetlen és abszurd értelmetlenséget jelent.

Azonban a dialektikának ez a fajta leegyszerűsítése teljesen félrevezető. Nem az ellentmondás dialektikus felfogása tudománytalan, hanem az ellentmondás törvényének segítségével való cáfolata.

A „van” és „nincs” kifejezés a fenti és más példákban csak rövidítésként értendő. Az aforisztikusan kiélezett megállapítások (egy dolog van és nincs, egy dolog  $A$  és  $non-A$ ) további részekre bontáskor olyan tételeknek mutatkoznak, amelyekben kifejezésre jut, hogy  $A$  bizonyos vonatkozásban  $A$  és más vonatkozásban valami más és ezáltal  $non-A$  „van”, mint ilyen igaznak bizonyul és mint ilyent kell felfogni. Ez a  $non-A$  azonban nem határozatlan, üres  $non-A$ , hanem meghatározott vonatkozásban  $non-A$ ,

Hegelrel szólva „saját mása”, tehát mint *nem-A* valamely meghatározott „valami”.

Az ellentmondás elgondolása nem önkényes és értelmetlen konstrukció, hanem az objektív valóságban keletkező, kiéleződő és feloldódó ellentmondások fogalmi megragadása.

A dialektika ellenfeleinek állításaival ellentétben az ellentmondás elgondolása nem összeegyeztethetetlen a logika ellentmondás-törvényével (a nem-ellentmondás vagy a tiltott ellentmondás törvényével). Az összeegyeztethetlenség látszata azáltal keletkezik — egy leegyszerűsített és eltorzított felfogás alapján —, hogy a dialektikus ellentmondást és a szűkebb értelemben vett logikai ellentmondást hamis ellentétbe állítják. Hegel felfogása az ellentétek és az ellentmondások azonosságáról egy és ugyanazon vonatkozásban semmiesetre sem egyesíthető az ellentmondás törvényével. Ugyanis az ellentmondás törvénye azt mondja ki, hogy két egymásnak ellentmondó ítélet egy és ugyanazon vonatkozásban nem lehet igaz. Ha azonban a dolgok és a nekik megfelelő fogalmak és ítéletek nemcsak egy és ugyanazon, hanem egy időben sokféle és ellentmondó vonatkozásokban állnak egymással, akkor itt dialektikus ellentmondás van, és lehetővé válik az ellentmondás elgondolása.

#### Összefoglalás :

1. Alaptalan az a vád, hogy Hegel a logikai ellentmondást, amely a gondolkodásban csak gondolkodási hibaként fordulhat elő, a valóság törvényévé emeli.

2. A hegeli dialektika az ellentmondáson valami egészen mást ért, mint a hagyományos logika, és ezzel a dialektika mindazon „cáfolatai” esznek, amelyek azon alapulnak, hogy a hegeli értelemben vett dialektikus ellentmondást a formális logikában tárgyalt ellentmondással azonosítják.

3. Teljesen helyes az a hegeli felfogás, hogy a dialektikus ellentmondás elgondolható és el is kell gondolni. Hegel mégsem volt képes arra, hogy a dialektikus ellentmondásban fellépő vonatkozások jellegét helyesen határozza meg és ebből kifolyólag nem tudta kielégítően megmagyarázni a logikai ellentmondásnak a dialektikus ellentmondáshoz való viszonyát.

4. Ezt a viszonyt kielégítő módon csak a marxista dialektika magyarázza meg, amely szerint az ellentmondás logikai törvénye és az ellentétek egységének (az ellentétek egységének és harcának) törvénye nem állnak egymással ellentmondásban.

\*

Hegel felfogását az ellentmondásról itt csak logikai-dialektikai vonatkozásaiban vizsgáltuk.

Befejezésképpen még néhány szót a társadalmi összefüggésekről.

Az ellentmondás dialektikus felfogásának társadalmi *gyökerei* és társadalmi *következményei* vannak. A modern dialektika társadalmi gyökereit kétségkívül az ipari kapitalizmus kibontakozásában és a kapitalista termelési mód belső ellentmondásainak ezzel kapcsolatos kialakulásában kell keresni. A természetre és a társadalomra egyaránt vonatkozik Hegel alaptétele, hogy az ellentmondás az objektív fejlődésben bennerejlik. Azonban Hegel tanítása az ellentmondásról, mint általában *Logikája*, igen nagy mértékben a kapitalizmus sajátos ellentmondásainak és a történelmi fejlődésben mindinkább

uralkodó szerepének elvont kifejezése. Az sem véletlen, hogy Hegelnél az ellentmondás a lényeg tanában kap helyet, tehát *A logika tudományának* abban a részében, amely általában a polgári társadalom bizonyos kategóriáit fejti ki és mint olyant Engels különös nagybecsülésben részesített.

Ami az ellentmondás hegeli felfogásának társadalmi következményeit illeti, úgy általánosságban el kell mondani, hogy nem választhatók el attól a hegeli dialektikától, amelynek az ellentmondás tana részét alkotja. A dialektikának, nevezetesen a Hegel által kifejlesztett dialektikus módszernek, haladó és forradalmi jelentősége ismeretes. Maga Hegel mégsem volt képes arra, hogy felfedezéseiből a következtetéseket levonja. Ide kívánkozik, hogy Csernisevszkij mélyreható megállapításaira emlékeztessünk :

„Minden német filozófus, Kanttól Hegelig ugyanabban a hibában szenved, mint amilyenre rámutattunk Hegel rendszerében : az általuk felállított elvekből vont következtetések semmiképpen sem felelnek meg az elveknek. *Az általános elvek náluk mélyek, termékenyek, magasztosak, a következtetések laposak és néha még banálisak is.* De egyiküknél sem megy ez az ellentmondás oly kolosszális mértékig, mint Hegelnél, aki összes elődjait túlszárnyalja elvei emelkedettségében, s szinte a leggyengébbnek mutatkozik mindnyájok közül következtetéseiben. (Csernisevszkij, *Vázlatok az orosz kritika gogoli korszakáról. Válogatott filozófiai művei.* Második rész. Akadémiai kiadó, 1954. 240. l.)— (A kiemelés tőlem.)

Az általános eszmék és a következtetések közötti szakadék, Hegel gyengeségei, amelyekre Csernisevszkij oly meggyőzően mutat rá, mégsem magyarázhatók személyes gyöngeségekként. Az elmélet és a gyakorlat közötti szakadék az idealista dialektikában elkerülhetetlen jelenség. Az általános eszmék és a sajátos követelmények, az elmélet és a gyakorlat „kolosszális ellentmondása”-nak megszüntetéséhez nem kevésbé kolosszális tetterre volt szükség.

E feladat végrehajtása Marxra és Engelsre várt.

## Az érzékelés „megsemmisítése” Hegel Logikájában

ERDEI LÁSZLÓ

Fontosabb munkáinak, elsősorban *A szellem fenomenológiájá*-nak<sup>1</sup> a tanulmányozása azt mutatja, hogy Hegel az emberi megismerés kezdetén fellépő tudatot *érzéki* tudatnak tekinti.<sup>2</sup> Mármost a Fenomenológia e kezdeti tudatáról joggal feltételezhetnők, hogy első ismeretei a tárgyról (a világról) *érzéki* ismeretek, — éppen, mert *érzéki* tudatról van szó. Hegel ezzel szemben az érzéki ismeret „gondolati tartalmát” emeli ki s ezen keresztül az emberi megismerés igazi kezdetét nem az érzéki ismeretben, hanem a gondolatiban jelöli meg. Mindez természetesen egy rendkívül bonyolult és főleg ellentmondásos elemzés eredménye, amelyet itt nem részletezhetünk. Ezért kiindulópontul az alábbiakban röviden felvázoljuk Hegel álláspontját.

Miután az emberi megismerés eredménye fejlődés terméke, a megismerés kezdetén fellépő érzéki tudat nem ismerheti meg tárgyát rögtön és azonnal a maga teljességében. Csak azt tudhatja róla, amit — mint *érzéki* tudat — az érzékszervekkel elérhet, ez pedig általában a tárgy *minősége*. — A kezdeti tudat számára a tárgy minősége alkotja a tárgy *egészét*; nem mintha az valóban a tárgy egésze lenne, — hiszen voltaképpen annak csak *közvetlenül* elért oldala —, de *számára* az, mert egyenlőre egyebet nem ismer belőle.

De a minőség maga is bonyolult tárgy, amelynek megismerése ugyancsak bizonyos fokozatosságot kíván meg. Kiindulópontul itt a minőségről alkotott érzéki ismeret, általában az *érzet* szolgál. Az érzetet azután Hegel két kategória : a *lét* és a *semmi* alá foglalja s bennük látja a gondolkodó, azaz emberi megismerés kezdetét. Hogy az érzéki ismeretet a lét kategóriájának rendeli alá, ez még érthető lenne, hiszen ki vitathatná, hogy az érzet — van. De azzal, hogy a semminek is alárendeli, az érzékelés egész jelentőségét megingatja. Ha ugyanis az érzet nemcsak *van*, hanem egyúttal *nincs* is, akkor ez annyi, mintha nem lenne. Elvégre miféle ismeret az, ami *van* ugyan, de *mégsincs*?!

Az alábbiakban ennek a kérdésnek a tisztázását kíséreljük meg.

<sup>1</sup> *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, Meiner, 1949. — A továbbiakban : *Fenomenológia*.

<sup>2</sup> Ismeretes pl., hogy a Fenomenológia emberi tudatának kezdeti munkáját, e munka fejlődési folyamatának első lépcsőfokát Hegel „érzéki bizonyosság”-ként jellemzi stb. Vagy az Enciklopédia fenomenológiáról szóló részének kezdete szerint : „A tudat közelebről a *közvetlen*, vonatkozása a tárgyra az egyszerű közvetítetlen bizonyossága ugyanannak; a tárgy maga ezért szintén közvetlenként, *léttel bíróként* és magában reflektáltként, továbbá közvetlen *egyediként* meghatározott; — *érzéki* tudat”. (Hegel : *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Leipzig, Meiner, 1949. 365. old.)

## 1. Az érzet „elérhetetlensége”

Hegel tudatosította elsőnek, hogy a gondolkodás és ennek megfelelően a beszéd, belső természetére nézve *általános* s hogy ezért „az érzéki ez . . . a nyelv számára, amely a tudathoz, a magánvalósága szerint általánoshoz tartozik, elérhetetlen”.<sup>3</sup> Ezt több ízben hangsúlyozza. Pl. : „Általánosként *mondjuk ki* az érzékit is ; amit mi mondunk : *ez*, azaz az *általános* ez, vagy van ; azaz a *lét általában*. Számunkra ekkor természetesen nem az általános ez vagy a lét általában mutatkozik”, (mert amit érzékelünk, az egy *konkrét* ez, tehát egy *konkrét* lét, — EL.) „azonban mi az általánost *mondjuk ki* ; vagyis mi egyszerűen nem mondjuk azt, amit ebben az érzéki bizonyosságban vélünk”.<sup>4</sup> És másutt : „Mivel a *nyelv* a gondolat műve, benne sem mondhatunk semmit, ami nem általános. Amit csak *vélek*, az *enyém*, reám mint e különös egyénre tartozik ; ha azonban a nyelv csak az általánost fejezi ki, akkor nem tudom megmondani, amit csak *vélek*”<sup>5</sup>

Hogyan értsük mindezt ?

Az érzéki tudatban kezdetben a tárgyból annak csupán minősége, érzéki képe, röviden az általa keltett konkrét érzet van jelen. A tárgyak azonban éppen minőségük konkrétsága következtében „abszolúte *egyedi*, *egészen személyes* *individuális* dolgok, amelyek egyikének sincs abszolút magával egyenlője”.<sup>6</sup> Egyszóval minden egyes tárgy, illetve minőségének konkrétsága s így minden egyes érzet különbözik minden másától s nincs két teljesen azonos belőlük. Ennélfogva *egyedi* dolgok, és pedig bizonyos értelemben *abszolúte* azok. Érzeteink ezt az abszolúte egyedit, ezt a minden másától különböző minőséget adják folytonosan vissza. Ezzel szemben a gondolkodás és vele együtt a nyelv általános, azaz csak általánossága alapján képes az egyedit megragadni. Vegyük pl. a darab papír hegeli példáját. Hegel szerint ha azt mondjuk : „*ez* a darab papiros”, — vele általában egy meghatározott papírdarab utalunk, tehát a létező, végtelenül sokféle papírdarab közül *egyetlenegyre*. De ennek az egyetlenegynek a közelebbi megjelölésére sem az „*ez*”, sem az „*a*”, sem a „*darab*”, sem a „*papiros*”, sem ezek mondatá alakított formája nem elégséges. Ugyanis végtelenül sok „*ez*”, végtelenül sok minden „*a*”, végtelenül sok valami „*darab*” és „*papiros*” is végtelenül sok van. Az „*ez* a darab papiros” megjelölés tehát voltaképpen a világ minden papírdarabjára vonatkozik, holott mi *ezt* az egyetlenegyet akartuk vele meghatározni. Ezért — folytatja Hegel — ha érzékelünk egy tárgyat, vagy annak bármely mozzanatát s azután el akarjuk gondolni, ki akarjuk mondani ezt az érzékeltet, a *gondolkodással és szavainkkal pontosan az ellenkezőjét ragadjuk meg* annak, *mint amit érzékelünk*. Érzékelnünk ugyanis az *egyedit* érzékeljük — éppen „*ezt*” —, azonban csak *általános* mivoltát mondjuk ki, illetve gondoljuk el. Tehát nem azt ragadjuk meg, amit érzékelünk, nem azt ragadjuk meg, amit „*vélünk*”. Ezért az *egyes elgondolhatatlan és kimondhatatlan*.

Dehát hogyan hívjuk fel embertársaink figyelmét a tárgy egyedi-érzéki konkrétségára, ha annak kimondására, illetve elgondolására képtelenek vagyunk? Hegel szerint a kérdéses egyedi *felmutatásával*, — tegyük hozzá : *jelekkel, körülírással* stb. De sem a felmutatás, sem a jel, sem a körülírás

<sup>3</sup> *Fenomenológia*, 88. old.

<sup>4</sup> *Fenomenológia*, 82. old.

<sup>5</sup> Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, Budapest, Akadémiai kiadó, 1950. 55. old. — A továbbiakban : *Kis logika*.

<sup>6</sup> *Fenomenológia*, 88. old.

önmagában nem válaszol arra, hogy a kérdéses egyedi érzéki konkrétusága miféle meghatározást igényel tulajdonképpen. Ha rámutatva azt mondjuk: „ez a piros rózsza”, ezzel még semmit sem mondtunk arról, hogy „ez a piros rózsza” miben *különbözik* a világ összes többi piros rózsájától, azaz *mi ennek a rózsának a saját, tulajdon meghatározása*. Ellenkezőleg, csak azt mondtuk meg, miben *azonos* ez a piros rózsza a világ összes többi piros rózsájával. (Másszóval, hogy a felmutatott tárgy miféle más tárgyakkal azonos.) De éppen ezért ekkor már nem erről az egyetlen piros rózsáról beszélünk, hanem *minden* piros rózsáról. Azt pedig, hogy rózsánk melyik e végtelenül sok közül, tehát *különbőségének meghatározását a rámutatással pótoltuk*. Ezzel *nem határoztuk meg* ugyan különbségét, de legalább *jeleztük*, hogy a sok közül melyik rózsáról beszélünk.

Ily módon minőségének konkrétusága következtében minden tárgy egészen individuális, egyéni, egyedi tárgy. Minőségének konkrétuságát pedig sem elgondolni, sem kimondani nem tudjuk, a gondolkodás és a nyelv csak az általános megragadására képes. Ezért egyetlen minőségnek sem tudjuk individuális különbsőségét, azaz saját, tulajdon meghatározását gondolatilag, illetve nyelvi megadni. Rámutatással, megjelöléssel, körülírással ugyan ezt nehézséget *gyakorlatilag* kiküszöböljük, de a rámutatás, a megjelölés, a körülírás nem jelenti a minőség konkrétuságának tényleges gondolati-nyelvi meghatározását.<sup>7</sup> Mindebből Hegel az alábbi következtetésekhez jut: Az érzéki tudat érzékeli a minőséget, amely érzeteiben differenciátlan egységként, azaz a különös konkrétuság és az abban megjelenő általánosság egységeként jelentkezik. Az érzéki tudat azonban még nem tud általánosítani, ezért számára mindebből *közvetlenül* csak a minőség konkrétusága ragadható meg. Ez számára a minőség, általában a tárgy ama legelső és legközvetlenebb *oldala*, amelyről legelső ismereteit kialakíthatja.

Kétségtelen mármost, hogy az érzéki tudat a minőség konkrétuságát érzékeli. Csak hogy Hegel felfogása szerint az érzéki tudat az *ember* érzéki tudata, az ember pedig — ugyancsak Hegel szerint — abban különbözik minden más lénytől, hogy gondolkodik. Ezért az ember érzéki tudata esetében érdektelen az, hogy érzékel; első ismereteinek gondolati ismereteknek kell lenniük, mert Hegel feltevése szerint csak a gondolati ismeret jelent *emberi* ismeretet. A hegeli *ember* érzéki tudata ezért legelsőnek gondolati ismeretet fog kialakítani. — Ehhez a gondolati ismerethez kétségtelenül az érzetek alapján jut el. Csak hogy amit a megismerés kezdetén érzékel, az a gondolkodás, — tehát a hegeli ember — számára *sohsem* ragadható meg a maga tulajdon meghatározása szerint, miután általánosíthatatlan, a gondolkodás pedig csak az általánosat képes elérni. Következésképpen — mondja Hegel — a kezdeti tudat ezeknek az egyenként gondolatilag elérhetetlen érzeteknek a *közös gondolati tartalmát* fogja megragadni s első emberi ismereteként felmutatni.

Mi mármost ez a közös, gondolatilag is kifejezhető az érzetekben? Mindekenélőtt az, hogy mindegyik *van*; kategórikusig általánosítva hát: a lét. Miféle *emberi* tudás léte ez a lét? Semmiféle emberi tudásnak, mert aminek léte, az gondolatilag egyszersmindenkorra elérhetetlen s így az embernek sohasem lehet róla *emberi* tudása. Ezért a minőség konkrétusága voltaképpen *nincs* az ember számára, gondolati tartalma szerint tehát a semminek, a nemlétnek a tudata és léte.

<sup>7</sup> Éppen csak utalni kívánunk arra, hogy Hegel már a megismerés e legelső fokán is érzékelteti a megismerésnek a *gyakorlattal* való kiegészülését.

Ily módon Hegel felfogása szerint az ember érzékel ugyan, de érzetei révén semmiféle emberi tudáshoz, emberi ismerethez nem juthat. De akkor az érzetekben jelentkező tartalom van is, meg nincs is az ember számára. Van, mert az ember tagadhatatlanul érzékel. Nincs, mert az érzetek semmiféle emberi tudáshoz nem juttatják, tehát az emberi tudás szempontjából annyi, mintha nem lennének. Méginkább: az egyetlen gondolati tartalom, amelyet az ember érzeteiből levezethet, érzetei létének és semmisségének tudata, illetve — miután a kezdeti tudatnak még nincsenek ismeretei az érzékelésről — a tárgy (a világ) létének és semmisségének a tudata. Az emberi megismerés kezdetén tehát a tárgy (a világ) egy üresség az ember számára: van ugyan, mert érzékeli, de semmi emberit nem tud róla, azaz lét-tudata csak ennek az ürességnek, a semmi létének tudata.

Hegel számára így minden egyes érzet tiszta érzet: mindegyik van, de egyik sem mond semmit az embernek, helyesebben mindegyik ugyanazt a semmit mondja az embernek. Innen Hegel folytonos polémiája a lét gazdagsága és konkrétsága ellen. „A létet... — mondja például — mint az abszolút gazdagságot képzelik, a semmit viszont mint az abszolút szegénységet. De ha az egész világot tekintve, azt mondja róla, hogy minden van, és semmi egyebet, akkor elhagyunk minden meghatározottságot, s az abszolút bőség helyett az abszolút üresség van előttünk”.<sup>8</sup> Vagy a Fenomenológiában: „Az érzéki bizonyosság konkrét tartalma közvetlenül úgy tűnik föl, mint a leggazdagabb ismeret... Azonkívül úgy tűnik föl, mint a legigazibb (ismeret); mert a tárgyról még semmit sem hagyott el, hanem azt egész teljességében tartja maga előtt. Ez a bizonyosság azonban valójában a legabsztraktabb és a legszegényebb igazságnak mutatkozik. Arról, amit tud, csak ezt mondja: van; és igazsága egyedül a dolog létét tartalmazza”.<sup>9</sup> Az objektív lét érzéki képe tehát Hegel szerint nem gazdag, nem konkrét, nem különbséggel teljes, hanem csak úgy „tűnik”, mintha az lenne. Voltaképpen azonban a lét a semmivel egyenlő, mert az érzékelés nem ad emberi ismeretet a világról, hanem a tárgyat a gondolkodás szempontjából egyformán ürességként ragadja meg.

Mindezek után az is nyilvánvaló, hogy az érzékelés Hegel számára a gondolkodással szemben elsődleges is meg másodlagos is. Végző soron azonban másodlagos és mellőzött. A megismerés ugyan az érzékeléssel kezdődik, — ennnyiben az érzékelés elsődleges a gondolkodással szemben. De az ember számára semmiféle konkrét ismeretet nem nyújt s így legelső fogalmaink, gondolataink tekinthetők csak ismeretnek, amelyek (kezdetben primitív formában) az érzékeléssel együtt rögtön meg is jelennek. Következésképpen az érzékelés elsődlegessége csak látszólagos; a valóban elsődleges a gondolkodás, a fogalom.

## 2. Érzékelés és gondolkodás

### 1

Ha tisztázni akarjuk, mennyiben helyes Hegel álláspontja, elemeznünk kell az érzetet, illetve az általa visszatükrözött minőséget.

Hegel felfogása szerint az érzet a tárgy közvetlenségét, a „lét szféráját” adja vissza. Kezdetben azonban ennek csak minőségéről van szó. A megismerés

<sup>8</sup> *Kis-logika*, 150. old.

<sup>9</sup> *Fenomenológia*, 79. old.

kezdetét tekintve érzet és minőség tehát egybeesik, miután az *érzékelt* kezdetben csak a tárgy minőségét érheti el s így számúra egyenlőre csak a minőség létezik.

Az érzet és a minőség között Hegel által felállított összefüggés a kezdetet illetően lényegében helyes. Ezt az összefüggést Lenin is aláhúzza Hegel dialektikájáról (Logikájáról) készített vázlatában. „Számunkra — írja Lenin — a legelső és legismertebb az érzet és *b e n n e* elkerülhetetlenül a *m i n ő s é g* is...”<sup>10</sup> Ez természetesen Lenin szerint sem azt jelenti, hogy az érzettel kapcsolatban csak és csupán a minőségről beszélhetünk. Az érzet pl. a minőség extenzitását és intenzitását is visszatükrözi, vagyis a mennyiségről való tudásunk alapja is az érzékelés. A megismerés kezdetét tekintve azonban mindebből csak a minőség jöhet számításba.

Nem felesleges e ponton megállnunk és felvetnünk a *minőség* kérdését, hogy az esetleges félreértéseket eleve kiküszöbölhessük.

E munkában a minőség kategóriájának közelebbi tartalmát csupán egyik, kétségtelenül igen fontos vonatkozásában tárgyaljuk, ti. mint *érzéki* minőséget. Másszóval minőségen a színeket, a hangokat, az ízeket, az illatokat stb. értjük, vagyis mindazt, amit érzékszerveinkkel *közvetlenül* elérhetünk. A minőség persze nemcsak ez. Itt azonban csak ezekkel a minőségekkel foglalkozunk.

Mármost könnyen az a benyomás keletkezhetne, mintha mi a minőséget azonosítanók az érzet *egész* tartalmával, illetve a valóság ez érzettartalom *egészében* visszatükröződő mozzanatával. Erről természetesen szó sem lehet. A legközvetlenebb és így legelső ismeretek, amelyekhez az érzékelés során hozzájutunk, vitathatatlanul a minőségre vonatkoznak, — *a minőség csupán a közvetlen érzéki* s ezért legalábbis két szempontból el kell határolnunk minden mástól.

1. El kell határolnunk — mint fentebb rámutattunk — az érzettartalom másik mozzanatától, a *mennyiségtől*. Érzéklni ugyanis a *mértéket* érzékeljük, azaz egy minőség és egy mennyiség egységét. Pl. ha pirosat érzékelünk, ez egyfelől magának a pirosnak mint pirosnak a rögzítése. Ez a piros véges s így pirossága képezi *minőségi* határát, amelynek az alapján elválasztható más színektől. De é pirosnak egyúttal mennyisége is van, vagyis extenzitása és intenzitása képezi *mennyiségi* határát, amely azonban bizonyos kereteken belül közömbös az általa is meghatározott minőséggel szemben. Vagy szemléletesebben : ha egy darab földre azt mondjuk : tíz holdnyi, — ezzel megadtuk mennyiségét s így mennyiségi határát. Ez a mennyiség azonban közömbös minőségével szemben, miután tíz holdnyi lehet egy erdő, egy rét, egy szántó stb. Következésképpen az a tény, hogy mondjuk erdőről van szó, képezi tárgyunk minőségét s így minőségi határát is ; másszóval az erdő nemcsak mennyisége alapján választható el más földterületektől, hanem minősége alapján is ; vagyis azon az alapon, hogy éppen erdőről és nem másról van szó. — Visszatérve az érzet kérdéséhez, az érzetben tehát a tárgy minősége mellett annak mennyiségéről is szó van s így ha a minőséget *önmagában* kívánjuk megragadni, amint az munkánkban szükséges is, el kell vonatkoztatnunk e mennyiségi mozzanattól. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy általa metafizikus egyoldalúságba esünk, miután ezzel nem húzunk áthághatatlan szakadékot minőség és mennyiség közé. Éppen csak elválasztjuk egymástól

<sup>10</sup> Lenin : *Filozófiai füzetek*, Budapest Szikra, 1954. 219. old.

a két mozzanatot, amelyek különbségét ezért nem mi visszük szubjektívistikusan bele a valóságba, hanem ez a különbség *objektíve* van s így a megkülönböztetésnek elvi akadálya nincs.

2. De el kell határolnunk a minőséget a lényegtől is, amely megalapozza, s amelynek következtében a minőség már nem minőségként, hanem pl. *tulajdonságként* lép elénk. A minőség és a tulajdonság viszonya többek között a különös és az általános viszonyának egy konkrét formája. A minőség nem tulajdonság, de ha *általánosítjuk* a minőségeket, az eredmény a dolog tulajdonságainak a meghatározása. Az általánosításnak ezt a formáját azonban Hegel már reflexiónak nevezi s ennek megfelelően mondja: „a reflektált minőséget... *tulajdonságnak* nevezzük”.<sup>11</sup>

A mondottakat egy példával szeretnők megvilágítani. Ismeretes, hogy a réz színe vörös. E vörös színt mármost kétféleképpen vizsgálhatjuk. Kezelhetjük *minőségként*, amennyiben egyszerűen rögzítjük azt, amit érzékelünk anélkül, hogy kutatnók: vajon egyúttal általános jellemzője, tulajdonsága-e tárgyunknak vagy sem. Ebben az esetben a réz vörössége mint különös valami áll előttünk, vagyis még nem tudjuk — vagy valamilyen oknál fogva nem szükséges figyelembe vennünk —, hogy a tiszta réz normális körülmények között mindig vörös. Világos, hogy ebben az esetben a vörös szín jelentősége a réz szempontjából számunkra jóval kisebb. De kezelhetjük a réz vörös színét *tulajdonságként* is, — és általában így kezeljük, mert *már tudjuk*, hogy tulajdonság. Ebben az esetben nemcsak a vörös szín jelenlétének egyszerű rögzítéséről van szó, hanem az érzékelés eredményébe az a tudat is vegyül, miszerint ez a vörös szín *minden* rézre jellemző s így tulajdonsága annak. Könnyű belátni, hogy ezt a tudatot a gyakorlat, az általánosítás hosszú folyamata előzte meg, amíg az ember végérvényesen meg nem bizonyosodott arról, hogy itt valóban egy minden tiszta rézre jellemző tulajdonságról van szó.

Összegezve a helyzetet: a megismerés kezdetén s így munkánkban is az érzettartalmat minden megalapozottság nélkül ragadjuk meg. Az érzettartalom ekkor a dolog közvetlenségét tükrözi vissza anélkül, hogy közvetített voltáról tudnánk, illetve hogy ezt szükséges lenne tudnunk. Továbbá az érzettartalom sem a maga egészében képezi tárgyunkat, mert le kell választanunk róla a mennyiség mozzanatát. Kétségtelen, hogy a mennyiségről való tudásunk alapja is az érzékelés, a megismerés kezdetén azonban az érzettartalomból csak a minőség jöhet számításba.

Mármost Hegel számára a minőség két ellentétes oldal egysége. E két oldal a megismerés szempontjából meghatározva: az, ami a minőségben *általános* és az, ami *nem-általános*, azaz a *különös konkrétság*. Közelebbről:

A minőségnek azok a mozzanatai, amelyek minden egynemű minőségben megtalálhatók, képezik a minőség más egynemű minőségekkel való azonosságát és a másnemű minőségektől való különbségét. Az *általánosság* oldala tehát két ellentétes mozzanat: az azonosság és a különbség egysége. Hangsúlyoznunk kell, hogy a különbségnek ez a mozzanata ugyancsak feltétlenül *általános*. Pl. a kék szín esetében a kékség meghatározása tartalmazza mindazt az azonosat, amely a különböző kékekben egyaránt fellelhető, és tartalmazza ezen kerestül mindazokat a jegyeket is, amelyek alapján a kékség a pirosságtól stb. megkülönböztethető. Más színektől való e különbsége azon-

<sup>11</sup> Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, Meiner, 1951. II. 110. old. — (A továbbiakban: *Nagy-logika*.)

ban szintén általános, mert nemcsak egyik vagy másik konkrét kéknek, hanem minden kéknek különbségét foglalja össze.

A *nem-általános* oldal a minőség konkrétsága. A világon pl. nincs két abszolúte azonos árnyalatú, azaz konkrétságú ultramarinkék. Miután pedig ezeknek az árnyalatoknak mindegyike különbözik minden más árnyalattól, vagyis egyikből sincs több — még kettő sem —, Hegel felfogása szerint általánosíthatatlanok. Tegyük hozzá: *helyesen*. Bizonyos osztályozásokat természetesen ezen a téren is végezhetünk. Pl. beszélhetünk lilás-, zöldes-, szürkés-, stb. ultramarinkékekről, ezeken belül pedig sötétekről, világosakról stb. De ezek a továbbmeghatározások ugyancsak általánosak. A konkrétságok egy-egy *csoportját* foglalják össze és csak körülírások, azaz végső soron semmit sem mondanak egyik vagy másik ultramarinkék saját, tulajdon konkrétségéről. Ezért az egyes konkrétságok ugyan csoportosíthatók, de hogy melyik micsoda önmagában, egészen konkrétan, az eszerint általánosíthatatlan és így gondolatilag, nyelvileg meghatározhatatlan.

*Elvontan* persze meghatározhatók, miután általános természetük, a minőség többi mozzanatához való viszonyuk azonos. Ezen az alapon nevezzük *konkrétságnak*, az egynemű (és egyfajú) minőségek *különbözőségének* stb. Ezek a meghatározások azonban változatlanul mit sem mondanak arról, hogy egyenként önmagukban micsodák, azaz pl. nem teszik lehetővé ennek vagy annak az ultramarinkék árnyalatnak az egészen sajátos, individuális meghatározását.

A minőség fenti elemzése természetesen nemcsak a színekre, hanem minden minőségre, azaz minden közvetlen érzettartalomra vonatkozik.

Közbevetőleg meg kell jegyeznünk, hogy a minőség hegeli mozzanatait igen nehéz visszaadni, miután Hegel felfogása szerint az azonosság, a különbség, a különbözőség, az általánosság, a különösség, az egyediség stb. fogalmai a minőséggel kapcsolatban nem alkalmazhatók. (Az általános és a különös használata ellen pl. kifejezetten tiltakozik is.<sup>12</sup>) Ezek a fogalmak ugyanis szerinte már *reflektált* fogalmak, azaz a *lényeg*, illetve a *fogalom* sajátosságait fejezik ki s bár a minőség a dologhoz hasonlóan szintén *hármasság*, a kettő között persze nagy különbség van. Ugyanígy a konkrétság sem egyedül a minőség sajátossága. Minden véges, kivéve a világot s így minden konkrét is. De a minőségnek is van konkrétsága s miután munkánkban a minőségen amúgy sem megyünk túl, ennek és a többi fogalomnak használatát a mondotak fenntartása mellett megengedhetőnek tartjuk. Rákényszerülünk alkalmazásukra már csak azért is, mert ha az eredeti hegeli fogalmakkal akarnánk operálni, ez sokak számára érthetetlenül hangzana; az eredeti hegeli fogalmak — pl. a magánvaló-lét, a másértvaló-lét stb. — megmagyarázása pedig rengeteg helyet és időt emésztene fel.

A minőség, vagyis az érzettartalom egysége tehát közelebről két oldalra esik szét: egy általánosra és egy nem-általánosra. Ily módon a minőség e két oldala között *minőségi* különbség van. Ezért a világ *teljes* megismerése is két olyan eszközt szükséget, amelyek között szintén minőségi különbség van. Ezek az érzékelés és a gondolkodás.

Az érzékelés nem általánosítás, hanem a minőségnek mint individuális valaminek a megragadása, az érzetforrás jelenlétének és konkrétségének

<sup>12</sup> „A lét nem az általános, a meghatározottság nem a különös. A meghatározottság még nem vált el a léttől ... megkülönböztetésük még nincsen tételezve”. (*Nagylogika* I. 97. old.)

passzív regisztrálása. A tudat viszont aktív: elvonatkoztat a minőség konkrétától és a gondolkodás segítségével a benne levő általánost ragadja meg. Miután pedig az általános megragadása csak a konkrétától való elvonatkoztatás útján lehetséges, a gondolkodás alkalmatlan a minőség konkrétának megragadására s így, az számára „elérhetetlen”.

Véleményünk szerint Hegel a fenti szempontból helyesen elemezte a minőséget s helyes az a gondolata is, hogy annak egyik oldalát *csak* az érzékszervek segítségével lehet megragadni, míg a másik oldalt *közvetlenné* csak a gondolkodás segítségével tehetjük. Mindez abból következik, hogy az érzékszervek nem tudnak általánosítani, a gondolkodás pedig csak az általánosat képes megragadni; méginkább abból, hogy a minőségben *objektíve* is létezik a két fenti oldal s ezért a minőség teljes megismerése szükségszerűvé tette megismerésének két különböző eszközzel történő végrehajtását. Hegel álláspontját a maga egészében azonban csak akkor érthetjük meg, ha nyomon követjük érzékelés és gondolkodás szerepét a minőség megismerésének folyamatában. Az egyszerűség kedvéért azonban rögtön Hegel gondolatainak racionális magvát ismertetjük.

## 2

A vizsgált folyamatot két főszakaszra oszthatjuk. Első az érzet elemzése, második a gondolkodás szerepe.

1. A kiindulópont a minőség érzéki visszatükröződése, az érzet. Az érzet mármost nem pusztán a minőség konkrétóságát tükrözi vissza, hanem az *egész* minőséget, de mint *differenciátlan egységet*.

A nagy ebben a hegeli gondolatban az, hogy számára az érzet nem valami pusztán közvetlen, pusztán egyszerű, pusztán egyoldalú, hanem a minőség fenti két oldalának ismeretére támaszkodva Hegel az érzetet *eleve megkettőzöttnek, két ellentétes oldalból összetettnek, tehát a közvetlen és a közvetett* (a különös és az általános) *egységének tekinti*. Ez az egység azonban kezdetben még *differenciátlan*, vagyis az érzetben ez a két ellentétes mozzanat még nincs egymástól elkülönítve s ezért az érzékelő számára az érzet csak közvetlenségében és különösségében jelentkezik, amelyben azonban „magánvalósága szerint” a közvetett és általános is jelen van.

Elemzésünknek ez a része igényli a legnagyobb figyelmet. Az a gondolat ugyanis, hogy az érzetben az is jelen van, ami természetére nézve voltaképpen általános és közvetett, első pillantásra helytelennek tűnik, s ellentétben látszik állani mindazzal, amit eddig mondtunk. Ámde ne felejtjük el, hogy

a) az általános nem létezik önmagában, csak a különössel való egységében, — és megfordítva. Ugyanígy — más vonatkozásból nézve — a közvetett és absztrakt sem létezik önmagában (lévén éppen az általános a közvetett és az absztrakt), hanem csak a közvetlennel és a konkrétal való egységében. Ha tehát a különös, a közvetlen, a konkrét *saját* általánosának, közvetettjének és absztraktjának a különössége, közvetlensége és konkrétága, akkor ez utóbbi érzékelésével *rajta keresztül* magánvalósága szerint az előbbit is meg kell ragadnunk. Következésképpen a konkrét, a közvetlen, a különös érzékelése *közvetve* az absztrakt, a közvetett, az általános visszatükrözése is.

b) Ezért az általános és a különös stb. egységét nem szabad mechanikusan elképzelnünk, hogy ti. a minőség *egyik része* a különös konkrétóság, *másik része* az absztrakt általánosság. A minőség minden *porcikájában*

különös is, általános is ; konkrét is, absztrakt is ; — ez éppen a *dialektikus egység fogalma*. Ezért lehetetlen a konkrétság érzékelése az absztrakt általánostól függetlenül, mert az előbbi által közvetve az utóbbiról is tudomást szerzünk.

Mindez azonban *differenciátlan* egységet alkot, mert az érzékszervek nem tudnak általánosítani s így az érzetben levő általánost nem tudják konkrétságától elkülöníteni. — Kísérreljük meg ennek a differenciátlan egységnek a közelebbi megértését.

Olyan kezdeti tudatot kell feltételeznünk, amely még semmiképpen sem tud általánosítani, csak érzékelni. Ha most ez a tudat egy szint, pl. a piros egy konkrét árnyalatát érzékeli, akkor érzetében mindenekelőtt a pirosnak egyedi, individuális konkrétsága tükröződik vissza, azaz kifejezetten és közvetlenül csak a kérdéses minőség konkrétságát ragadja meg. De az érzetben az is visszatükröződik, hogy a konkrétság *minek* a konkrétsága, azaz visszatükröződik az a tény is, hogy éppen a pirosról és nem másról van szó. A „pirosság” azonban valami általános, amelyhez úgy jutunk hozzá, hogy végtelenül sok különböző érzetből a gyakorlat, a tapasztalat segítségével egy nap elkülönítjük azokat, amelyek általában pirosak. Feltevésük szerint azonban a kezdeti tudat még nem tud általánosítani, csak érzékelni. Ha nem tud általánosítani, akkor az érzettartalom általános mozzanatát nem is tudja *közvetlenül* megragadni és a konkrétságtól *elkülöníteni*. Az érzéki tudat tehát érzékel „valamit”, továbbá annak konkrétségét, de számára csak a konkrétség érzékelése jelent közvetlen ismeretet, mert pusztán érzékelve még *nem tudja*, minek a konkrétségét érzékeli. Ezt majd csak akkor fogja megtudni, ha a megismerés egy további eszközével képessé válik ennek a valaminek a megragadására és a konkrétságtól való elkülönítésére.

De van egy sokkal jobb példázási lehetőség is. A csak érzékelő lény számára a világ a legkonkrétabb, a legsokfélebb, a legtarkább, miután nem tud absztrahálni s így tárgyáról még semmit sem hagyott el. Tárnya tehát a maga érzéki teljességében mutatkozik, ahol azonban *minden érzet különbözik minden más érzettől* s hogy ezekben az érzetekben azonos is van, hogy ezek az érzetek nemcsak *különböznek* egymástól, hanem közöttük *különbség* is van, — azt egy csak érzékelő lény még nem tudja. Lássuk ezt közelebbről.

*Mi* már tudjuk, hogyha pl. a cinóberpiros két konkrét árnyalatát összehasonlítjuk, közöttük csupán különbözőség van mert fajuk (és nemük)<sup>13</sup> egyébként azonos. Ezzel szemben ha az egyik cinóberpiros árnyalat mellé egy ultramarinkék árnyalatot teszünk, közöttük nem különbözőség van, (ez csak abban az esetben volna lehetséges, ha összehasonlítási alapul színességük tényét, a „szín”-t választanók,) hanem *különbség*, mert a két konkrét szín nemcsak konkrétségében, hanem fájában és nemében sem azonos. A különbség azonban már általános s elkülönítésére csak azért vagyunk képesek, mert *mi* már tudunk általánosítani. A Hegel által feltételezett kezdeti, érzéki tudat azonban még nem tud általánosítani, csak érzékelni. Ha ennek szem előtt tartásával figyelmünket a fenti két példára irányítjuk, a helyzet a következőképpen alakul. Az érzéki tudat számára, akár a két cinóberpirosat, akár a cinóberpirosat és az ultramarinkéket hasonlítja össze, mind a különbözőség, mind a különbség *csupán különbözőség* lesz. Az érzékelés eredménye ezért a két cinóberpiros különbözőségének rögzítése során *a valóságos*

<sup>13</sup> A faj és különösen a nem fogalma itt mint pusztán osztályozás szerepel, hiszen a tárgy fajtát és nemét *nem minőségének* faja és neme képezi.

*helyzet visszatükrözése lesz, mert a két cinóberpiros között objektíve is csak különbözőség van, azaz objektíve sincs köztük különbség. Ám egészen más a helyzet akkor, ha a cinóberpirosat az ultramarinkékkel hasonlítjuk össze. Mi már tudjuk, hogy közöttük a valóságban nemcsak árnyalatuk elvont különbözősége áll fenn, hanem nemük különbsége is, hiszen az egyik a pirosak, a másik a kékek közé tartozik. Miután azonban a kezdeti tudat általánosítani még nem tud, a nemek e különbségét nemcsak nem tudja megragadni, hanem a nem létét még csak fel sem teszi. Ámde mindkét szín egyúttal konkrét is, ennek érzékelésére pedig képes. Ezért az érzéki tudat ismét csak különbözőségeket fog érzékelni, holott a valóságban itt voltaképpen nem különbözőségről, hanem különbségről van szó. Esetünkben tehát a különbözőség felismerésén keresztül, a különbözőségtől elkülönítetlenül a különbség is jelen van, („magánvalósága szerint”), — az érzéki tudat azonban erről nem tud. Ezért az érzékelt különbözőséget ténylegesen különbözőségnek fogja tekinteni s így a különbség jelenléte ellenére csak konkrétságuk különbözőségét fogja megismerni.*

2. De menjünk tovább és ruházzuk fel érzéki tudatunkat a gondolkodás képességével is. Amint a gondolkodás fellép, végbemegy az érzettartalom, a minőség *differenciálása*. Általánosítva érzeteinket, elvonatkoztatunk konkrétságuktól s a bennük levő általánost — az azonosságot és a különbséget — ragadjuk meg. Az eredmény kettős: az eddig differenciátlan egységet képező minőség, illetve érzettartalom két ellentétes oldalra esik szét, miután immár el tudjuk választani egymástól a konkrétságot és az általánost. A különösség ugyanaz a konkrétság, mint ami az előbb is volt, most azonban már csak azokat a mozzanatokot soroljuk a konkrétsághoz, amelyek *valóban azok*, s így a kezdetben differenciátlanul jelen volt általánosat leválasztjuk róla. — Példánk szerint tehát most már csak a valóságos különbözőségek tartoznak a konkrétsághoz, s a különbségeket már nem tekintjük különbözőségeknek.

Másrészt ezáltal az általánost is elválasztottuk konkrétségától, azaz közvetlenné tettük s így megismerjük. Példánk szerint tehát a különbségeket leválasztjuk a különbözőségekről, éspedig azokat a különbségeket, amelyek valóban azok. Ezek a fajok és nemek azonban részben még érzékiek, hiszen az érzetben is jelen voltak és vannak, részben azonban gondolatiak, miután általánosak s az általánosat csak a gondolkodás közreműködésével differenciálhatjuk a különöstől. A gondolkodás tehát mintegy *belevegyül* az érzetbe s az abban csak közvetve jelen levő mozzanatot közvetlenné téve, kialakítja *legelemibb*, az érzettartalom azonosságára és különbségére vonatkozó *képzeiteinket* (gondolatainkat).

A gondolkodás megjelenése tehát élesen elhatárolja az érzékit az érzéki ama részétől, amelybe már gondolati elem is vegyül. Ezzel nyilvánvalóvá válik, hogy az érzettartalomnak van egy része, amely a gondolati elem belevégülése nélkül nem tehető közvetlenné, azaz nem válhat ismeretté, s amelyet általánossága miatt csak a gondolkodás segítségével ragadhatunk meg. De nyilvánvalóvá válik az is, hogy az érzettartalomnak van egy másik része is — ha szabad így mondani: a tulajdonképpeni érzéki —, amely csak és csupán az érzékszervekkel érhető el s amelyet a gondolkodás meg nem ragadhat. Az érzettartalomnak ezt a részét, miután nem-általános, a gondolkodás sohasem adhatja vissza, s így ezen a területen az érzékszervek uralmát semmi sem háborgathatja.

Közbevetőleg megjegyezve: a gondolatinak az érzékibe való e *beleveggyülése* adja meg nyilvánvalóan a kulcsot annak a rendkívül izgalmas és nagyjelentőségű kérdésnek a megértéséhez is, hogyan vagyunk képesek átmenni a különösből az általánosba. A legdöntőbb tényező itt kétségtelenül Hegel ama felfedezése, hogy az érzet nem pusztán valami közvetlen, egysíkú és egyszerű, hanem *differenciátlan* egység, egy *önmagában ellentétes* valami. E helyt azonban valóban csak az elvont alap rögzítéséről lehet szó, mert a probléma részletes kidolgozása nemcsak rendkívül bonyolult és hatalmas feladat, hanem éppen ezért a miénknél sokszorosan nagyobb felkészültséget is igényel. (Ne felejtsük el, hogy itt csupán azt adjuk vissza, amit Hegel fedezett fel — legalábbis megsejtett —, s ezért pl. a *gyakorlat* roppant fontosságú szerepéről egy szót sem szólhattunk, holott jelenléte az egész gondolatmenetben világosan „éreződik”.)

Összefoglalva a mondottakat: Hegel felfedezte, hogy az érzet differenciátlan egységként lép fel az emberi megismerés kezdetén, a pusztán csak érzékelő lény tudatában. Az érzet tehát nem pusztán közvetlen, hanem közvetett is, nem pusztán konkrét, hanem absztrakt is, nemcsak egyszerűen a különös, hanem az általános is. A közvetettségek, absztraktságoknak, általánosságoknak ez a mozzanata azonban csak „magánvalósága szerint” van jelen az érzetben, azaz a közvetlen-különös konkrétságtól elválaszthatatlanul. Miután pedig az érzékszervek nem tudják a kettőt egymástól differenciálni, az érzékelés kezdetén érzéki *ismeretként* csak a minőség közvetlen és konkrét mozzanata lép fel. Ezért az érzékelés önmagában elsősorban a tárgy közvetlenségéről nyújt felvilágosítást, a benne differenciátlanul jelenlevőt fel nem ismeri, s így azt, ami e konkrétságon *túl* objektíve is, az érzetben is van, egyenlőre nem tudja elérni. A gondolkodás azonban, amely természetére nézve általános, beleveggyülve az érzettartalomba, éppen ezt a közvetettet ragadja meg s ezen keresztül differenciálja az érzettartalmat. A gondolkodás azonban nem képes az egész érzettartalmat kifejezni, miután a konkrétság a minőség individuális, saját konkrétsága, egy nem-általános. A gondolkodás tehát csupán az érzettartalom általános részét, az eddig csak „magánvalósága szerint” jelenlevőt ragadja meg, míg a minőség konkrétségének visszatükrözésére képtelen s az örökre az érzékszervek funkciója marad. Az eredmény

α) a konkrétság, amelyet csak az érzékszervek tükrözhetnek vissza;

β) a közvetett vagy általános oldal, amelyet az érzékszervek *is*, a gondolkodás *is* megragadnak s együttes erővel tükröznek vissza.

A minőségnek, illetve az érzettartalomnak ez az oldala csak az érzékelés és a gondolkodás öszmunkája révén tehető közvetlenné. Az érzékelés önmagában nem tudja differenciálni és közvetlenül megragadni, mert ehhez általánosításra van szükség, amelyre az érzékszervek nem képesek. De a gondolkodás sem tudja önmagában visszatükrözni, mert a gondolkodás meghatározottságát az érzékelés adja. A gondolkodás az érzékszervek-nyújtotta anyagból táplálkozik s nélkülük semmit sem tudna visszatükrözni a valóságból. — Így jönnek létre a színek, hangok, ízek, illatok stb. fajtáinak képzetei.

Az érzékinék és a gondolatinak ez az egymásbaveggyülése, összefonódása magyarázatot nyújt arra, miképpen térhetünk át a különösről az általánosra. Ez a magyarázat lényegében egyszerű: az érzettartalom fenti differenciátlansága miatt a gondolkodás nem az érzet *után*, hanem abba *belekapcsolódva*, az érzetbe szövődve találja meg az utat az általános felé.

Mint jeleztük, az előző §-ban foglaltak már materialisztikus lefordítása mindannak, amit Hegel az érzékelés és a gondolkodás viszonyát illetően fel-fedezett, illetve kitapintott. Lássuk most azt, mivé vált mindez Hegel kezében és miért?

1. A hegeli felfogás alapvető fogyatékosága Hegel idealizmusának következménye. Marx volt az, aki zseniális Fenomenológia-bírálatában ennek az idealizmusnak a konkrét arculatát is feltárta.

Marx hangsúlyozza: a Fenomenológia nagysága vitathatatlanul abban rejlik, hogy Hegel e művében „az ember öntermelését folyamatként”, az embert „tulajdon munkája eredményeként fogja fel”.<sup>14</sup> Marx bírálatában kellően aláhúzza e nagy gondolat jelentőségét, Hegelnek ezen a téren elért eredményeit. Ugyanakkor nem áll meg ennek a pozitív gondolatnak a kiemelésénél, hanem kimutatja alapvető fogyatékoságát is. Feladataink arra kényszerítenek, hogy elsősorban a Marx által feltárt alapfogyatékoságra irányítsuk figyelmünket.

Hegel a munkát nem a maga valóságában fogta fel. „A munka — állapítja meg Marx —, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer, az *absztrakt szellemi*”.<sup>15</sup> És bár a munka, a gyakorlat problémáját elsőnek Hegel vetette fel a filozófiában, ez a gyakorlat nála a fentiek következtében általában és egészében nem mint valóságos munka érvényesült.

Az emberi munkának ez az *egyoldalú* felfogása súlyos következményekkel járt. Ezek legdöntőbbike az, hogy Hegel számára az egyoldalúvá tett — pusztán szellemi — munka *elsődlegessé* válik a valóságos, fizikai-szellemi munkával szemben; hogy a gondolkodás, az emberi öntudat *elsődlegessé* válik az érzéki gyakorlattal, illetve a valóságos emberrel szemben. Ennélfogva a Fenomenológia hegeli emberének fejlődéstörténete nem a gondolkodó és *cselekvő* ember története, akinek *anyagi és szellemi* fejlődését a valóságos élet valóságos feltételei határozzák meg, hanem a Fenomenológiában „a *legkülönfélébb* emberi valóság csak mint az *öntudat meghatározott* formája, mint az *öntudat meghatározottsága* jelenik meg”. A valóságos ember helyébe tehát az absztrakt ember, az önmagában vett emberi öntudat kerül. „Az öntudat pusztá meghatározottsága azonban... *tiszta kategória*’, pusztá *gondolat*”,<sup>16</sup> azaz *a Fenomenológiában a gondolkodás már mint emberi gondolkodás is elsődlegesként lép fel*. Ez az eleve *elsődlegessé* tett emberi gondolkodás misztifikálódik azután a logika abszolútumává.

A valóságos összefüggés tehát Hegel számára az emberi gondolkodással, általában az emberrel kapcsolatban is a fejetetején áll. Hegel nem azt mondja, hogy az ember fejében az objektív valóság mozgása tükröződik vissza, hanem megfordítva: minden, ami a valóságban történik, csak az emberi gondolkodás mozgásának visszfénye. Persze, ez a megfogalmazás önmagában képzelenség. Ezért Hegel misztifikálja az emberi gondolkodást s ennek a misztifikált gondolkodásnak termékeként ragadja meg az anyagi-szellemi valóságot, miközben az emberi gondolkodást is megtartja ugyanabban az egyoldalú-

<sup>14</sup> Marx: *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*. (Marx—Engels: *Die heilige Familie*, Berlin, Dietz, 1953. 80. old.)

<sup>15</sup> Marx: *Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*. (Marx—Engels: *Die heilige Familie*, Berlin, Dietz, 1953. 81. old.)

<sup>16</sup> Marx—Engels: *Die heilige Familie*, Berlin, Dietz, 1953. 339. old.

ságban. Ezáltal a valóságos világ helyébe a róla alkotott ismeretek kerülnek; nem a lét határozza meg a tudatot, hanem a tudat határozza meg a létet.

A döntő mindebben az, hogy Hegel számára az ember is az absztrakt szellemi munka, a gondolkodó öntudat „tiszta kategóriájává” torzul. A hegeli ember tehát nem valóságos, érzéki gyakorlattal rendelkező és gondolkodó, hanem a testi mivoltától, érzéki gyakorlatától idealista módon elszakított, *pusztán gondolkodó lény*. Marx meghatározása szerint Hegel embere „absztrakt ember”. — Hogyan jött mindez létre?

Hegel egészen közel jutott az ember és az emberi tudás állati eredetének felismeréséhez; ez a döntő gondolat azonban mégsem vált tudatossá benne. Így Hegel nem tudta áthidalni azt a szakadékot, amelyet a korabeli szemlélet az ember és az állat között látott. Amikor tehát felteszi magának a kérdést: miben különbözik az ember az állattól, általában az emberi az állati-tól? — a válasz, amelyet a kérdésre ad, megmarad a korabeli, *metafizikus* keretek között. A válasz a következőképpen hangzik: „Ha... helyes az (s bizonyára helyes), hogy az *embert* a gondolkodás különbözteti meg az *állattól*, akkor *minden emberi* azáltal és *egyedül azáltal emberi*, hogy a *gondolkodás hozza létre*”.<sup>17</sup> Másszóval Hegel válasza rendkívül világos: minden azáltal és *egyedül* azáltal emberi, hogy a gondolkodás hozza létre.

Mi következik mindebből Hegel számára az *emberi* megismerést illetően? Elemezve az emberi megismerést, két szembeszökő tényezővel találta szemközt magát: az érzékeléssel és a gondolkodással. Az érzékelés olyan tulajdonság, amellyel általában minden állat rendelkezik, a gondolkodás viszont nem. Következésképpen az emberi megismerésben talált Hegel egy olyan mozzanatot, amely nem-gondolati, amelyet nem „a gondolkodás hoz létre”. De ha nem a gondolkodás hozza létre, akkor — a fenti gondolatmenetből önként következik — nem is tekinthető igazán emberinek. Az érzékelés tehát mint valóságos *ismeret*, csak az állatra vonatkoztatható, az emberre nem. Csakhogy az ember érzékel, és pedig tagadhatatlanul. Ezáltal a helyzet Hegel számára ellentmondásossá vált. Az ember egyrészt érzékel, másrészt nem lehetnek *pusztán* érzéki ismeretei. Felismerve mármost azt a tényt, hogy a gondolkodás bekapcsolódik az érzékelésbe s a benne csak „magánvalósága szerint” levőt közvetlenné teszi, az érzékelés problémája *részben* megoldást nyert Hegel számára. Eszerint az embernek is vannak bizonyos érzéki ismeretei, ámde nem pusztán érzetként, hanem „gondolatilag feldolgozott” érzetként. Miután az érzékelésnek ez az oldala gondolati formába öltözött, minden további nélkül emberi ismeretnek tekinthető. Ámde Hegel azt is felismerte, hogy marad az érzékelésnek egy másik oldala, amely csak és csupán érzéki ismeret. Ezzel kapcsolatban az ellentmondás változatlanul fennállott, márpedig ezt az ellentmondást mindenképpen fel kellett oldania. És most kapóra jött valami. Hegel azt is belátta, hogy az érzetnek e pusztán az érzékszervek által megragadott oldala a gondolkodás számára elérhetetlen. Következésképpen — gondolta Hegel — ha elérhetetlen, akkor itt a bizonyítéka annak, hogy a pusztán csak érzéki, vagyis az, amiből a gondolati elem teljesen hiányzik, *nem emberi ismeret*. De ha nem emberi ismeret, akkor az *emberi* megismerés nem is kezdődhet vele. *Van* tehát, de egyúttal *nincs* is, mert az érzet *tiszta* érzetként van, azaz bár van, nem nyújt emberi ismeretet.

<sup>17</sup> *Kis-logika*, 31–32. old. (Utolsó kiemelés tőlem! — EL.)

Miféle ismeretet nyújthat egyáltalán? Közvetlen ismeretet, emberi ismeretet nem nyújthat. De *általuk* jut el a hegeli álláspont szerint az érzéki tudat a világról alkotott első ismereteihez. Viszont ezek az ismeretek nem érzéki, hanem gondolati, fogalmi ismeretek. Ez már abból is következik, hogy az érzéki tudat az *ember* érzéki tudata, márpedig az emberi megismerés — miután minden emberi egyedül a gondolkodás révén emberi — csak gondolatokkal kezdődhet. (A hegeli ember érzéki tudata eszerint nem is igazi érzéki tudat.) Ezért Hegel nem törődik többé az érzékivel, mert a pusztán érzékit nem tekinti realizálható emberi ismeretnek. Csak azt kutatja, mi lehet ennek a pusztán érzékinek a „gondolati tartalma”, azaz ami az érzékelésből mint a világról alkotott első gondolati ismeret figyelembe jöhet. Ez az ismeret mármost önként adódik abból a puszta tényből, hogy az érzékelés, minden egyes érzet a tudat számára általában *van* is, meg *nincs* is.

Meglehet, hogy a „nem-emberi” kétségtelenül kissé kiélezett fogalma Hegel filozófiájának ismerőiből némi ellenállást vált ki, ezért álljunk meg egy percre mellette. Négy pontban foglalhatjuk össze azokat a tényeket, amelyek kritikánkat igazolják. Ezek:

a) Az érzet „elérhetlensége”, azaz semmissé való nyilvánítása. Ezt a problémakört már részletesen ismertettük.

b) Az absztrakt ember. Ezt a kérdést is megvizsgáltuk már. Ebből következik

c) az állati és az emberi tudás, általában az állati és az emberi metafizikus elválasztása. Részben már erről is beszéltünk. Még csak annyit: világos, hogy Hegel az embert, pontosabban az ember *kezdétét* metafizikusan ragadja meg s ezért nem tud mit kezdeni az érzettel, amelyet lényegében az állatvilághoz sorol. Ha ugyanis a hegeli ember nem az állatból fejlődött ki, akkor „abszolút” kezdete van, vagyis *teremtett* lény. Teremtése pedig rögtön neki mint embernek a teremtése s nem olyan lényként való megjelenése, amely idővel *emberré fejlődik*. Ha Hegel ismerné az emberré-fejlődés gondolatát, akkor az érzékelés és a gondolkodás viszonyát a valóságnak megfelelően határozhatná meg. Ezt azonban nem ismeri s ellentmondásához jut: abszolúte kezdődő embere rögtön és azonnal érzékel *is*, meg gondolkodik *is*. A hangsúly azonban ezek után érthetően a gondolkodásra esik, mert állítólag ez és *csak* ez az emberi. Ám ha az ember rögtön és azonnal gondolkodik is, mi szükség érzeteire? Ezek csak valamiféle egészen mellékes szerepet játszhatnak s nem lehet más feladatuk, mint biztosítani a gondolatok, azaz a „tulajdonképeni” ismeretek kialakulását. A gondolat ily módon az érzetből kelteződik, de az érzetnek csak ez a közvetítő szerepe van, semmi egyéb.

Mindezt jól láthatjuk az alábbi idézetben is. Hegel a Fenomenológiában a tudatfejlődés első fokát „érezki bizonyosság”-nak, második fokát „észre-vevés”-nek nevezi. Áttérve mármost az érzéki bizonyosságról az észre-vevésre, a következőket mondja: „Az érzéki tudás birodalma az észre-vevéshez tartozik, nem a közvetlen bizonyossághoz, amelyen ő (ti. az érzéki tudás) csak mellékesen-közre-játszó (Beiherispielende) volt”.<sup>18</sup> Ezek nyílt szavak s félre-érthetetlenül elárulják, hogy minek tekinti Hegel az érzékelést, illetve mikortól számítja az érzéki tudás birodalmának kezdetét. Kezdetben — mondja Hegel — még nem beszélhetünk érzéki tudásról s az érzékelés csak mellékesen-közre-játszó valami a tárgy létének és semmijének stb. kimondásában. Csak később

<sup>18</sup> *Fenomenológia*, 90. old.

— szigorúan véve csak a *lényeg* szférájában — beszélhetünk érzéki tudásról, vagyis amikor az érzettartalom gondolatilag már feldolgozódott. Kezdetben tehát a lét és a semmi stb. fogalmai, illetve „tudatai” s csak később, de akkor is csak gondolatilag feldolgozott formában, az érzéki tudás: a dolog és tulajdonságainak ismerete.

d) A negyedik az érzékelés *gondolati tartalmának* kérdése, amelyről már beszéltünk, de csak futólagos utalások formájában. Most azonban tegyük fel nyíltan a kérdést: miért van szükség egyáltalában gondolati tartalomra itt? Miért Hegelnek ez a makacs ragaszkodása az érzékelés gondolati tartalmához? A válasz rendkívül egyszerű. Hegel a gondolkodásból mint szubsztanciából hozza létre a világot. Tehát mindent létrehozhat általa, aminek van gondolati tartalma, viszont semmit sem, aminek nincs. Az elemzés során mármost felfedezi az érzet konkrétságát s annak gondolati „elérhetetlenségét”. Gondolják csak át! Ez a „nyomorúságos” kis konkrétság egész idealizmusát alapjaiban támadja meg, hiszen van valami, amit nem lehet a gondolattal kapcsolatba hozni. A tárgy, a világ minden további mozzanata megragadható gondolatilag, s így nincs akadálya, hogy az egész világot az abszolút gondolkodásból hozza létre. Csak éppen a konkrétságot nem lehet gondolatilag megragadni s így az a veszély fenyeget, hogy a létrehozott világnak minden porcikája kialakul, csak éppen érzéki konkrétsága nem.

Ilyen körülmények között életbevágóan fontos, hogy az érzékinek igenis *legyen gondolati tartalma*, továbbá az is, hogy *rögtön és azonnal*, mert nem lehet a gondolatból létrehozni azt, aminek kezdetben nincs s csak *később* lesz gondolati tartalma. Ezért a hegeli érzéki ismeret nem állhat meg önmagában; feltétlenül abszolutizált gondolati kategóriákon kell nyugodnia s feltétlenül azonnal tartalmaznia kell ezt a gondolati valamit. Ám ha az érzéki ismeret a gondolati kategóriákon alapul, akkor semmiképpen sem lehet átmenetileg sem elsődleges; az ember esetében is mellékesen-közrejátszóvá kell válnia. — Az már kuriózum, hogy Hegel — persze egyéb okok miatt is — éppen a *gondolatinak a jelen nem létét: a nincs-et* tekinti az érzékelés egyik *gondolati tartalmának*.

Joggal mondhatjuk hát, hogy Hegel csak a gondolatit tekinti emberinek, s azt is, hogy az érzéki az ő számára nem emberi. Hegel az érzéki és pusztán érzéki ismeretben valami „idegen testet” lát s csak nagy nehézségek árán képes rendszerébe beleilleszteni. Az így keletkezett ellentmondásosságot persze nem látja: az egyéni gondolkodásnak mindig vannak korlátai, aminek következtében iszonyodik attól, hogy oly dolgokat ismerjen fel, amelyek számára kedvezőtlenek.

2. Kétségtelen, hogy csak az ember képes fogalomalkotásra s így nem tagadható, hogy az ember és az állat közötti alapvető különbségek egyike a gondolkodás. Az ember azonban nemcsak gondolkodó lény, munkája nem merül ki az „absztrakt-szellemi” munkában. Az ember húsból és vérből való, nemcsak szellemi, hanem — elsősorban — anyagi lény is, következésképpen mindaz, ami anyagságából fakad, semmiképpen sem mellőzhető. Nem mellőzhető tehát érzéki gyakorlata sem; sőt minden ismeretünk kiindulópontja az érzékelés.

Igaz, hogy az állatok is érzékelnek, hogy az érzékelés az ember és az állat közös tulajdonsága. De az érzet nem szűnik meg érzet lenni az ember esetében, csak azért, mert az ember képes az érzetnél magasabbrendű ismereteket is alkotni. *Hegel az emberi megismerést azonosította az ember gondolkodó*

megismerésével, holott ez két különböző terjedelmű fogalom. Az érzékelés tényleges ismereteket nyújt a világról az ember számára is, s ezt a tényt nem zárja ki az a másik, hogy az érzet és a fogalom között egyébként minőségi különbség van. *Minőségi, de nem elvi*, miként azt Hegel — kétségtelenül ellentmondásos módon, de — feltette.

Ha tehát Marx bírálatára támaszkodva az embert absztrakt emberből valóságos emberré gyúrjuk át, a Hegel által felvetett egész „probléma” kártyavárként omlik össze. Hegel azt mondotta: az érzéki semmis az ember számára, mert gondolatilag elérhetetlen s csak a gondolati tekinthető embernek. A valóságos ember esetében azonban az érzéki gyakorlat minden további nélkül, szükségszerűen emberi ismeret s nemcsak az érzet gondolatilag feldolgozható oldala az. Ha ebből kiindulva azt a kérdést tesszük fel: elérhető-e a pusztán érzéki a gondolkodás számára? — akkor (már a kérdésben benne van a válasz) nem mondhatunk mást, csak azt: nem, nem érhető el. Ebből azonban nem következik az érzékelés semmissége az ember számára. Mert *mi az, amit Hegel itt el akar érni? Az érzéki ismeret, tehát az, ami máris és egyébként is, mindenféle gondolati feldolgozás nélkül a birtokunkban van!* A gondolkodásnak ezért nem is lehet feladata ennek az érzékinek az „elérése”, a gondolkodásnak ellenkezőleg azt kell elérnie — és el is éri —, ami ebben az érzékelésben magánvalósága szerint van csak jelen. A gondolkodásnak tehát nem kell az érzetet, az érzéki ismeretet mechanikusan leismételnie s ezért nem is szabad azon fennakadnunk, hogy a gondolkodás az érzéki ismeretet nem éri el. Ez csak az idealista Hegel számára jelenthetett problémát, aki számára az érzéki nem jelenthetett emberi ismeretet, viszont azt sem tagadhatta, hogy az ember érzékel, sőt megismerését az érzékeléssel kezdi.

Hegel akkor járt volna helyesen el, ha megállapítja, hogy

a) a tárgy (a világ) megismerésének első szakaszában nem gondolati, hanem érzéki ismereteket alkotunk; tehát ha *egyértelműen* kimondja az érzékelésnek a gondolkodással szembeni elsődlegességét;

b) ha megállapítja, hogy az érzéki individuális jellege miatt nem is tükrözhető másképpen vissza, csak az érzékszervek által, — miután a gondolkodás általános s így ezt az egyedit nem tudja elérni;

c) ha megállapítja, hogy nem is kell elérnie, hiszen az érzékszervek segítségével már elértük, birtokba vettük s a gondolkodás tulajdonképpeni feladata az érzékelés-nyújtotta ismeretek meghaladása. Ezt pedig a gondolkodás — többek között Hegel tanúsága szerint is — biztosítja, hiszen általa válik lehetővé a világ *teljes* megismerése.

Hegel ily módon idealizmusra következtében itt is megfordította, fejtetőre állította a helyzetet. Azt rögzíti, hogy a gondolkodás nem éri el az érzéket, holott nem is ez a gondolkodás feladata. Ha a gondolkodás nem érhetné el az „érzékelettit”, akkor minden okunk meg lenne az elkeseredésre, mert ebben az esetben a világ teljes megismerése lehetetlen lenne. Nem a gondolkodás tehát az, amelyik nem ér el valamit, hanem megfordítva: az érzékelés nem éri el azt, amit csak a gondolkodás érhet el. De ezen meg különösen nem kell fennakadnunk, mert ha az érzékelés nem is nyújt teljes megismerést a világról, a gondolkodás az érzékelésből kiindulva pótolja a hiányt és kiküszöböli az érzékelés korlátozottságát.

Elvontan megfogalmazva: Hegel számára a döntő probléma, amelyet nem tudott leküzdeni, az érzékelés és a gondolkodás közötti minőségi különbség

kérdése. Lenin ragyogó érzékkel mutat rá erre Hegel filozófiatörténetének tanulmányozása közben. A következőket mondja: „Hegel, a dialektika híve, nem tudta megérteni az anyag *tól* a mozgás *hoz*, az anyag *tól* a tudat-*hoz* való *dialektikus* átmenetet, — különösen az utóbbit. Marx kijavította a misztikusnak ezt a hibáját (vagy gyengéjét?).” És hozzáteszi: „nemcsak az anyagtól a tudathoz, hanem az érzettől a gondolathoz stb. való átmenet is dialektikus”.<sup>19</sup> Amiben hallgatólagosan bennefoglaltatik az is, hogy Hegel, a „dialektika híve”, az érzet *tól* a gondolat *hoz* való *dialektikus* átmenetet sem tudta megérteni. — Valóban: Hegel felfedezte, hogy az érzet eleve megkettőzött s hogy a benne lévő, a csak „magánvalósága szerint” jelenlevőt csupán a tudattevékenység (az ember esetében a gondolkodás) közreműködésével lehet differenciálni és közvetlenné, azaz ismeretté tenni. Ezzel bizonyos fokig megsejtette, kitapintotta azt az utat is, amely az érzetből a gondolatba, a különösből az általánosba átvezet minket, egyszóval a dialektikus átmenetet. De mert az embert idealista módon határozta meg s mert az érzéket nem tekintette emberi ismeretnek, a tulajdonképpeni érzéket meg kellett semmisítenie. Ezzel azonban áthághatatlan szakadékot húzott érzéki és gondolati közé s kizárta annak a lehetőségét, hogy végső soron mégis csak felfedezze, tudatosan felismerje az érzékből a gondolatiba vezető dialektikus átmenetet.

Így áll elő az a helyzet, hogy Hegel számára az emberi megismerés nem az érzetekkel, sőt közvetlenül nem is az érzékelés semmisségével, hanem az üresség fogalmával, a léttel bíró semmivel kezdődik. S mert — mint Marx kimutatta — a Fenomenológiában részben ezáltal már az emberi gondolkodás is „tisztá kategóriává” alakul át, elhárult minden akadálya annak, hogy a máris egyoldalúvá tett, abszolút kezdetből kezdett emberi gondolkodást Hegel a Logika abszolutumává misztifikálja. A Logikában azután lét és semmi az érzékelni nem is tudó abszolút gondolkodás ürességének meghatározásai válnak. Ezzel teljesen eltűnik eredetük és mindaz, ami tulajdonképpen mögöttük van.

<sup>19</sup> *Filozófiai füzetek*, 272. old.

## Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez

(1840—1844)

LUKÁCS GYÖRGY

A húszas évek óta az ifjú Marx fejlődése az átmeneti korszakából származó fontos kéziratok közzététele révén megközelíthető a tudomány számára, de mi, marxisták, még mindig nem dolgoztuk fel részletesen és behatóan fejlődésének minden útját és szakaszát a radikális ifjúhegelianizmustól a dialektikus és történelmi materializmus megalapításáig. Mindenekelőtt hiányzik eddigelé egy alapos monográfia, amely Hegel idealista dialektikájának az ifjú Marx által való meghaladását különböző szakaszaiban tárgyalná. Összefoglaló kísérletünknel ez a hiány nagy nehézségeket okoz nekünk. Ez a munka is csak néhány lényeges pontot emelhet ki, amelyet a marxizmus keletkezés-történetének tanulmányozásában a filozófiai kérdések tekintetében figyelembe kell venni.

Amióta a moszkvai Marx—Engels—Lenin Intézet<sup>1</sup> közzétette Marx ifjúkori iratait, fejlődésének útja legalább alapvonalában láthatóvá vált. Ma az ifjú Marx szellemi fiziognómiáját sokkal világosabban és teljesebben látjuk, mint amennyire ez a Mehring-féle hagyaték-kiadás<sup>2</sup> alapján lehetséges volt. Azt látjuk, hogy Marxnak későbbben döntő intellektuális jellemvonásai már kora ifjúságában pregnánsan jelentkeztek. Hatalmas vágy él benne kezdettől fogva, hogy egyetemesen elsajátítsa és feldolgozza korának legmagasabbrendű tudáskincseit, hasonlíthatatlan az a kritikai beállítottság, amellyel mindenkor a készen talált gondolati anyaghoz közeledik. Emellett kitünteti őt az emberi gondolkodás történetében rendkívül ritka határozottság és egyenesvonalúság a centrálisan jelentős problémák megragadásában, amelyeket komplikált, zavaros, az elődöktől tisztázatlanul hagyott kérdés-komplexumból dolgoz ki. Sajátja egyúttal a sokoldalúságra való szenvedélyes törekvés, fausti telhetetlenség a jelenségek összes oldalainak felfedezésében, valamint a kutatás fáradhatatlansága, amely meg nem nyugszik, mígcsak a problémát egész mélységében fel nem fogta, nem helyesbítette és meg nem oldotta.

<sup>1</sup> Karl Marx, Friedrich Engels: Történelmi-kritikai összkiadás. Művek (iratok) levelek; német kiadás, megjelent a Marx—Engels-archivumban, Frankfurt a. M., 1927 kk. (MEGA). Marx itt tárgyalta ifjúkori művei az I. rész 1. kötetében (első és második félkötet) és 3. kötetében.

<sup>2</sup> Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850, herausgegeben von Franz Mehring, Berlin und Stuttgart 1902.

Ehhez járul, hogy az ifjú Marxnál az intellektuális jellem mindezen vonásainak gyors, határozott jelentkezése sokkal több egy nagy zseni egyszerű koraérettségénél. Kevés olyan világtörténelmi személyiség van, akinél az egyéni és a társadalmi fejlődésnek ilyen benső egybeesését lehetne megfigyelni, mint nála.

A hegelianizmus legyőzésének, egyben a Feuerbachon való túlmenésnek, a materialista dialektika megalapításának folyamata az ő fejlődésében összeszik a forradalmi demokrácia átlátszó pontjától a tudatos szocializmushoz való fejlődéssel. A két vonal szükségszerű egységet alkot, az egész folyamat azonban — semmiképp sem véletlenül — a német történelemnek abban a korszakában játszódik le, amelyben — IV. Frigyes Vilmos trónralépte után Poroszországban, a porosz belpolitika romantikus-reakciós fordulata után — általános politikai és ideológiai erjedés indul meg Németországban: az 1848-as polgári-demokratikus forradalom előkészítésének korszaka. S ámbár Németország a kapitalista fejlődés tekintetében ekkor még messze elmaradt Anglia és Franciaország mögött, ez a korszak egyúttal a német forradalmi munkásmozgalom első fellángolásának korszaka. Nem véletlen koincidencia, hogy az ifjú Marx szocialista világnézetének tisztázódása és megszilárdulása összeszik a német proletariátus első forradalmi fellépésével, az 1844-es sziléziai takácsfelkeléssel.

Természetesen ez a fejlődés német formákban játszódik le. Ideológiailag is. A nemzetközi tudományos szocializmus megalapítójánál is a proletárforradalom világnézete először nemzeti formában jelenik meg. Ez konkrétan azt jelenti: a politikai kiindulópont a német 48-at megelőző kor forradalmi-demokratikus radikalizmusa, az ideológiai út kezdődik Hegel idealista dialektikájának bírálatával és átalakításával s eléri célját annak materialista talpraállításában. Ez elsősorban a német filozófián belül végbemenő folyamat; a materializmus felé való fordulás is egy német gondolkodó, Ludwig Feuerbach befolyása alatt történik. A marxizmusnak két másik, Lenin által kiemelt forrása<sup>3</sup> csak a fejlődés további folyamán járul ehhez, mégpedig olyképpen, hogy a forradalmi demokrácia kezdeti válságában — 1843 óta — először a francia restauráció történetíróinak vívmányai, valamint az utópista szocializmus gondolat-kincse és felbomlásának tapasztalatai, mindenekelőtt francia megjelenésformáikban, vannak hatással az ifjú Marxra, s csak azután, az új világnézet végleges elmélyülése és megszilárdulása során — 1844 óta — kezdi érezni az angol klasszikus gazdaságtan befolyását.

Ezek az ifjú Marx fejlődésútjának világtörténelmileg lényeges mozzanatai. Hogyan sajátította el rövid, de nehéz vívódás után 19 éves korában magát a hegeli filozófiát és hogyan került kapcsolatba a radikális ifjúhegelianusokkal, azt megírta 1837. november 10-én kelt, atyjához intézett nagy levelében.<sup>4</sup> Költői-filozófusi „Sturm und Drang”-jának, a költészetben és szépirodalomban való romantikus keresésének, a Kant és Fichte szubjektív idealizmusától való múló befolyásoltatásának elemzése életrajzának feladataihoz tartozik. Tulajdonképpeni filozófiai fejlődése csak a hegeli filozófia elsajátításával indul meg. Csak ezzel kezdődik világtörténelmileg jelentős életpályája.

<sup>3</sup> Lenin: A marxizmus három forrása és három alkotó része (Lenin: Marx—Engels—Marxizmus c. kötetében).

<sup>4</sup> MEGA I 1/2, 213 kk.

## I. A disszertáció

Jellemző Marx személyiségére, hogy ezt a filozófiai alapot — Hegel tanítását — oly korai életkorban találja meg, azonban az újonnan kivívott világnézetnek írói feldolgozása nála nehéz gondolati harcokkal teli hosszú időt vesz igénybe. Marx már 1839 elején dolgozik doktori disszertációján. E munka leírása azonban olyan fogalmazásban maradt fenn, amelyet körülbelül két évvel később, 1841 elején formulázott meg.<sup>5</sup> A befejezést ezúttal is inkább külső nyomás kényszerítette ki. Az eredmény — s ez ismét jellemző Marxra — zsenialitásával még több mint egy évszázad múlva is bámulatba ejti a késői olvasót; magát a szerzőt azonban nem elégítette ki, úgyhogy nem tudta magát elhatározni ebben a formában való közzétételére. Marx szigorú önkritikájára ez annál jellemzőbb, mert sokkal későbbi nyilatkozatokból (többek között néhány, Lassalle-hoz intézett levélből) láthatjuk, hogy disszertációjának alapvonalát, az ott alkalmazott módszert, azt, hogy miképpen nyúl hozzá filozófiai-történelmi problémákhoz általában és hogyan tárgyalta Epikuros világnézetét különösen, még érettsége idején is helyesnek tartotta.<sup>6</sup>

Marx doktori munkájának nehéz és lassú keletkezése szorosan összefügg álláspontjának eredetiségével, fejtegetéseinek meglepő érettségével és nagyszerű gondolatgazdagságával. Az ifjúhegeliánus Koeppen „gondolatok tárházának”<sup>7</sup> nevezi az ifjú Marxot, azt a munkatársat látja benne, aki állandóan befolyásolja és megtermékenyíti mindnyájukat, Koeppent, Bauert stb. Ámde az ifjú Marx nemcsak a gondolatok gazdagságában és mélységében múlja fölül a többi radikális hegeliánust, hanem mindenekelőtt abban, hogy az akkori Németország ideológiai fejlődésének döntő kérdésében, a hegeli filozófia kritikájában, már első felléptekor jelentős lépésekkel megelőzte minden kortársát. Ezt kettős értelemben kell venni: Marx fölényben van a többi ifjúhegeliánussal szemben egyrészt politikailag, radikális demokracizmusában, másrészt filozófiailag, a hegeli filozófia — egyelőre — kritikai továbbfejlesztésének mélységében.

Általános vonása a radikális ifjúhegeliánizmusnak, hogy különbséget tesz az ezoterikus Hegel között, aki alapjában véve ateista és forradalmár, és az egzoterikus Hegel között, aki alkalmazkodott korának politikai hatalmaihoz. Ezt a felfogást Heinrich Heine fogalmazta meg először a harmincas években;<sup>8</sup> erre hivatkozik Engels „Ludwig Feuerbach”-jában.<sup>9</sup>

Az ezoterikus és az egzoterikus Hegel megkülönböztetése azért rendkívül jelentős, mert elsősorban ez idézte elő és indította el a hegeli filozófia radikális továbbfejlesztését. De felületes s nem találja el a dolog velejét. Nem ismeri fel, hogy a hegeli filozófiában mint olyanban — idealizmusában, rendszerezésének metafizikai zártságában — eleve bennefoglaltatnak azok a gondolati előfeltevések, amelyek Hegelnek a reakciós porosz államhoz való

<sup>5</sup> i. h. 1/1, 1 kk.

<sup>6</sup> Marx levele Lassalle-hoz 1858. II. 22. és 1858. IV. 3: Marx—Engels: Válogatott levelek. Budapest 1950. 114 k. Vö. MEGA I 5, 121/122. Sankt Max I. Altes Testament 3.

<sup>7</sup> Koeppen levele Marxhoz 1841. VI. 3. MEGA I 1/2, 257.

<sup>8</sup> H. Heine: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland; Gesammelte Werke, Berlin 1953. 5. köt. 191 kk. Geständnisse, i. h. 479.

<sup>9</sup> Marx—Engels: Válogatott művek, II., Budapest 1949. 356. 1.

alkalmazkodását lehetővé, sőt filozófiai rendszerének lényege szempontjából szükségessé tették. Azok az ifjúhegeliánusok, akik ragaszkodnak ehhez a felületes értékeléshez, épp ezért nem képesek szakítani a hegeli rendszer alapjaival. Ennek ismét az a következménye, hogy egész politikai filozófiai oppozíciójuk is felemáság marad s végül is — mint a „szabadoknál” — egy intellektuális álforradalom izgatott, követelődző sopánkodásaiban merül ki.

Már az 1840/41 években az ifjú Marx elvben túlmegy az ifjúhegeliánusok Hegel-értékelésén. Kortársai és akkori harcos társai, többek között Bruno Bauer és Koeppen — bár természetesen sok változattal a részletekben —, a fődologban megállnak a jelzett állásponton. Marx már disszertációjában sokkal tovább tart. Itt elismeri, hogy jelentős filozófusoknál, köztük Hegelnél is, előfordulhatnak alkalmazkodások, még tudatosan is. De hozzáteszi: „Ámde ami nincs az ő (a filozófus — L. Gy.) tudatában, az, hogy e látszólagos alkalmazkodás lehetőségének legbensőbb gyökere saját elvének egy elégtelenségében vagy ki nem elégítő fogalmazásában van. Ha tehát egy filozófus valóban alkalmazkodott volna, akkor tanítványainak az ő *belső lényeges tudatából* kell megmagyarázniok azt, amit *ön maga számára egy egzotikus* tudat formáját öltötte. Ily módon az, ami mint a lelkiismeret haladása jelenik meg, egyúttal a tudás haladása. Nem gyanúsítják a filozófus partikuláris lelkiismeretét, hanem megkonstruálják lényeges tudatfokát, meghatározott alakra és jelentőségre emelik s ezzel egyúttal túlmennek rajta.”<sup>10</sup> Ezzel az ifjú Marx egyrészt sokkal méltányosabban ítéli meg Hegel nagyságát, mint az ifjúhegeliánusok, akik olyképpen magyarázzák meg alkalmazkodását, hogy gyanúsítaniok kell Hegel személyes motívumait. Másrészt azonban sokkal nagyobb kritikával is áll a hegeli filozófiával mint olyannal szemben, mint ők, mert e filozófia elégtelenségében látja az alkalmazkodás szükség-szerű ideológiai alapját. Ugyanakkor azonban látja Marx az ifjúhegeliánus oppozíciónak történetileg szimptomatikus jelentőségét is; közvetlenül az idézett hely után azt mondja: „Egyébként a hegeli iskola egy nagy részének ezt a nem-filozofikus fordulatát olyan jelenségnek tekintem, amely mindig kísérni fogja az átmenetet a fegyelemből a szabadságba.”<sup>11</sup>

Az eltérés tehát Marx és a többi ifjúhegeliánus között annak a kérdésnek felfogásában, hogyan használható fel a hegeli filozófia a haladás érdekében, itt már rendkívül nagy. Bruno Bauer a többi ifjúhegeliánussal együtt magának a hegeli filozófiának alapjaival teljesen kritikátlanul áll szemben; úgy véli, Hegel tanításából csak ki kell hámozni az egzotikus forradalmi magvat, az egzotikus héjat azután — mindazt, ami az alkalmazkodáshoz tartozik — ott lehet hagyni, s kész az új korszak filozófiája. Marx kezdettől fogva magában Hegelben akarja felfedni és megszüntetni az ellentmondást. Ez azt mutatja, hogy benne már 1840/41-ben megvan a hegeli filozófia későbbi kritikái megszüntetésének csírája.

Persze, egyelőre csak a csírája, A disszertációban foglalt kritika még nem irányul a hegeli filozófia középpontja ellen, sem annak idealizmusa, sem az idealista-dialektikus módszer ellentmondásai ellen. A középponti problémát a disszertációban csak egészen általánosan érinti; konkrétan egyelőre csak a hegeli történelemkoncepciónak néhány, persze fontos mozzanatát bírálja.

<sup>10</sup> MEGA I 1/1, 64., Jegyzetek az I. rész 4. fejezetéhez.

<sup>11</sup> uo.

Epikuros filozófiájának tárgyalásában Marx magától értetődően Hegel „Filozófiatörténetéből” indul ki, ámde gyökeresen megváltoztatja Epikuros képét és történeti elhelyezését a hegeli felfogással szemben. Nem tárgyalhatjuk itt még csak utalásszerűen sem ezt az eltérést Marx által kifejtett történeti gazdagságában. Kénytelenek vagyunk néhány olyan mozzanat kiemelésére szorítkozni, amelyben Marx újszerű álláspontja különösen pregnánsan jut kifejezésre.

Epikuros filozófiájának hegeli tárgyalása tele van ellenszenvvel e filozófia materializmusával szemben. Ezért joggal mondja Lenin, hogy „iskola-példája annak, hogy az idealista hogyan forgatja ki és rágalmazza a materializmust”,<sup>12</sup> amikor Hegel „Filozófiatörténetének” Epikurosról szóló szakaszát jellemzi. Marx 1840/41-ben még nem materialista, világnézete ebben az időben radikalizált, ateista panteizmus, kikerülhetetlenül objektív idealista vonásokkal. De nyomát sem találni benne annak az elfogultságnak a materializmussal szemben, amelyet a többi radikális ifjúhegeliánus átvett mesterétől.

Már az, hogy Marx az ókor legnagyobb materialistáinak, Demokritosnak és Epikurosnak öröksége felé fordult, ebben a tekintetben cselekedet. Éppoly előítéletnélküli és merész az, ahogyan történetileg elhelyezi Marx az epikureizmust. Hegel filozófiatörténeti összefogásának megfelelően, a sztoában és az epikureizmusban csupán alárendelt mozzanatait látja a hellenisztikus—római filozófia fejlődésének, amely csak a szkepticizmusban tetőződik mint igazi szintézisében. Marx ellenben úgy tekinti Epikurost mint felvilágosítót, ateistát, mint az emberek megszabadítóját az istenektől való félelemtől, s ezért midőn megítéli az antik filozófia történeti felbomlását, magasabbra helyezi őt a szkeptikusoknál.

Ez a megítélés a doktori disszertációban mélyen szántó filozófiatörténeti kutatások alapján történik. Mindenekelőtt helyesbíti Marx Hegelnek azt a feltevését, hogy Demokritos és Epikuros atomisztikája azonos tanítás, hogy tehát alapjában véve Epikuros egyetlen lényeges lépéssel sem ment túl Demokritoson. Éme régi, meghonosodott, az atomisztikának ezt a két elméletét a lényegben azonosító előítélet ellen szélesen és mélyen megalapozott polémikus harcot vív Marx. Itt is lehetetlen, hogy csak kivonatatosan is adjuk Marxnak gazdag és a filozófiatörténetírás szempontjából úttörő fejtegetéseit. Csak azokat a mozzanatokot emeljük ki, amelyekben különös erővel jelentkeznek saját fejlődésének tendenciái.

Az ifjú Marx nagy filozófiatörténeti teljesítménye itt abban van, hogy nemcsak a materialista hagyomány felé fordul, hanem egyik legfontosabb képviselőjének tanításában a dialektika kezdeteit próbálja kikutatni. Ezeket a kezdeteket megtalálja Epikuros atomelméletében, szemben Demokritos atomelméletével, amelyben még nyoma sincs a dialektikának. Ezt a különbséget kidolgozza az atomelmélet minden meghatározásában, kimutatja Epikurosra az atomok elhajlására, repulziójára, nagyságára, alakjára, nehézségére és minőségére vonatkozó tanítása kapcsán. Emellett teljesen tisztában van Epikuros elméletének fizikai tarthatatlanságával, „határtalan nembánomságával a fizikai jelenségek magyarázatában”. Amit azonban — igazán dialektikusan fogva fel a tévedés és igazság viszonyát a filozófia történetében — fontosnak tart, az azoknak a mélyebb filozófiai sejtéseknek a kidolgozása, amelyek a fizikai értelmetlenség felületi jelensége mögött rejtőznek.

<sup>12</sup> Lenin, Filozófiai füzetek, Budapest. Szikra, 1954. 282. 1.

Marx kimutatja, hogy Demokritos csak szigorúan mechanikai szükség-szerűséget ismer s ennél fogva tagadja a véletlent; az epikurosi filozófia ellenben kezdeteket tartalmaz a véletlen dialektikus felfogásához, a véletlen pedig megnyitja az ember útját a szabadsághoz. Éppoly éles az ellentét az idő kérdésében. Demokritos természet-filozófiájában az időnek egyáltalán nincs jelentősége. Epikurosnál ellenben az idő „a végesnek változása, amelyben ezt mint változást tételezik”, s „éppúgy a valóságos forma, amely a jelenséget elválasztja a lényegtől, azt mint jelenséget tételezi, mint ahogy visszavezeti a lényegbe.”<sup>13</sup> Így tehát, mondja Marx, Epikuros szerint „az ember érzékisége ... a megtestesült idő, az érzéki világnak magábanvaló egzisztáló reflexiója”.

Ezekkel a különbségekkel szorosan összefügg, hogy Demokritos, mint Marx kiemeli, csupán természetfilozófiát alkotott, míg Epikuros atomista elmélete felmutat egyúttal olyan kategóriákat is, amelyek az emberi, a társadalmi élet meghatározásaira vonatkoznak. Ez nemcsak arra az általános visszatükrözésre áll, amelyet az egyéneknek a felbomló antik művelődés korában való elszigeteltsége az epikurosi atomisztikában talált, hanem egyes konkrét társadalmi kötelek és intézmények értelmezésére is. Így Epikuros a repulziót a konkrétabb formában, amelyben felfogja, politikailag mint a szerződést, társadalmilag mint a barátságot értelmezi. Végül hangsúlyozza Marx e szembeállításban Demokritos szigorú empirizmusát, amellyel szemben Epikuros egész természetfilozófiája kizárólag a filozófia boldogságának, az ataraxiának, elérésére szolgál. Epikuros, a felvilágosító, számára a természetmegismerés jelentősége abban van, hogy felszabadítja az embert. Abban, ahogy Marx megformulálja az epikureizmusnak ezt a csúcspontját, világosan megmutatkozik rokonszenve a materializmus mint az emberi emancipáció ideológiája iránt: „Azzal, hogy megismerjük a természetet mint ésszerűt, megszűnik tőle való függésünk. Már nem réme a mi tudatunknak... Csak ha a tudatos ész egészen szabadon enged a természetet s mint magánvaló ésszt tekinti a természetet, csak akkor egészen az ész tulajdona.”<sup>14</sup>

Az itt jelzett problémák sokkal többet jelentenek, mint pusztán részletkérdéseit az antik filozófia történetének. A Demokritos és Epikuros közötti különbség megítélésében egyrészt arról van szó, hogy Marx jelentős lépést tesz a metafizikai materializmus korlátainak legyőzésére, s itt először történik kísérlet magának a materialista hagyománynak dialektikus kezdeteihez való kapcsolódásra, s másrészt arra, hogy kidolgoz egy általános történelemkonceptiót, amely elvileg különbözik Hegelétől.

Az első kérdésre nézve azt lehet mondani, hogy a disszertáció Marx későbbi Feuerbach-téziseinek első csírája. Ami a második kérdést illeti, mindenekelőtt rá kell mutatni arra, hogy Marx már a disszertáció kezdő elmékedéseiben tiltakozik ama „bágyadt befejezés” ellen, amellyel a történetírók, Hegel is, az antik filozófia alkonyát be szokták végezni.<sup>15</sup> Marx ismételtelen kiemeli polémikusan, hogy az olyan rendszereknek, mint Epikurosé, ilyen „öntudatelméletek”-nek, történetileg egészen határozott, mégpedig pozitív, előremutató funkciójuk van. Nem véletlenül lépnek fel a nagy szintetikus,

<sup>13</sup> MEGA i. h. 42; II. rész, 4. Az idő.

<sup>14</sup> i. h. 43.

<sup>15</sup> i. h. 13; I. rész, 1.

a világ teljes megragadására igényt tartó rendszerek után, amilyen az ókorban Aristoteles filozófiája, a közelmúltban pedig Hegelé volt. Tünetei azok a történelem csomópontjainak, a világ és vele együtt a filozófia válságainak. Azok a korszakok, amelyekben hatékonyokká válnak, erővel teljes korszakok, „boldogok, ha titánok harca jellemzi őket.”<sup>16</sup>

Itt tűnik ki a legélesebben az ellentét Hegel és az ifjú Marx között. Epikurost mind a ketten a hellénisztikus—római korszak filozófusának tekintik, amelyben az elszigetelt egyéniség érvényesül. Ez a korszak azonban Hegel szemében a prózának, az élet általános magánjellegűvé válásának kora, miután letűnt az antik világ pólisz-gondolata. Marx teljesen eltérő nézetet vall, beleértve a római költészet megítélését is. Lukretiusban, az epikureizmus római költőjében, látja az „igazi római hősköltőt; mert megéneklí a római szellem szubsztanciáját; Homéros derús, erőteljes, totális alakjai helyett itt szilárd, áthatatlanul felvértezett hősöket látunk, akikből hiányzik minden más minőség; látjuk a mindenki háborúját mindenki ellen, az önmagáért-való-lét merev formáját, egy isteneitől megfosztott természetet s egy világtól megfosztott istent.”<sup>17</sup>

Ez az eltérő felfogás annál fontosabb, mert a filozófia válsága Marx első művének koncepciójában már határozottan politikai hangsúlyt kap, s ezzel Marx ismét túlhalad Bruno Baueren és a többi ifjúhegelianuson, akik, Ruge kivételével, lényegében megelégedtek a vallás kritikájával. A válságra vonatkozó elemzésének egyes elmékedésekben fellépnek már olyan gondolatok, amelyek világosan előkészítik a filozófia politikai, forradalmi szerepének, megvalósulása által való önmegszüntetésének azt a koncepcióját, amely később a „Német—francia Évkönyvek”-be jut kifejezésre. „Ámi belső fény volt”, olvassuk itt, „emésztő lánggá lesz, amely kifelé fordul. Ebből következik, hogy a világ filozófiáivá-válása egyúttal a filozófia világivá-válása, hogy megvalósulása egyben elvesztése, hogy ami ellen harcol kifelé, saját belső fogyatékosága... Az, hogy megszabadítja a világot a rossz filozófiától, egyszersmind saját megszabadulása attól a filozófiától, amely őt mint meghatározott rendszer béklyóba verte.”<sup>18</sup>

Kora filozófiai válságának eme felfogásától Marx eljut minden filozófiai tendenciának éles és megvető elítéléséhez a radikális ifjúhegelianizmus egyetlen kivételével. Bauer öntudat-elméletének szubjektivitása szerinte a kor válságosságának, a forradalmi helyzetnek kifejezése. S jellemző a disszertáció szellemére, hogy Marx a kor valamennyi tényleges iránya közül egyesegyedül a haladás pártját, a liberalizmust (amelytől akkoriban Németországban még nem vált külön a radikális demokrácia) tekinti tartalmasnak mint azt az irányt, amellyel szövetszere kell lépnie a filozófiának.<sup>19</sup>

## II. A „Rheinische Zeitung“

A disszertáció befejezésétől (1841 áprilisa) a „Rheinische Zeitung” szerkesztői állásának elfoglalásáig terjedő időt filozófiai tanulmányok és publicisztikai munkák töltik ki. Marx segítségére van Bruno Bauernak „Az ateista és antikrisztus Hegel feletti utolsó ítélet harsonája” c. broszúra szerkesztésé-

<sup>16</sup> i. h. 132; 6. füzet, A filozófia fejlődésének csomópontjai.

<sup>17</sup> i. h. 126; 4. füzet. A klimámen.

<sup>18</sup> i. h. 63/64; Megjegyzés az I. részhez, Általános elvi különbségek stb.

<sup>19</sup> i. h. 65.

ben. E broszúrában — látszólag polémikusan, látszólag a protestáns ortodoxia álláspontjáról — Hegel ezoterikus ateizmusát és antiklerikalizmusát hozzák napfényre és teszik a kortársak előtt tudatossá. Bauerral együtt a Harsona egy második részét tervezi, amelynek Hegel művészettudományát kellett volna tárgyalnia s főleg a romantika ellen irányult volna. E célból széleskörű művészettörténeti tanulmányokat folytat. Munkája egy cikksorozattá bővül a romantika ellen.<sup>20</sup> Ebből az egész komplexumból azonban csupán a történelmi jogi iskola<sup>21</sup> ellen írt tanulmány készült el és maradt fenn.

Itt ismét mellőznünk kell az életrajzi részleteket (az eredeti tervnek, hogy magántanárságot szerezzen Bonnban, feladását stb.). Fontos azonban összefüggésünk szempontjából, hogy Marx már 1842-ben olvassa Feuerbachnak „A kereszténység lényege” c. művét, s azonnal felismeri ennek a műnek jelentőségét, amelyben a német filozófia első ízben jut el a materializmushoz. Először a „Harsona hangján”, azaz Luther ortodox tekintélyére való hivatkozás formájában, Marx a csodamagyarázat kérdésében helyezkedik — D. F. Strausszal szemben — Feuerbach álláspontjára.<sup>22</sup> Ruge „Anekdota”-ja<sup>23</sup> számára írt cikke, amelyben ez megtörténik, tartalmazza már azt a szójátékot, amely később visszatér a „Szent család”-ban: „der Feuerbach das purgatorium der Gegenwart” — a tűzpatak (Feuerbach) a jelen purgatóriuma — persze előbb látszólag fordított előjellel.

Ugyancsak Ruge „Anekdota”-jában jelenik meg az ifjú Marx első, közvetlenül politikai vitairata is, IV. Frigyes Vilmos cenzúrautasításának leleplezése.<sup>24</sup> Marx tehát ugyanabban az időpontban kezdi megvalósítani a doktori disszertáció politikai programját, a filozófiának a liberális oppozícióhoz való csatlakozását, amikor Feuerbach materializmusának befolyása alá kerül. Ez az összetalálkozás azonban — s ez újra tipikus Marx fejlődésére — eleve szükségessé teszi, hogy túl is haladjon Feuerbachon, nevezetesen először, hogy a pusztán valláskritikától továbbmenjen a direkt politikai állásfoglaláshoz a haladás oldalán, s másodsor, ezzel összefüggően, hogy tervbe vegye Hegelkritikájának immár a hegeli rendszer specifikus politikai oldalaira való kiterjesztését is, mindenekelőtt a jog- és államfilozófiára.

Már 1842. március 5-én Marx azt írja Rugénak: „Egy másik tanulmány, amelyet ugyancsak a Német Évkönyveknek szántam, a hegeli természetjog bírálata, amennyire a *belső alkotmányt* illeti. Veleje a harc az *alkotmányos monarchia* mint egy magának teljességgel ellentmondó és önmagát megszüntető felemás dolog ellen.”<sup>25</sup> Marx azzal, hogy egyrészt Feuerbach hívének vallja magát, másrészt, hogy Hegel jogfilozófiájának bírálatát tervezi, 1824 óta abban az irányban halad, amely őt a következő években hasonlíthatatlan egyenesvonalúsággal a dialektikus materializmus megalapításához vezeti. Ettől az időponttól kezdve már fel nem tartóztatható, hogy mindenütt túlmenjen a német filozófiának akkoriban legfőbb eredményein, túl Hegelen a materializmushoz, túl Feuerbachon a politika kritikájához s ezzel Hegel politikai kritikájához.

<sup>20</sup> Marx levele Rugéhoz 1842. II. 10., III. 5., III. 20., IV. 27., i. h. 1/2, 266 kk.

<sup>21</sup> i. h. 1/1, 251 kk.

<sup>22</sup> i. h. 174, 75.

<sup>23</sup> Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik, Zürich und Wintherthur 1843. Herausgegeben von Arnold Ruge.

<sup>24</sup> MEGA I 1/1, 151.

<sup>25</sup> i. h. 1/2, 268/69.

Ugyanabban az időpontban — 1842 tavaszán — Marx megkezdi publicisztikai működését a „Rheinische Zeitung”-ban, amelynek szerkesztését októberben veszi át. Ezzel a filozófiai tervek egy időre elodázódnak ugyan ; valójában azonban meggyorsítja filozófiai fejlődését az, hogy most a 48-at megelőző évek közvetlen politikai harcainak küzdőterére lép.

A még nem is huszöt éves Marx mint szerkesztő rendkívüli politikai érettséget tanúsít. A „Rheinische Zeitung” Németország minden progresszív elemének széleskörű, mélyen a nemzeti életben megalapozott oppozícióvá való összefogására törekszik IV. Frigyes Vilmos reakciós uralma ellen — azzal a céllal, hogy gyökeresen felszámolja a német feudálabszolutizmust. Az újság, írja Marx egy beadványban, azt tűzte ki főfeladatául, „hogy azokat a tekinteteket, amelyek sokaknál még Franciaországra szegződnek, Németországra irányítsa és francia liberalizmus helyett német liberalizmust hívjon életre...”<sup>26</sup>

Ez a tendencia Németország minden progresszív elemének egyesítésére, ez a törekvés minden szabadságpárti erőnek az abszolutizmus elleni harcra való összefogására Marxot csakhamar ellentétbe juttatja korábbi berlini barátjaival, Bruno Bauerral is. Már a szerkesztés vállalása előtt súlyos megfontolásai voltak amiatt, hogy olyan könnyelműen nyúlnak hozzá nagy problémákhoz, komoly embereket elriasztanak a gyakorlati harctól s a haladó publicisztikának a cenzúra alatt súlyosan szenvedő orgánumait könnyelműen kiteszik a betiltás veszélyeinek. Nemsokára a szerkesztés átvétele után bekövetkezik a szakítás Bauerral és körével, az úgynevezett berlini „szabadokkal”, miután Marx ő ellenük s Ruge és Herwegh mellett döntött s a „Rheinische Zeitung”-ban nyíltan elítélte „politikai romantikájukat, zsenikedésüket és kérkedésüket”, amelyek „kompromittálják a szabadság ügyét és pártját”.<sup>27</sup>

Ami mozzanatok közül, amelyeket Marx bírál a radikális baloldali hegelianusokban, kiemeljük azt a két legfontosabbat, amely különösen jelentős összefüggésünk szempontjából. Egyfelől az ifjúhegelianusok szeretnek könnyelműen kacérkodni a kommunizmussal, kommunista szólásokat csempésznek be színházi kritikákba stb. Marx ezt nemcsak méltatlannak tekinti a fontos szociális problémákhoz, hanem azt is látja, hogy ezáltal a „Rheinische Zeitung” veszedelmes harcokba bonyolódna, amelyek bukását okozhatnák. Mint szerkesztőnek neki magának is ilyen polémikus harcot kell vívnia az augsburgi „Allgemeine Zeitung”-gal. A polémiaiban megvallja nyíltan, hogy a kommunizmus dolgaiban még nincs szilárd álláspontja ; de követeli és ígéri e fontos problémának komoly tanulmányozását, azután pedig a kommunista elméleteknek alapos megvitatását. Egyúttal szellemesen és élesen leleplezi az üres demagógiát az augsburgi „Allgemeine Zeitung” vádjaiiban.<sup>28</sup>

Az ifjúhegelianusok politikai éretlensége másrészt abban mutatkozik, hogy megállnak a valláskritikánál, az ateizmus propagálásánál s ilyképpen elhanyagolják a feudálabszolutizmus elleni harc központi feladatait. Marx ebben a tekintetben is a legélesebben bírálja őket. Hogy ebből fakad a vallásos tudat társadalmi funkciójába való belátása, amely röviddel később Feuerbach antropológiai álláspontjának történelmi materialista meghaladására képesíti, azt mutatja 1842. november 30-án kelt, Rugehoz intézett levele, amelyben Marx kifejti a berlini „szabadokkal” való szakításának okait. E levélben

<sup>26</sup> Marx levele Schaperhez 1842. II. 7. i. h. 282.

<sup>27</sup> Rheinische Zeitung 1842. XI. 29. i. h. 1/1, 319.

<sup>28</sup> Rheinische Zeitung 1842. X. 16. i. h. 260 kk.

mindenekelőtt az említett „kommunista és szocialista dogmák becsempészése” ellen fordul s a továbbiakban kijelenti: „Azt kívántam azután, hogy inkább a politikai állapotok kritikájában bírálják a vallást, mint a politikai állapotokat a vallásban, minthogy a vallás, magában tarthatatlan lévén, nem az égből, hanem a földből él, s ha felbomlik a megfordított realitás, amelynek *elmélete*, összeomlik magától”.<sup>29</sup> Ezekben a formulázásokban, amelyek részben szó szerint visszatérnek az 1844-es „Német—francia Évkönyvvek”-ben, benne rejlik már a csíra a vallás és általában a „hamis tudat” szerepének történelmi-materialista meghatározásához.

Marx szerkesztői működése szakadatlan harc a porosz cenzúra ellen. Marx rendkívüli ügyességet és nagy ötletességet mutat olyan formák kitalálásában, amelyek lehetővé teszik a legradikálisabb kijelentést is a cenzúra előtt lehetséges módon, úgyhogy annak nem kell a lap azonnali betiltásához vezetnie; így akarja türelmes és szívós propagandával elérni minden haladó elem egybegyűjtését. E munkájában mind szerkesztői, mind írói teljesítménye kiváló. De a kormány nyomása, a lap betiltásával való fenyegetés, s az, hogy a lap nagypolgári részvényeseiben nem volt meg a készség arra, hogy a szerkesztőségnek éppolyan érezzék, mint hajlékony taktikáját hatékonyan támogassák,<sup>30</sup> arra kényszeríti Marxot (1843 március közepén), hogy lemondjon szerkesztői állásáról; de mint Marx világosan előrelátta, a „Rheinische Zeitung”-ot ezzel sem lehetett megmenteni.

Az a rövid időszak, amelyben Marx a „Rheinische Zeitung”-nak dolgozott, csúcspontja a német polgári-demokratikus publicisztikának, s egyúttal fontos fordulópont magának Marxnak fejlődésében. Marx, mint cikkei mutatják, mint radikális demokrata, mint jakobinus nyúl hozzá minden problémához, természetesen mint olyan jakobinus, akinél már tudatos forradalmi dialektika lépett a „Contrat social” eszméi helyébe, mint kortársa olyan osztályharcoknak, amelyek nemzetközi mértékben sokkal fejlettebbek, mint egy évszázaddal előbb, a francia forradalomban voltak, olyan osztályharcoknak, amelyekben a proletariátus kezdi elsajátítani a szocialista ideológiát. Nem csoda, hogy Marx itt olyan problémákra bukkan, amelyeknek belső dialektikája túl vezet a polgári társadalom látókörén. Az ifjú Marx magatartása e kérdésekkel szemben azt mutatja, hogy egyrészt rettenthetetlenül végiggondol minden problémát s másrészt sajátja a rendkívül alapos, mélyen szántó tudományos és filozófiai munka, amely nem engedi őt döntenit, mielőtt minden oldalról meg nem vizsgálta a kérdéses tárgyat. Azután persze mindent átfogó alapvető, végleges döntés következik be. Az elszánt jakobinus továbbhaladás a szenvedő, elnyomott néptömegek iránti rokonszenvtől a proletariátus világtörténelmileg átalakító szerepének megértéséig az ifjú Marxban azonos azzal a filozófiai fejlődéssel, amely a hegeli dialektika radikális-forradalmi továbbfejlesztésének kísérletétől e dialektika materialista megfordításához vezet.

A „Rheinische Zeitung” részére írt cikkek előterében a porosz reakció, a IV. Frigyes Vilmos rezsimje elleni harc áll, ideológiai téren azzal a különös árnyalattal, hogy leleplezi azt a hazug romantikát, amelynek szellemi zászlaja alatt legundorítóbb tetteit követi el a porosz reakció. A harc célja, mint

<sup>29</sup> i. h. 1/2, 286.

<sup>30</sup> Vö. Engels: Marx Károly. Marx—Engels, Válogatott művek, Budapest Szikra, 1949. II., 153. l.

mondottuk, mindazoknak az erőknek az egybegyűjtése, amelyek hajlandók és alkalmasak a németországi feudálabszolutizmus gyökeres megsemmisítésére. Marx, a publicista, felhasználja a napi politika minden alkalmát, hogy a reakciós rezsim leleplezésével meggyorsítsa és megszilárdítsa a haladó erők egybegyűjtését. Politikai téren harcol a házasság felbontására vonatkozó törvényjavaslatok ellen,<sup>31</sup> a király cenzúrautasításai,<sup>32</sup> a „Leipziger Allgemeine Zeitung” betiltása,<sup>33</sup> a rendek ülésezésekor megnyilvánuló tendenciák<sup>34</sup> stb. ellen; közzétesz ideológiai tanulmányokat, mint pl. azokat, amelyek a történelmi jogi iskola ellen irányulnak;<sup>35</sup> síkra száll a gazdasági és szociális téren uralkodó reakció ellen is, pl. a falopás-törvény elleni állásfoglalásában<sup>36</sup>, a Mosel-vidéki parasztok helyzetéről szóló cikkekben.<sup>37</sup> Ezek a ragyogó munkák többnyire az ideológiai harc formáját öltik fel. Ezt csak részben magyarázza Marxnak akkori ideológiai fejlődésfoka, a filozófiából való kiindulása. A főök a porosz cenzúraviszonyokban rejlik. A IV. Frigyes Vilmos rendszerét védő ideológusok leleplezése — formálisan — indirektnek tünteti fel a támadást, mintha ez közvetlenül nem maga a kormány ellen irányulna.

A módszer, amelyet Marx ezekben a ragyogó, a reakciós Poroszország ellen intézett publicisztikai támadásokban alkalmaz, megmutatkozott már a disszertációban: ez annak a sajátos radikális hegelianizmusnak a módszere, amelyre Marx a tanulmányévei során tett szert. Már a doktori disszertációban azt írja, hogy a filozófiának a történelem nagy válságkorszakaiban gyakorlatinak kell lennie; „ámde a filozófia *gyakorlata* maga is *elméleti*. A *kritika* az, amely az egyes egzisztenciát a lényeggel, a különös valóságot az eszmével méri.”<sup>33</sup> Látjuk: ez még hegelianus-idealista módszer. S ezt a módszert megtartja lényegileg a „Rheinische Zeitung”-beli cikkeiben is. A Feuerbach melletti vallomás, amelyet 1842 elején tett Marx, éppen még egészen általános jellegű; még nem vonja maga után a hegeli módszer elv-szerű átalakítását. A társadalmi problémák materialista tárgyalásának kezdetei (így a berlini „szabadok” bírálatában, a politikai állapotok és vallási tudat viszonyának kérdésében), bármilyen zseniálisak is, a „Rheinische Zeitung” időszakában egyelőre még szórványosak.

És mégis ebben az időben, a disszertáció tendenciáinak következetes továbbfejlesztése alapján, az ifjú Marx már roppant távol áll Hegeltől. Ha Marx, politikailag konkretizálva a disszertáció programját, mint polgáridemokratikus publicista „az egyes egzisztenciát a lényeggel, a különös valóságot az eszmével méri”, akkor először is ennek az eszmének a tartalma — tehát konkrétan a publicisztika módszerében: az állam eszméjének a tartalma — teljesen más, mint Hegelnél, sőt ellentéte a hegeli állameszmének. Az „eszmé” terminusa mögött az ifjú Marxnál 1793 jakobinusainak forradalmi-demokratikus állama rejlik. Másodszor nála is, mint Hegelnél, szintén megvan ugyan még az eszmének és a valóságnak az az objektív-idealista azono-

<sup>31</sup> MEGA I 1/1, 315.

<sup>32</sup> i. h. 307, 359 kk.

<sup>33</sup> i. h. 366 kk.

<sup>34</sup> i. h. 179 kk.

<sup>35</sup> i. h. 251 kk.

<sup>36</sup> i. h. 266 kk.

<sup>37</sup> i. h. 355 kk.

<sup>38</sup> i. h. 64.

sítása, amely megakadályozza, hogy a valóságnak az eszmével való mérése valaha is elvont erkölcsi követelményhez vezessen, mint Kantnál és Fichténél (s gyakran az ifjúhegeliánusoknál). Marx azonban ebből az azonosságból ellenkező következtetéseket von le, mint maga Hegel. Elveti a tényleges valósággal való „megbékélés” hegeli formáját. A Hegelnél elrejtett (és gyakran torzult) motívum, a valóság és ész azonosításának másik, forradalmi oldala, az a gondolat nevezetesen, hogy a tényleges társadalmi realitás, úgy ahogyan van, *nem* tarthat igényt valóságra a világtörténelmi-filozófiai értelemben, itt Marxnál, most teljes tömörséggel lép fel mint a német feudálisabszolutista realitás értelmetlenségének, állati lényének megsemmisítő kritikája.

Lehetetlen itt ezt a kritikát egyes példákkal illusztrálni. Ehhez minden esetben a tárgyalt német állapotoknak többé vagy kevésbé részletes elemzését kellene adni, erre pedig nincs terünk; mert idealista kiindulópontja ellenére Marxnak kora német állapotait illető kritikája rendkívül erős történelmi-társadalmi konkrétságot mutat. Mindezeknek a kritikáknak és támadásoknak alapvonala az, hogy kérlelhetetlenül leleplezik az akkori Németországnak minden feudális rendi, abszolutisztikus intézményét, valamint a rajtuk végrehajtott, akár jószándékú, akár demagogikus-romantikus foltozási kísérleteket. Ezzel az elvetendő német realitással Marx szembeállítja az állam, jog és törvény ésszerűségét, de olyképpen, hogy ez az ésszerűség csak akkor tényleges, ha a törvény a népakarat tudatos kifejezése, ha a nép akaratával és akarata által jött létre.<sup>39</sup>

Ebben az értelemben a kritika mindenekelőtt a feudális-rendi kiváltságok ellen irányul. Marx kimutatja az állami és társadalmi élet minden kérdésének tárgyalásában, hogy mind a királyi abszolutizmus, mind a feudális rendek az állam és társadalom ellenszenves reakciós karikatúrái, hogy minden tekintetben akadályai az emberek, szabadságuk, kultúrájuk fejlődésének. Ideológiailag ez a harc főleg amaz újrakeltett romantika ellen irányul, amely IV. Frigyes Vilmos trónraléptével keletkezett, amelynek szimbóluma az öreg Schellingnek Hegel berlini tanszékére való meghívása<sup>40</sup> s fontos államhivataloknak a történelmi jogi iskola képviselőivel való betöltése. Marx megsemmisítő módon leleplezi a késői restaurációs kornak ezt a romantikáját. Úgy jellemzi: a „szabadság és misztika” keveréke.<sup>41</sup> Kimutatja, hogy a XVIII. század ideológiai fejlődéséből nőtt ki, de úgy viszonylik a felvilágosodáshoz, „mint ... a francia állam felbomlása az uralkodó könnyelmű udvarában a francia állam felbomlásához a nemzetgyűlésben”.<sup>42</sup>

Leleplezi mármost, ebből a szempontból, nemcsak a visszataszító osztályönzést, amely a romantizmus színes köpenye alatt rejtőzik, hanem megmutatja mindenekelőtt a feudális és kapitalista kizsákmányolás összenövését IV. Frigyes Vilmos romantikus „reformkísérleteiben”. Mindezekben a kérdésekben az ifjú Marx Németország ama legjobb szellemeinek élén áll, akik ki akarják menteni hazájukat a feudál-abszolutisztikus elmaradottság szégyenletességéből.

Különös formákat ölt a kritika ott, ahol Marx az elnyomott néptömegek jogaiért küzd — persze még mint radikális demokrata és még nem mint

<sup>39</sup> Rheinische Zeitung 1842. XII. 19. i. h. 319.

<sup>40</sup> Ez ellen irányulnak egyidejűleg az ifjú Engels polémiái. Vö. MEGA I 2, 173.

<sup>41</sup> i. h. 1/1, 213.

<sup>42</sup> Rheinische Zeitung 1842. VIII. 9. i. h. 253

szocialista. Itt különös élességgel tűnik szembe az ellentét akkor még idealista állam- és jogfelfogása és Hegelé között.

Itt is újra csak egy módszertanilag igen fontos példát ragadunk ki. A falopás-törvénynek a szociális, antiszociális koncepciója ellen harcolva, Marx felmutatja az éles ellentétet „a szegények szokásjoga”<sup>43</sup> és az erdő-birtokosoknak — formailag ugyancsak szokásjogon alapuló — kiváltságai között. Kimutatja, hogy ez utóbbi kiváltságok nyilvánvaló bitorlások. „Ha a kiváltságosok a *törvényes* jogtól *szokásjogaikra* appellálnak, akkor a jog emberi tartalma helyett állati alakját követelik, amely most pusztá állati maszkká enyészik.”<sup>44</sup> Ezzel szemben a „szegénység szokásjogai” az eljövendő jog előlegezései; azon alapszanak, „hogy bizonyos tulajdonnak ingadozó jellege volt, amely nem bélyegezte határozott magántulajdonná, de nem is határozott köztulajdonná... A szegény osztály e szokásaiban tehát ösztönös jogérzék él, gyökerük pozitív és jogszerű, s a *szokásjog* formája itt annál természetesebb, mert *magának a szegény osztálynak létezése* a polgári társadalomnak *pusztá szokása*, amely még nem talált megfelelő helyet a tudatos államtagoltságban”.<sup>45</sup>

Az ifjú Marx ebben az időpontban nem ismeri még a köztulajdon (erdő, legelő stb.) birtoklásának gazdaságtörténetét a feudalizmustól a kapitalizmus-hoz való átmenet korszakában. Mint politikailag radikális, filozófiailag idealista jakobinus harcol a feudális osztály és a burzsoázia kapitalista igényei ellen. A plebejus jakobinizmus azonban ezekben a polémiákban — világtörténelmileg nézve — a legmagasabbrendű elméleti-irodalmi formát kapja, amelyet egyáltalán elérhet: elméletileg itt közvetlenül a tudatos szocializmusba való átcsapás pontja előtt áll. Marx tehát az alatt a rövid idő alatt, amelyben mint a „Rheinische Zeitung” szerkesztője működött, 1842/43-ban *elméletileg* átmege azon a fejlődésen, amelyen ötven évvel előbb *gyakorlatilag* átment a francia jakobinizmus Marat-tól Baboeufig. Ámde a közben sokkal messzebb fejlődött történeti körülményeknek megfelelően ez most sokkal magasabb fokon történik: gazdaságilag-társadalmilag az ipari forradalom végleges diadalának korában, tehát a XIX. század közepének kifejlett osztályharcainak magaslátán, ideológiailag pedig akkor, miután a német filozófia elérte és túlhaladta tetőpontját. Míg tehát Baboeufnál csak nyers, elvont, aszkétikus kommunizmus jöhetett létre, az ifjú Marx 1843 körül olyan elméleti válságba jut, amelyből azután meglepően rövid idő alatt a tudományos szocializmus fakadt világnézeti alapjával, a dialektikus és történelmi materializmussal egyetemben. Később, „A politikai gazdaságtan bírálatához” c. művének Előszavában<sup>46</sup> joggal úgy fogja fel Marx ezeket a „Rheinische Zeitung”-ba írt cikkeket, miután az első lökést a szocializmus felé való fordulásához. Megjegyzi ott, hogy éppen ennek a számára új nagy problémának felmerülése következtében vonult újra vissza — kénytelenségből, de nem kedve ellenére — a szerkesztőségéből a dolgozószobába.

<sup>43</sup> Rheinische Zeitung 1842. X. 25. i. h. 271.

<sup>44</sup> Uo. i. h. 272.

<sup>45</sup> Rheinische Zeitung 1842. I. 27. i. h. 276.

<sup>46</sup> Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához, Budapest Szikra, 1953. 4. l.

### III. A hegeli állam- és jogfilozófia bírálata

A „Rheinische Zeitung”-ból való kiválásával Marx, érezve a szükségletet, hogy elméletileg behatoljon azokba a szociális problémákba, amelyekre mint politikai publicista rábukkant, ismét szükségesnek tartotta, hogy számot vessen saját filozófiai alapjával, a hegeli filozófiával, s e szükségesség került érdeklődésének középpontjába. Szerkesztői állásáról való lemondása után újra visszatér egy évvel azelőtti tervéhez, hogy megírja a hegeli jog- és államfilozófia kritikáját. A megvalósítás intenzíven foglalkoztatja őt 1843 márciusától augusztusáig.

Említettük már az 1842 márciusában Rugéhoz intézett levelének azt a helyét, ahol Marx arról beszél, hogy Hegellel való számvetésében az alkotmányos monarchia felemás jellege lesz a bírálat főtárgya.<sup>47</sup> Egy ugyanabból az időből való második levélben olvassuk mármost azt az éppoly tanulságos magyarázatot, hogy „Hegel tárgyalásában terhes fogságnak” érzi a „Harsona hangját”, s ehelyett szabadabb, alaposabb fejtegetést akar adni.<sup>48</sup> Ez azt mutatja, hogy Marxnak már akkor — 1842 tavaszán — szándékában volt a hegeli filozófia *alapjainak* bírálata. Minthogy ugyanis a „Harsona” hegeli mondások összeállításában és publicisztikai-irónikus kommentálásában áll — ama tipikusan ifjúhegeliánus előfeltevés mellett, hogy csak az a fontos, hogy tudatossá tegyék a hegeli nézeteknek addig ezoterikusnak maradt, az egzoterikus alkalmazkodás által eltakart forradalmi tartalmát — azért a hegeli filozófiának alapvető, megsemmisítő kritikája a „Harsona hangján” természetesen lehetetlen. Marx tehát már a „Rheinische Zeitung” szerkesztőségébe való belépése előtt túl van az ifjúhegeliánizmusnak ezen a szakaszán; már ebben az időpontban hajlandó levonni a következtetéseket azokból a fenn-tartásokból, amelyeket a disszertációban tett Hegel alkalmazkodásának ifjúhegeliánus magyarázatával szemben.<sup>49</sup> Ami számára lényeges, az valami elvileg új: magának a hegeli filozófiának „elvi elégtelenségét” akarja felfedni.

Most, 1843 tavaszán és nyarán, szerkesztői működésének tapasztalatai után, gazdasági-társadalmi problémáknak, a szegénység és a kizsákmányolás kérdéseinek első megvitatása után Marx fejlődésének sokkal érettebb stádiumában tér vissza e tervéhez. Emellett persze megmarad Hegel-kritikájának folytonossága: mint azelőtt, mint forradalmi demokrata abban látja feladatát, hogy harcoljon az alkotmányos monarchia s ennek Hegel által való igazolása ellen. De érdeklődésének középpontjába most a hegeli jogfilozófia alapproblémája toódik: a polgári társadalom és az állam viszonya. S e kérdéssel való számvetés során a marxi világnézet formálódási folyamatában a Hegeltől való eltérés, a rajta gyakorolt bírálat, már bizonyos minőségi csomópontig jutott el. Az 1843 tavaszáról és nyaráról való kéziratokban már a hegeli jogfilozófiának nem csupán radikális továbbfejlesztéséről van szó, hanem annak alapvető és megdőntő kritikájáról és (mint egyes helyeken világosan kifejezi) ezzel kapcsolatban a hegeli filozófiának általában ilyen kritikájáról.<sup>50</sup> Így az eredeti terv részletes kritikái megjegyzésekben érvényesül ugyan, de az új kezdet messze túlmegy rajta.

<sup>47</sup> MEGA I 1/2, 269.

<sup>48</sup> Marx levele Rugéhoz 1842. II. 20. i. h. 272.

<sup>49</sup> i. h. 1/1, 64.

<sup>50</sup> i. h. 403 kk. A hegeli jogfilozófia kritikájából.

E minőségi csomópontnak filozófiailag legfontosabb mozzanata Marx fejlődésében az átmenet a materializmushoz. Az „A kereszténység lényegével” való első találkozás Marxot, mint kimutattuk, 1842 elején először csak egészen általános jellegű vallomástételre készítette Feuerbach mellett. A „Rheinische Zeitung”-ba írt cikkek módszertana azután lényegileg forradalmi-demokratikus szellemben továbbfejlesztett idealista dialektika maradt. Most ebben a tekintetben is alapvető változás áll be. A Hegel-kritika újrafelvétele Feuerbachnak „Előzetes tézisek a filozófia reformjához” c. művének<sup>51</sup> befolyása alatt következik be, amely 1843 elején Ruge „Anekdotá”-jában együtt jelent meg Marx tanulmányaival a porosz cenzúrautasításról és Lutherről mint döntőbíróról Strauss és Feuerbach között.

Az „Előzetes tézisek”-ben Feuerbach leleplezi a Spinoza utáni panteista rendszereket s különösen Hegel objektív idealizmusát mint a teológiának utolsó, filozófiaként elleplezett megjelenési formáját, s teljes világossággal kifejezi materialista álláspontját. Miután kimutatta „A kereszténység lényegé”-ben, hogy a felsőbbrendű lények, amelyeket fantáziánk teremt, csak fantasztikus kivetítései és visszatükrözései saját lényünknek, az ember lényegének, megállapítja a „Tézisek”-ben: „Ahogyan a teológia kettéosztja és önmagától elidegeníti az embert, hogy azután elidegenített lényegét ismét azonosítsa vele, úgy sokszorosítja és forgácsolja szét Hegel a természet és az ember egyszerű, önmagával azonos lényegét, hogy amit erőszakosan szétválasztott, azután újra erőszakosan összekapcsolja.”<sup>52</sup> Hegel „abszolút szelleme” Feuerbach szerint nem egyéb, mint „az elvont, önmagától elkülönített úgynevezett véges szellem, mint ahogy a teológia végtelen lénye semmi egyéb, mint az elvont véges lény.”<sup>53</sup> Ebből következik: „Aki nem veti el a hegeli filozófiát, nem veti el a teológiát”,<sup>54</sup> és „Valamennyi tudománynak a természetre kell alapozódnia. Egy tan csak addig hipotézis, ameddig nem találták meg természetes alapját... A filozófiának újra össze kell kapcsolódnia a természettudománnyal, a természettudománynak a filozófiával.”<sup>55</sup>

Egy 1843 márciusában Rugehez intézett levélben Marx kijelenti, hogy helyesli Feuerbach téziseit. De egy jelentős megszorítással. Azt írja: „Feuerbach aforizmáit csak abban a pontban nem fogadom el, hogy túlsokat utal a természetre és túlkeveset a politikára. Ez azonban az egyetlen szövegség, amely által a mostani filozófia igazsággá válhatik.”<sup>56</sup> És újra, mint 1841-ben a hegeli alkalmazkodás ifjúhegeliánus magyarázatától való kritikai elhatárolásban, folytatólag ezt az elégtelenséget csak valami ideiglenesnek fogja fel, történetileg szükségszerű átmeneti mozzanatnak az új filozófiának egy magasabb fokához, amennyiben hozzáfűzi fenntartásához: „De bizonyára úgy lesz, mint a XVI. században, amikor a természetrájonóknak megfelelt egy sor államrajongó.”<sup>57</sup>

Világosan látható, hogy az utóbbi megjegyzéssel Marx a saját, Hegel jogfilozófiájának kritikájára vonatkozó tervére utal. Ennek megfelel mármost

<sup>51</sup> Ludwig Feuerbach, Válogatott filozófiai művei; Filozófiai Írók Tára. Új folyam III. kötet. Akadémiai kiadó. Budapest 1951. 185 kk.

<sup>52</sup> i. h. 187.

<sup>53</sup> Uo.

<sup>54</sup> i. h. 197.

<sup>55</sup> i. h. 201.

<sup>56</sup> MEGA I 1/2, 308.

<sup>57</sup> Uo.

az, hogy forradalmi Hegel-kritikája elválaszthatatlan egységben tartalmazza a Feuerbachon való túlmenést is, nevezetesen a materialista kritika kiterjesztését Hegel társadalomelméletére, a materialista világmagyarázat átvitelét a természetről a társadalmi összefüggésekre, a továbbhaladást a valláskritikától a politika kritikájához, Feuerbach antropológiai absztraktumának, „az embernek” legyőzését és — mindennek legfőbb világnézeti-módszertani — gyümölcseként — a *materialista dialektika* megteremtését. Ha tehát Marx dialektikus materializmusa valami minőségileg új minden előző filozófiával szemben, a közvetlen elődökkel — Hegellel és Feuerbachal — szemben is, — ha keletkezése valóságos forradalom a filozófia történetében, kvalitatív ugrás, akkor ez megnyilvánul már abban a fölényben, amellyel Marx — eleve kritikailag — hozzányul mind Hegelhez, mind Feuerbachhoz. Hegelre vonatkozóan ezt kimutathattuk már a disszertációval kapcsolatban. Hogy ez Marxnak Feuerbachhoz való viszonyára is áll, mutatja az, hogyan fogadja Feuerbach „Előzetes téziseit.”

E fenntartások alapja a forradalmi-demokratikus publicista gyakorlata, amelyet Marx már maga mögött hagyott, amikor Feuerbach befolyása alatt véglegesen a materializmus álláspontjára helyezkedik. E feltevés mellett a „Tézisek” egyetlen, a politika kérdéseire vonatkozó aforizmusát, mint naivitást el kell vetnie. Feuerbach úgy jellemzi ott az államot, hogy „az emberi lényeknek megvalósított, kialakított, kifejtett totalitása.” Kijelenti, hogy az államban „az ember lényeges minőségei vagy tevékenységei külön rendekben valósulnak meg; de az államfő személyében ismét visszatérnek az azonos-sághoz”.<sup>58</sup> Megállapítja teljes elvontsággal, anélkül, hogy tekintetbe venné a korszak valóságos politikai harcait: „Az államfőnek valamennyi rendet kell képviselnie különbség nélkül; előtte valamennyien egyformán szükségesekek, egyformán jogosak. Az államfő az egyetlen ember képviselője.”<sup>59</sup> Ha Feuerbach ezzel a tényleges viszonyokat akarja jellemezni, akkor elmegy a társadalmi realitás mellett, sőt ezt egyenesen megszépíti Hegel módjára; ha pedig mint forradalmi-demokratikus posztulátumot érti, akkor ez visszaesés Hegel mögé, a kanti—fichtei erkölcsi parancs elvontságába.

Világos, hogy Marx, aki éppen a porosz abszolutizmus ellen vívott publicisztikai harcból jön, aki ebben — világtörténelmileg magasabb fokon — elméletileg megtette az utat Marat-tól Baboeufig, nem nyugodhatik bele ilyen koncepcióba. Felismeri valamivel később, hogy Feuerbach a társadalmi kérdések tekintetében — s ez összefügg fogyatékos politikai tájékozottságával — idealista maradt, sőt mi több: visszaesett Hegel történet- és jogfilozófiája mögé, amely már — persze misztifikált módon, az abszolút idealizmusnak a valóságos problémákat eltorzító alapján — megalkotta a történelmi törvényszerűség fogalmát és sejtésszerűen felfedezte és kifejezte a polgári társadalom egyes fontos vonásait. Marx most arra vállalkozik, hogy egyrészt — Hegellel szemben — radikálisan megbírálja a misztifikált, idealisztikusan eltorzított dialektikát, s másrészt, túlhaladva Feuerbachon, a materializmust a politika és a történelem problémáira is alkalmazza. Csak így viheti — egyidejűleg — alkotóan tovább s emelheti minőségileg magasabb fokra mindazt, ami Hegelben és Feuerbachban termékeny és előremutató. Az első lépés pedig ebben az irányban a politikailag radikális, filozófiailag

<sup>58</sup> Feuerbach, Válogatott művei. 201.

<sup>59</sup> Uo.

Feuerbach befolyása alatt bekövetkező számvetés Hegel jog- és államfilozófiájával.

Külön szemléletességgel mutatkozik meg a feuerbach-i szempontok jelentősége Marxnak az alkotmányos monarchiára vonatkozó kritikájában, kéziratának abban a részében, amelyben a történelmi-politikai belátásnak immár magasabb fokán végrehajtja a már 1842 elején elgondolt tervét. Marx itt azzal próbál a porosz rezsim ellen folytatott demokratikus-ellenzéki harcnak új, az ifjúhegeliánusok félmegoldásain túlvezető elméleti alapot adni, hogy leleplezi a tényleg uralkodó porosz despotizmust hegeli, alkotmányos-monarchista-rendi igazolásának logikai képtelenségeiben. Már 1842-ben, mint láttuk, ebben az értelemben úgy jellemezte a hegeli koncepció alkotmányos monarchiáját, mint „teljességgel magának ellentmondó és magát megszüntető felemás dolgot”.<sup>60</sup> Ezzel már akkor teljesen világos az út, amelyre rá akar térni: a hegeli természetjog bírálatának túl kell mennie e témán mint olyanon, elvileg kell feltárnia az idealista dialektika logikai ellentmondásosságát. Feuerbach „Tézisei”-hez való kapcsolódásával sikerül most Marxnak ezt a programot a világnézetileg egyedül lehetséges alapon megvalósítani: azzal, hogy átveszi és továbbfejleszti a feuerbach-i Hegel-kritika materialista szempontjait, meg tudja mutatni, hogy Hegel idealizmusa éppen azokat az önkényes fogalmi konstrukciókat teszi lehetővé, amelyek megengedik a rendi monarchia „szükségyszerűségének” látszólag dialektikus, valójában spekulatív úton való demonstrálását.

Már Feuerbach nagyon élesen bírálja „Téziseiben” Hegelnek ezt az önkényes konstruálását. Mindenekelőtt rámutat arra, hogy Hegel az alany és állítmány viszonyát önkényesen fel szokta cserélni olyan módon, amely fittyet hány a reális összefüggéseknek. Azt követeli: „A spekulatív filozófia újító kritikájának módszere általában nem különbözik attól, amelyet már a vallásfilozófiában (A kereszténység lényegében — L. Gy.) alkalmaztunk. Csak az kell mindig, hogy az állítmányt alannyá s így mint alanyt objektummá és elvvé tegyük — tehát csak meg kell fordítani a spekulatív filozófiát, s megkaptuk a leplezetlen, tiszta, merő igazságot.”<sup>61</sup> S Feuerbach azután ezt az elvet elsősorban a filozófia főkérdésére, a lét és gondolkodás viszonyának problémájára alkalmazza: „A gondolkodás igaz viszonya a léthez csak ez: a lét alany, a gondolkodás állítmány. A gondolkodás a létből van, de a lét nem a gondolkodásból” stb.<sup>62</sup>

Éppen ezt a szempontot teszi Marx termékennyé a hegeli jog- és államfilozófiáról írt bírálatában. Hegelnél (267. §) ezt olvassuk: „A szükségyszerűség az eszmeiségben az eszmének önmagán belül való fejlődése; az eszme mint szubjektív szubsztancialitás a politikai érzület, vele szemben mint objektív szubsztancialitás az állam organizmusa, a tulajdonképpeni politikai állam és alkotmánya.”<sup>63</sup> Marx megjegyzi ehhez: „Németül ez azt jelenti: a politikai érzület az államnak szubjektív, a politikai alkotmány az államnak objektív szubsztanciája. A családnak és polgári társadalomnak állammá való logikai fejlődése tehát merő látszat; mert nincs kifejtve, hogy a családi érzület, a polgári érzület, a család intézménye és a szociális intézmények mint olyanok

<sup>60</sup> MEGA I 1/2, 269.

<sup>61</sup> Feuerbach, i. h. 186.

<sup>62</sup> i. h. 197/98.

<sup>63</sup> MEGA I 1/1, 410.

hogyan viszonylanak a politikai érülethez és politikai alkotmányhoz és hogyan egyesülnek velük... A fontos az, hogy Hegel mindenütt az eszmét teszi alannya, a tulajdonképpeni, igazi alanyt pedig, mint a „politikai érületet”, állítmányá. A fejlődés azonban mindig az állítmány oldalán megy végbe.”<sup>64</sup>

Ugyanígy jár el Marx mármost a 279. § megvilágításában ; ebben a §-ban Hegel az uralkodó szükségszerűségét demonstrálja. Marx azt írja : „Ha Hegel a valóságos szubjektumokból indult volna ki mint az állam alapjaiból, akkor nem volna szükség arra, hogy misztikus módon szubjektiválja az államot. „A szubjektivitás azonban”, mondja Hegel, „valójában csak a szubjektum, a személyiség csak mint személy van”. Ez is misztifikáció. A szubjektivitás a a szubjektumnak egy meghatározása, a személyiség a személynek egy meghatározása. Hegel ahelyett, hogy csupán mint alanyaik állítmányait fogná fel önállósítja az állítmányokat, s utóbb misztikus módon alanyaikká változtatja őket.”<sup>65</sup>

Ennek az idealista misztifikációnak mármost nincs más célja, mint az, hogy egy reakciós intézménynek spekulatív-konstruáló módon kiagyalt igazolásául szolgáljon. Ami a „közönséges ember” nyelvén, írja Marx, egy empirikus pusztá ténynek egyszerű megállapítása, ti. ez a tény : „Az uralkodó kezében van a szuverén hatalom, a szuverénítés. A szuverénítés azt teszi, amit akar”, az Hegelnél egy állítólagos szükségszerűség állogikus konstrukciójává változik : „Az állam szuverénítése az uralkodó. A szuverénítés az akaratnak elvont, ennyiben alpnélküli önmeghatározása, amely a végső döntést rejti magában.” Marx hozzáteszi : „A mostani Európa alkotmányos monarcháinak minden attributumát Hegel az akarat abszolút önmeghatározásává teszi. Nem azt mondja : az egyeduralkodó akarata a végső döntés, hanem : az akarat végső döntése — az egyeduralkodó. Az első tétel tapasztalati, a második a tapasztalati tényt metafizikai axiómává ferdíti el. Hegel összekapcsolja egymással a két szubjektumot, a szuverénítést, mint az önmagában bizonyos szubjektivitást és a szuverénítést, mint az akaratnak alap nélküli önmeghatározását, mint az egyéni akaratot, hogy kikonstruálja az eszmét mint *egy individuumot*. Érthető, hogy ennek az öntudatos szubjektivitásnak valóban is kell akarnia, mint egységnek, mint individuumnak is kell akarnia. De ki vonta valaha is kétségbe, hogy az állam egyének által cselekszik ? Ha Hegel azt akarta kifejteni : az államnak szüksége van *egy* egyénre, mint egyéni egységének képviselőjére, akkor nem hozta ki az uralkodót.”<sup>66</sup>

Az idealista dialektika marxi kritikájának ez a kezdete mind történeti, mind szisztematikus-filozófiai tekintetben rendkívül jelentős. Először is Marx ezzel felmutatja az összefüggést Hegel világnézeti alapja és társadalomelméletének politikailag reakciós oldalai között. Kimutatja, hogy végső fokon az idealizmus teszi lehetővé és vonja következményként maga után azokat az álracionális, misztikus fogalmi konstrukciókat, amelyekre a porosz restaurációs rendszer igazolása rá van utalva. Megcáfolhatatlanul világossá teszi, hogy ennek az igazolásnak érvei semmiseknek bizonyulnak, mihelyt szétzúzzák filozófiai alapjait. Ezzel bebizonyosodik, hogy Hegel alkalmazkodása

<sup>64</sup> Uo.

<sup>65</sup> i. h. 425.

<sup>66</sup> i. h. 428/29.

nem valami külsőleges, véletlen, amelytől tanításának „igazi”, ezotérikus értelme érintetlen maradna, hanem magának „elvének elégtelenségében” gyökerezik: az idealizmusban.

Másodsor Marx kritikája — s ezzel jelentőségében messze túlmegy közvetlen indítékán — minden formájú fogalmi idealizmus általános, mindenoldalú legyőzésének alapelveit is tartalmazza. Mert az állítmány és alany ama szétválasztása és felcserélése, az állítmányi meghatározásoknak az az önállósítása állítólag magukban fennálló szubsztanciákká nemcsak az idealizmus hegeli formájának sajátja. Más formában megvan Platonnál is, nevezetesen az eidosznak egy, a valóságon túli transzcendens helyen való hiposztazálásában, s ismét más formában, szubjektivista fordulattal, Kantnál is, akinél a reális világ kategóriái (okság, sokaság stb.), elválasztva az anyagtól, amelynek meghatározásai, mint „tiszta értelmi fogalmak” jelennek meg. Marx tehát itt egyetlen csapással épp azt a pontot találja el, amelyben az idealizmusnak, mégpedig mind a szubjektív, mind az objektív idealizmusnak legkülönbözőbb, sőt felszínesen tekintve, ellentétes megalapozásai megegyeznek, feltéve, hogy érvelésük nem pusztán szenzualisztikus-szkeptikus (mint Berkeleyé), hanem a realiter általános fogalmi visszatükrözésének spekulatív helytelen értelmezéséből indul ki.

Marx ezen idealizmus-kritikájának későbbi továbbvitelét, jelentőségét a materialista dialektikának a „Tóké-ig, Lenin „Filozófiai füzetei”-ig történt sokoldalú kidolgozására, itt még csak nem is jelezhetjük. Csupán azt említjük meg ezen a helyen, hogy a „Szent Család”-nak (amelynek méltatása kívül esik munkánk keretén) módszertanilag centrálisan jelentős részei képviselik a legközelebbi magasabb fokát a marxi idealizmus-kritika e fontos oldalának. „Ha”, mondja ott Marx, „a valóságos almából, körtéből, földi eperből és mandulából kialakítom magamnak a *gyümölcs*’ általános képzetét, ha tovább megyek és elhitem magammal, hogy a valóságos gyümölcsökből nyert elvont képzetem: *a gyümölcs*’ valami kivülem létező lény, sőt a körte alma stb. *igazi* lényege, akkor — *spekulatív* nyelven szólva — *a gyümölcsöt*’ a körte, alma, mandula stb. *szubsztanciájának*’ nyilvánítom. Azt mondom tehát, ... a lényeges ezekben a dolgokban nem a valóságos, érzékileg szemlélhető létük, hanem a belőlük általam elvont és rájuk fogott lényeg, képzetem lényege: *a gyümölcs*’... Amilyen könnyű mármost valóságos gyümölcsökből *a gyümölcs*’ elvont képzetét létrehozni, olyan nehéz *a gyümölcs*’ elvont képzetéből valóságos gyümölcsöket létrehozni. A spekulatív filozófus ennél fogva lemond *a gyümölcs*’ absztrakciójáról, de *spekulatív, misztikus* módon mond le róla, vagyis annak a látszatával, mintha *nem* mondana le róla... Körülbelül így okoskodik: Ha az alma, a körte, a mandula, a földi eper valójában nem egyéb, mint *a szubsztancia*’, *a gyümölcs*’, akkor az a kérdés, miért van az, hogy *a gyümölcs*’ előttem hol almának, hol körtének, hol mandulának mutatkozik, miért van a *sokféleségnek* ez a *látszata*, amely olyan érzékelhetően ellentmond az *egységről*, *a szubsztanciáról*’, *a gyümölcsről*’ alkotott spekulatív elképzelésemnek? Ez azért van, feleli a spekulatív filozófus, mert *a gyümölcs*’ nem holt, különbségnélküli, nyugvó, hanem élő, önmagát önmagában megkülönböztető mozgó lény” stb.<sup>67</sup> Ez a kritika tehát, amelyet Marx az idealista fogalom önállósításon, az absztrakcióknak önálló lényegiségekké való idealista

<sup>67</sup> MEGA I 3, 227 kk. A spekulatív konstrukció titka.

Marx—Engels: Művészetről, irodalomról, Budapest, Szikra, 1950. 150 kk.

felfúvásán gyakorolt, a hegeli jog- és államfilozófiának 1843-ból való kritikájában kezdődik. Ez a kritika az előfeltevése annak, hogy a marxizmus az általános és különös egységét materialista-dialektikus módon, azaz első ízben tudományosan tudta felfogni.

Ezzel jeleztük a harmadik fontos pontot is, amely figyelmet érdemel a marxi Hegel-kritika kezdetével összefüggésben: már az 1843-as kéziratok egészen világosan mutatják, hogy a dialektikus materializmus éppenséggel nem eklektikus szintézise a hegeli dialektikának és a feuerbachi materializmusnak, hanem hogy inkább a hegeli filozófiának megfordítása, a feje tetejéről a lábára állítása változtatta meg alapvetően és minőségileg a dialektikát *mint olyant*. A marxizmust eleve nem lehet úgy származtatni, hogy egyszerűen töröljük a „világzsellem” misztifikációját és a hegeli filozófia más fogalmait, de módszerét egyébként megtartjuk s persze eklektikusan összekötjük természettudományos alappal, gazdasági-társadalmi elemzésekkel és hasonlókkal, hanem elvileg új, Hegel dialektikájával *ellentétes* módszert kell fejleszteni.<sup>68</sup>

Ez a módszer 1843 elején még nincs meg semmiképpen. Ebben az időpontban csak az első, persze döntő lépés történt a megteremtéséhez. Emellett az illető kéziratok keretében a fiatal Marxnak ez a módszertani vívmánya, roppant filozófia-történeti jelentősége ellenére, még teljesen alá van rendelve a hegeli társadalomelmélet forradalmi-demokratikus bírálatának; a materialista szempontok itt már jelentős szerepet játszanak ugyan, de hiányzik még a legfontosabb alap: a proletár osztályálláspont.

Az eredeti tervnek megfelelően Marx kritikája mindenekelőtt Poroszországnak ama reakciós állapotai ellen irányul, amelyek Hegel jog- és államfilozófiájában igazolást nyernek. Különös világossággal kifejezésre jut ez abban a megsemmisítő megítélésben, amellyel a hegeli misztikát, a monarchiának, a pairek kamarájának, a majorátusnak, a vele kapcsolatos születési privilégiumoknak stb. állítólag dialektikus, valójában tisztán spekulatív levezetését sújtja. Az imént jellemzett módon itt Marx módszerében Feuerbach „Előzetes téziseihez” kapcsolódik. Megjegyzéseit ironikusan a következőképpen foglalja össze: „A politikai állam csúcsain mindenütt a születés tesz bizonyos egyéneket a legfőbb államfeladatok megtestesítőivé. A legfőbb állami tevékenységek a születés által esnek össze az egyénnel, mint ahogy az állat helyzete, jellege, életmódja stb. közvetlenül vele születik. Legmagasabbrendű funkcióiban az állam *állati* valóságot kap. A természet bosszút áll Hegelen a vele szemben tanúsított megvetésért. Ha igaz, hogy a materia már semmisenem az emberi akarathoz képest, akkor itt az emberi akarat semmit sem tart meg magának a materián kívül... A természet ebben a rendszerben közvetlenül csinál királyokat, közvetlenül csinál paireket stb., mint ahogy szemeket és orrokat csinál. A meglepő az, hogy a fizikai fajta közvetlen produktumaként látjuk azt, ami csupán az öntudatos fajta produktuma. Ha a születés, a többi meghatározástól eltérően, közvetlenül állást ad az embernek, akkor *teste teszi őt ezzé a meghatározott* szociális funkcionáriussá. *Teste szociális jog*. Ebben a rendszerben úgy... jelenik meg az *ember testi méltósága* vagy az *emberi test méltósága*, hogy meghatározott, mégpedig a legmagasabb társadalmi méltóságok meghatározott, a születés által *predesztinált* testek méltóságai.”<sup>69</sup>

<sup>68</sup> Vö. erre nézve Marx fejtegetéseit dialektikus módszerének a hegeli idealista dialektikához való viszonyáról a Tőke 2. kiadásához írt Utószóban, Berlin 1947. 17. k.

<sup>69</sup> MEGA I 1/1, 526. Ad. § 307.

Itt ismét világosan látható e kritikának erősen materialista hangsúlya a hegeli idealizmussal szemben. Miután leleplezte a hegeli idealista módszernek értelmetlen misztikáját, most azt mutatja ki, hogy ennek az idealizmusnak visszája a születési kiváltságoknak egyenesen biológiztikus apológiája, amely tagadja az ember kvalitatív különösségét, szociális meghatározottságát mint „az öntudatos faj produktumát”. De ennek a kritikának politikai tartalma ezen a helyen még nem proletár-szocialista jellegű. A kritika még a forradalmi demokrácia álláspontjáról íródik és főképpen a feudális-rendi intézmények ellen irányul.

Ugyanerre a vonalra tartoznak Marx bíráló nyilatkozatai arról a túlzott szerepről, amelyet a bürokráciának juttat a hegeli államfilozófia, egyidejűleg megvetve a közvéleményt. „Jellemző”, mondja Marx, „hogy Hegel, aki oly nagy tisztelettel viseltetik az állam szelleme, az erkölcsi szellem, államtudat iránt, ezt formálisan megveti ott, ahol valóságos empirikus alakjában találkozik vele. Ez a miszticizmus rejtélye. Ugyanaz a fantasztikus absztrakció, amely az *államtudatot* a *bürokráciának*, a tudás egy hierarchiájának ki nem elégitő formájában találja meg s ezt a ki nem elégitő egzisztenciát kritikátlanul mint teljesérvényűt a valóságos egzisztenciának veszi, ugyanaz a misztikus absztrakció éppily elfogulatlanul vallja, hogy a valóságos *empirikus* államszellem, a *köztudat*, „a sokak gondolatainak és nézeteinek’ pusztá egyvelege. Egyfelől a bürokráciába idegen lényeket csempész be, másfelől az igaz lényeknek meghagyja a jelenség kevésbé kielégítő formáját Hegel idealizálja a bürokráciát és empirizálja a köztudatot.”<sup>70</sup> Más helyen Marx irónikusan megjegyzi: „Hegel nagy kedvet mutat arra, hogy a második kamarát a *nyugdíjas* államhivatalnokok kamarájává tegye.”<sup>71</sup> Mindebben egy világos, határozott citoyen-tudatnak a reakciós hatósági állam és ideológiája elleni lázadásával van dolgunk.

A centrális támadás az állam hegeli koncepciója ellen történelmileg van megalapozva. Marx tüzetesen tárgyalja a különbséget a középkori és a modern rendek között. Kifejti, hogy a középkorban „a *polgári társadalom* rendjei általában és a *politikailag jelentős* rendek azonosak voltak”.<sup>72</sup> Ezen az azonosságon azonban szükségszerűen túlhalad a történeti fejlődés. Már az abszolút monarchiában megrendül ez az azonosság, de „csak a francia forradalom fejezte be a *politikai* rendeknek *társadalmi* rendekké való átváltoztatását, vagyis a polgári társadalom *rendi különbségeit* pusztán társadalmi különbségekké, a magánélet különbségeivé tette, amelyeknek nincs jelentőségük a politikai életben. A politikai életnek és a polgári társadalomnak szétválása ezzel befejeződött”.<sup>73</sup>

Hegel látta meg elsőnek ezt a szétválást. Társadalomfilozófiájában ez a helyes, a mély; mindenekelőtt abban van Hegel jelentősége, hogy a polgári társadalomnak és a politikai életnek, a politikai államnak szétválását ellentétnek érzi. „Az államnak magában létező általános jellegét szembeállította a polgári társadalom különös érdekével és szükségletével. Egyszóval: Mindenütt bemutatja a polgári társadalom és az állam *konfliktusát*... Hegel tudatában van a polgári társadalom és az állam szétválásának.”<sup>74</sup>

<sup>70</sup> i. h. 473. Ad § 301.

<sup>71</sup> i. h. 548. Ad § 310.

<sup>72</sup> i. h. 487. Ad § 303.

i. h. 497. Ad § 306/07.

<sup>74</sup> i. h. 489. Ad § 303.

Hegel felfogásának centrális hibája azonban abban van, hogy e feloldhatatlan ellentét láttára megnyugszik egy feloldás látszatában. Minthogy „nem akarja a polgári és társadalmi élet szétválasztását,” elfelejti, hogy itt ellentétet statuált, s ezért a „polgári rendeket mint olyanokat politikai rendekké” teszi, „de ismét csak a törvényhozó hatalom oldaláról, úgyhogy maga a működésük a szétválasztás bizonyítéka.”<sup>75</sup> Ez az egész hiba azon alapszik, hogy Hegel egy régi világnézetnek egy új világnézet értelmében való értelmezésére vállalkozik, s ezzel szükségképpen felemás dolgot, abszurd ellentmondások komplexumát hozza létre. A hamis világnézeti alap tehát szükség-szerűen logikai képtelenségekhez vezet. Marx azt mondja: „(Hegel — L. Gy.) a *rendi elemet* a szétválasztás kifejezésévé teszi, de egyúttal azt akarja, hogy ez az elem egy nem létező azonosság képviselője legyen. Hegel tudatában van a polgári társadalom és a politikai állam szétválasztásának, de azt akarja, hogy az államon belül kifejezésre jusson ennek egysége, mégpedig olyképpen történjék ez, hogy a polgári társadalom rendjei egyúttal mint ilyenek a törvényhozó társadalom *rendi* elemét alkossák.”<sup>76</sup> Látjuk: logikai képtelenség.

Ezen a helyen ismét világosan látható a kibékíthetetlen ellentét Hegel és az ifjú Marx között. Hegel a rendeket a modern államfejlődés teljes realizálásának tekinti, Marx számára azok csak első kezdetét jelentik a modern államfejlődésnek. Hegel szerint a rendek szintézist képviselnek állam és polgári társadalom között — még akár egy logikailag tarthatatlan konstrukció árán is, amelyet csak az idealista dialektika miszticizmusa takar el látszólag; Marx szerint ők a tételezett ellentmondás állam és polgári társadalom között. Ilyképpen Hegel egész felfogása konzervatív, Marxé ellenzéki, forradalmi.

Ámde mindezzel még korántsem zárul le a hegeli társadalomelméletnek itt végrehajtott kritikai megfordítása. Marx belebocsátkozik a polgári társadalom és állam viszonyának alapkérdésébe és megállapítja, hogy Hegel itt az alapvető viszonyt feje tetejére állította „Család és polgári társadalom *maguk teszik magukat* állammá. Ők a mozgó erők. Hegel szerint ellenben azzá *tételnek* a valóságos eszme által; az eszme az, amely életfolyamatában magától elhatárolta őket; mégpedig ennek az eszmének végességét alkotják; létezésüket más szellemnek köszönhetik, nem a magukénak” stb.<sup>77</sup> S Marx — módszertanilag itt is Feuerbach „Előzetes Tézisek”-jéhez kapcsolódva — levonja a filozófiai következtetéseket ebből a megállapításból: „A politikai állam nem létezhetik a család természetes alapja és a polgári társadalom mesterséges alapja nélkül, since qua non-ját alkotják; a feltételt azonban (Hegel — L. Gy.) mint a feltételtől függőt, a meghatározót mint a meghatározottat, a produkálót mint produktumának produktumát tételezi, a valóságos eszme csak azért alacsonyul le a család és a polgári társadalom végességévé, hogy megszüntetésük által élvezze és létrehozza a politikai állam végtelenségét... A tény, amelyből kiindul, nem ilyennek fogja fel, hanem misztikus eredménynek... Ebben a paragrafusban (§ 262 — L. Gy.) benne van a jogfilozófia egész misztériuma és a hegeli filozófiáé általában.”<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Uo.

<sup>76</sup> Uo. és 490.

<sup>77</sup> i. h. 407. Ad § 262.

<sup>78</sup> Uo. és 408.

Ha Marx ilyen módon a fejetetejéről a lábára állítja a hegeli társadalom-filozófiát, ez a teljesítménye a legszorosabban összefügg a fejlődésről való forradalmi felfogásával. S itt — a fejlődés gondolatának megfogalmazásában — van az a pont, ahol először túlmegy azon a radikális-demokratikus követelményen, hogy a feudális-abszolutista rendi államot meg kell semmisíteni, az a pont, ahol már kezd megglátni a fejlett polgári demokráciának és politikai államának feloldhatatlan ellentmondásait. Abban a kritikában, amelyet Hegel elméleti gyámoltalanságán, azokon a belső ellentmondásokon gyakorol, amelyek Hegelnek a polgári társadalom és állam viszonyáról alkotott részben helyes felfogása és helyes nézeteinek kritikátlan misztikus értelmezése között fennállnak, azt mondja Marx a törvényhozó gyűlés problémájáról, amellyel Hegel nem képes gondolatilag zöld ágra vergődni: „A törvényhozó hatalom, a politikai államnak totalitása, s éppen ezért szükségképp *megjelenő ellentmondása*. Ennélfogva éppígy tétélezett felbomlása. Egészen különböző elvek ütköznek benne össze . . . Valójában ez a *politikai állam* és a *polgári társadalom* autonómiája . . . A törvényhozó hatalom a *tétélezett lázadás*.”<sup>79</sup> Hegel főhibája itt, mint Marx hozzáfűzi, abban van, hogy nem látja — vagy nem akarja elismerni — az itt fennálló lényeges ellentmondásokat, így a politikai állam önellentmondását magamagával, s azért azt, amit lát ezekből az ellentmondásokból, pusztán „mint a *jelenség ellentmondását*”, de „mint a *lényegben, az eszmében* való egységet” fogja fel.<sup>80</sup>

De az itt kifejtett Hegel-kritika még tovább megy, a dialektikus ellentmondáselmélet döntő, általános problémáig általában. Láttuk, hogy Marx a rendek tárgyalása során elveti a Hegel által statuált közvetítő szerepüket, s az ellentmondást, az összetükközést teszi helyébe. Mivel azonban itt reális végleteket, reális ellentmondásokat és szükségszerű összetükközéseket látja, azért túlhaladva a társadalomfilozófia körén, máris megkezd a harcot az ellentmondások megszüntetésének hegeli formája ellen. Azt mondja — s ebben világosan kifejezésre jut a fejlődésre vonatkozó forradalmi felfogása —: „A közvetítésnek ez a rendszere (a hegeli — L. Gy.) úgy is jön létre, hogy ugyanaz a férfiú, aki meg akarja verni ellenfelét, másfelől kell hogy megvédje más ellenfelek verésétől, s így ebben a kettős elfoglaltságban nem jut teendője végrehajtásához . . . Igazi végletek nem közvetíthetők egymással, éppen mert igazi végletek. De nem is szorulnak közvetítésre, mert ellentétes lényegűek. Nincs bennük semmi közös, nem kívánják egymást, nem egészítik ki egymást. Az egyik nem hordja saját ölében a másiknak sóvárgását, szükségét, előlegezését.”<sup>81</sup>

Ezzel az ifjú Marx olyan útra lépett, amely egy új, a materialista dialektika kibontakozott formájához vezet, ebben nemcsak a hegeli idealizmus semmisül meg, hanem a hegeli „Logika” egyes lényeges kategóriái is, így az ellentmondások feloldásának kategóriája, is materialista megfordításuk során alapvető, minőségi átdolgozást szenvednek. A „Tőkében” megállapítja Marx, hogy az út, amelyen valóságos ellentmondások megoldódnak, nem megszüntetésük elvont logikai formájában van, hanem annak a formának megteremtésében, „amelyben mozoghatnak . . . , amelyben ez az ellentmondás éppúgy megvalósul, mint feloldódik.”<sup>82</sup> Az 1843-as kéziratokban ez a gondolat

<sup>79</sup> i. h. 509/10. Ad § 307.

<sup>80</sup> Uo.

<sup>81</sup> i. h. 506. Ad § 307.

<sup>82</sup> „Tőke” I. Első szakasz, 3. fejezet, 2 a. 114/115. l.

magától értetődően még nincs előttünk kifejtett érettségében. De világosan látható, hogy Marx a hegeli idealista dialektika meghaladásában itt megteszi már az első lépést ebben az irányban.

#### IV. A forradalmi demokráciától a proletár szocializmushoz

Marx cikkei a „Német—francia Évkönyvek”-ben (Párizs 1844) közvetlenül ezekhez a tanulmányokhoz csatlakoznak. A Rugével, Feuerbachhal és Bakuninnal folytatott levelezésről van szó, valamint „A zsidókérdéshez” (1843 őszén) és „A hegeli jogfilozófia bírálatához. Bevezetés” c. (1844 elején) írt munkájáról.<sup>83</sup> Az imént tárgyalt kéziratokban végrehajtott Hegel-kritikának legfontosabb vívmányai, nevezetesen először a polgári társadalom és állam viszonyának materialista megfordítása és másodsor a politikai (a polgári) állam belső ellentmondásosságának felismerése, alkotják ez új munkák kiindulópontját. Mind a két gondolatmenet a küszöbönálló német forradalom távlatainak elméleti tisztázására sürget. Természetesen a fiatal Marx most a forradalom mozgató erőit sokkal világosabban látja, céljait konkrétan formulázza meg, mint a „Rheinische Zeitung” idején.

Feladata azonban ezúttal is a forradalmi erők összpontosítása, csak hogy most számára kifejezettebben a radikális demokrácia erőiről van szó. Az az alapkonceptió, hogy a Németországban előkészítendő forradalom polgári demokratikus forradalom lesz, lényegében változatlan marad, de lényege, módszere és céljai sokkal radikálisabbaknak és konkrétabbaknak látszanak.

Mindenekelőtt világos lesz most Marx előtt, hogy melyek azok a társadalmi erők, amelyek egyedül vihetik győzelemre, befejezésre a közeledő német forradalmat. S itt van mármost fejlődésének új minőségi átcsapási pontja: a „Német—francia Évkönyvek” visszatükrözik azt, hogyan ismeri fel egyre jobban a néptömegek forradalmi harcának jelentőségét, — míg végül világosan a proletariátus felé tájékozódik. Ezzel Marx véglegesen kivívja azt az osztályálláspontot, amely a dialektikus és történelmi materializmus megteremtésére képesíti.

Ennek a fejlődésnek szubjektív előfeltételei is nagyon korán mutathatók ki nála. Már legkorábbi közvetlen politikai vitáirátát meg kell említeni ebben az összefüggésben: annak az új cenzúrautasításnak leleplezését, amellyel IV. Frigyes Vilmos 1841 decemberében a cenzúra nagyvonalúbb kezelésére való készségét színlelte, miközben egyidejűleg a hadjárat minden szabad gondolat ellen egyre rosszabb formát öltött Poroszországban.<sup>84</sup> Marx ebben az írásban maró gúnnyal napfényre vonja a reakció igazi szándékait, amelyek az utasítás szavai mögött rejtőznek. Végül kijelenti, hogy csak két lehetőség van: Vagy csakugyan megkapják a haladó írók a király utasítása alapján azt a nagyobb szabadságot, amelyet reméltek, vagy pedig, ha ez a remény nem teljesedik, erősebb politikai tudatosságra tesznek szert; tehát minden esetben haladást érnek el: „vagy reális szabadságban, vagy eszmei szabadságban, tudatosságban.”<sup>85</sup>

Itt Marx politikai jellemének egy rendkívül fontos vonása nyilatkozik meg, olyan tulajdonság, amely megkülönbözteti őt minden akkoriban ellen-

<sup>83</sup> MEGA I 1/1, 555—621.

<sup>84</sup> i. h. 151 kk.

<sup>85</sup> i. h. 173.

zékieskedő német értelmiségitől. Míg a 48 előtti évek átlagos liberális írója váltakozva majd jajveszékel a leplezetlen elnyomás miatt, majd hiszékenyen-naivul felül a reakció látszólagos engedményeinek, Marx a kormány összes intézkedéseit, a nyilvánvalóan alávalókat csakúgy, mint a látszólagosan békülékenyeket, engedelkenyeket eleve a szabadságpárti ellenőrök folyton erősödő és megszilárduló tudatának kizárólagos szempontjából tekinti, s így akaratlan intézkedéseknek fogja fel a demokratikus forradalom előmozdítására. Ez a beállítás, amelyben nagyon korán megnyilatkozik Marx határtalan forradalmi optimizmusa, a haladás és reakció közötti harcnak mélyen dialektikus felfogása s — ezzel összefüggően — szuverén mester-volta a taktika minden kérdésében, arra képesíti őt, hogy a proletariátus felé való tájékozódását igen gyorsan megtalálja abban a pillanatban, amelyben világossá válik előtte a burzsoázia gyávasága, képtelensége arra, hogy forradalmi úton vigye keresztül céljait az uralkodó despotizmus ellenállásával szemben.

Ez csakhamar megtörténik szerkesztői állásából való távozása után. Már a „Rheinische Zeitung” nagypolgári részvényeseinek magatartását, arra való készségüket, hogy opportunistá irányváltotatással megnyugtassák a hatóságokat, Marxszal szemben nyilvánított követelésüket, hogy részt vegyen ebben az irányváltotatásban, tünetként kell értékelnie. Még szimptomatikusabb az, hogy Marx merészsége, körültekintése és rugalmassága a cenzúrával való érintkezésben páratlanul állnak Németország akkori ellenzéki sajtójában. „Csak tíz ugyanolyan újság kellett volna”, írja Engels, mint a „Rheinische Zeitung”, amelyeknek kiadói hajlandók lettek volna néhány száz tallérral többet szedési költségre áldozni, — s a cenzúra már 1843-ban lehetetlenné vált volna Németországban. De a német laptulajdonosok kicsinyes, félnék nyárspolgárok voltak, s a „Rheinische Zeitung” egyedül vívta a harcot.”<sup>86</sup>

Hogy Marxnak ilyen körülmények között szakítania kell a német burzsoáziával, amelynek gyávaságában és ziláltságában már a 48 előtti időben jelentkezik — szimptomatikusan képviseli ezt a laprészvényesek kicsinyes magatartása — az 1848-as német forradalom egész problémaköre, az fentebbi fejtegetéseink után kézenfekvő. A burzsoázia piszkos anyagi érdekeihez Marxnak már mint polgári-demokratikus ellenzékinek sem volt semmi köze. A kizsákmányoló falopástörvény, mint láttuk, hozzásegítette őt ahhoz, hogy megtegye az elméleti utat Marat jakobinizmusától Babeuf jakobinizmusához, és a szegény néptömegek jogainak pártjára álljon. Annak a belátásnak tehát, hogy a német burzsoázia képtelen a forradalomra, szükségszerűen oda kellett vezetnie, hogy Marx a szegény néptömegek aktív forradalmi harcában lássa a német forradalom végrehajtásának feltételét is.

Amikor elrendelik a „Rheinische Zeitung” elnyomását, Marx azt írja Rugénak 1843 januárjában: „A Rheinische Zeitung elnyomásában a politikai tudat *haladását* látom, tehát belenyugszom . . . Beféradtam a képmutatásba, az ostobaságba, a nyers tekintélybe, s a mi alkalmazkodásunkba, hajladozásunkba, hátgörnyesztésünkbe és szórszálhasogatásunkba . . . Németországban már nem kezdhetek semmihez. Az ember itt meghamisítja önmagát.”<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Engels: Marx Károly, Marx—Engels, Válogatott művek, Budapest Szikra, 1949. II. 153.

<sup>87</sup> MEGA I 1/2, 294.

Hogy ez nem Németországról általában, hanem csak sajátlagosan a német burzsoáziáról való lemondás, azt egészen világosan mutatja az 1843. évi a „Német—francia Évkönyveket” megnyitó levelezés. Az első levelet Marx írja (Rugének) s itt első ízben megjósolja leplezetlenül a németországi demokratikus forradalom érlelődését — egy forradalomét, szégyenkezésből a német állapotok miatt. „Őn mosolyogva néz rám és azt kérdezi: mit nyertünk vele? Szégyenkezésből nem csinálnak forradalmat. Én azt felelem: a szégyenkezés már forradalom; ez valóban a francia forradalom győzelme a német hazafiság felett, amely legyőzte azt 1813-ban. A szégyenkezés a harag egy fajtája, a magába fordult harag. S ha egy egész nemzet valóban szégyenkezne, akkor az az oroszlan lenne, amely ugrásra készen visszahúzódik magába.”<sup>88</sup>

Ruge nagyon pesszimiztikusan válaszol erre a levélre. Idézi Hölderlin „Hyperion”-jának keserű szavait Németországról s kijelenti, hogy a németek sohasem fognak forradalmat létrehozni. „Rég tönkre mentek történetileg. Hogy mindenütt ott voltak a haretéren, nem bizonyít semmit... Németország nem a túlélő örökös, hanem az átveendő örökség. A németek sohasem harcoló pártok szerint számítanak, hanem az ott eladható lélekszám szerint”. stb. stb.<sup>89</sup>

Marx válasza erre a pesszimista távlatra rendkívül érdekes. Marx nem kisebb haraggal, mint Ruge, elhatározta, hogy elhagyja Németországot és átköltözködik Franciaországba. De amit ő „egy nemzet szégyenkezésének” nevez, annak nincs semmi köze Ruge pesszimizmusához, a kétségbeesett negyvennyolc-előtti intellektüelnek Hölderlin-hangulatához. Így Marx azt feleli: „Levele, drága barátom, jó elégia, lélegzetet elállító halotti ének; de politikailag egyáltalán nem mond semmit... Egyetlen nép sem esik kétségbe, s még ha sokáig csak ostobaságból remél is, mégis sok év múlva egyszer hirtelen okosságból teljesíti minden jámbor kívánságát.”<sup>90</sup>

Amde ebben a pesszimizmus és optimizmus közötti vitában egy mélyebb ellentét jut kifejezésre, egy elvileg más társadalmi tájékozódás ellentéte. Ruge és Marx egyaránt látja a német burzsoázia (a levelezés terminológiájában: a filiszterek) szánalmasságát. De míg Ruge ragaszkodik a polgári-liberális tájékozódáshoz, ennek következtében a filiszter szánalmasságát átviszi az egész német népre s éppen ezért kétségbeesik (végső elemzésben ez a kétségbeesés a későbbi, Bismarck előtti kapitulációjának korai előjátéka), addig Marx, átlátva a német burzsoáziának a forradalomra való képtelenségét, radikálisabb szövetségesek felé kezd tájékozódni, akik képesek volnának győzelemre vinni a forradalmat nemcsak az abszolutizmus elleni harcban, hanem a német filisztervilág gyengesége, kishitúsége és egyezkedési készsége elleni harcban is.

Így Marx a Rugének írt válaszában sokkal élesebben és konkrétan bélyegezheti meg a német filiszterséget, mint Ruge. „Azok az emberek...”, írja Marx, „akik nem érzik magukat embereknek úgy jutnak uruk birtokába, mint rabszolgák vagy lovak egy tenyészeté. Az ősi urak alkotják ennek az egész társaságnak célját. Ez a világ az övék... A filisztervilág a politikai állatvilág, s ha el kell ismernünk egzisztenciájukat, akkor nem marad más

<sup>88</sup> i. h. 1/1 557.

<sup>89</sup> i. h. 558/59.

<sup>90</sup> i. h. 561.

hátra számunkra, mint az, hogy egyszerűen igazat adjunk a status quo-nak. Ezt barbár századok hozták létre és alakították ki, s most itt van mint következetes rendszer, amelynek elve az embertelenné vált világ . . . A német Aristoteles, aki a mi állapotaink alapján írná meg politikáját; az élére ezt írta: »Az ember társas, de teljesen politikamentes állat.«<sup>91</sup>

Ámde Marx számára ez nem megszüntethetetlen állapot. Az a koncepció, amelyet ezzel kapcsolatban kifejt, azt mondja, hogy a társadalmi fejlődés Németországban szükségszerűen létrehozza majd a filisztervilág esküdt ellenségeit is: a gondolkodó értelmiségieket, akiket elnyomnak, és a szenvedő néptömegeket, amelyek — az ipar által összpontosulva — gondolkodni kezdenek. Ha ezek az erők szövetkeznének, akkor ütött volna a halál órája az önkényuralom és passzív kiegészítése, a filisztervilág számára. „Ön nem fogja azt mondani, hogy túlságosan nagyra tartom a jelent, s ha mégsem esem kétségbe miatta, akkor csakis saját kétségbeesett helyzetete az, ami reménnyel tölt el engem . . . Csak arra hívom fel a figyelmét, hogy a filisztervilág ellenségei, egyszóval minden gondolkodó és minden szenvedő ember, olyan meggyezésre jutottak, amelyhez korábban teljesen hiányoztak az eszközök . . . Az ipar és kereskedelem, a birtok és az emberkizsákmányolás rendszere még sokkal gyorsabban vezet törésre a mostani társadalmon belül, mint a népesség megszaporodása; azt a törést a régi rendszer nem képes meggyógyítani, mert egyáltalán nem gyógyít és teremt, hanem csak létezik és élvez. A szenvedő, de gondolkodó emberiségnek és a gondolkodó, de elnyomott emberiségnek egzisztenciája azonban szükségképpen élvezhetetlenné és megemészthetlenné válik a filiszterség passzív és gondolkodás nélkül élvező állatvilága számára.”<sup>92</sup>

Egészen világosan látjuk itt, miben van az a nagyobb radikalitás és konkrétság, amellyel Marx immár meghatározza az érlelődő forradalomnak mérvadó társadalmi erőit. Miként előbb, a feladat a forradalmi erők összpontosítása, csakúgy mint a „Rheinische Zeitung” idején. Miként előbb, a forradalom koncepciója polgári-demokratikus. De most azt látja Marx, hogy a döntő erők, amelyek egyedül képesek keresztülvinni a forradalmat, a kizsákmányolt néptömegek és a tömegekkel szövetkező forradalmi érzületű értelmiségiek.

Ebből a fordulatból, a radikalitás legszélsőségesebb maximumából, amelyre egyáltalán képes a jakobinus demokratizmus, adódik azután kevésbé később — és következetesen — Marx politikai-filozófiai fejlődése folyamán az a koncepció, hogy a polgári-demokratikus forradalomban a proletariátusnak kell vezetnie s hogy ez a forradalom átnő a proletár-szocialista forradalomba. Egyelőre csupán Németországra vonatkozóan: így „A hegeli jogfilozófia bírálatához. Bevezetés” c. műben, így a legvilágosabban 1848 előés téjén a „Kommunista kiáltvány”-ban”<sup>93</sup> de eleve azzal a tendenciával, hogy általános érvényűek minden polgári forradalomra amely akkor megy végbe,

<sup>91</sup> Uo. és 562.

<sup>92</sup> i. h. 565.

<sup>93</sup> „Németországra irányítják a kommunisták legnagyobb figyelmüket, mert Németország polgári forradalom küszöbén áll és mert ezt a forradalmat általában az európai civilizáció fejlettebb feltételei között és sokkal fejlettebb proletariátussal hajtja végre, mint Anglia a XVII. és Franciaország a XVIII. században a maguk polgári forradalmát. A német polgári forradalom tehát csak közvetlen előjátéka lehet egy proletárforradalomnak.”

miután nemzetközi mértékben bontakozott ki a burzsoázia és proletariátus osztályellentéte s a burzsoázia ennél fogva képtelenné vált forradalmi szerepre. (A bolsevista taktika az 1905-ös forradalomban, a lenini tanítások a proletariátus vezető szerepéről a demokratikus forradalomban és a demokratikus forradalomnak szocialista forradalomba való átnövéséről ennek a koncepciónak közvetlen továbbfejlesztései az imperializmus feltételei között.)<sup>94</sup>

A jakobinus vonalnak ez a marxi továbbvitele a polgári látókörökön túl azonban eleve kritikai magatartást is feltételez az utópista szocializmussal szemben. Minthogy Marx a néptömegek felé tájékozódik mint a demokratikus forradalom egyedül lehetséges végrehajtói felé, ezért számára szükségképp teljesen idegen azoknak az utópistáknak a beállítása, akik elutasítják a proletár osztályharcot és a burzsoázia ésszerű belátására appellálnak. Ehhez járul — ezt kiegészítően —, hogy Marx mint Hegel materialista tanítványa, tehát mint Kant és Fichte ellenfele, filozófiailag is kénytelen elutasítani az utópisták hirdetett céljainak elvont posztulátum-jellegét, azt a módszerüket, hogy eszményi követelményekkel lépnek a valóság felé, anélkül, hogy magában a fennálló társadalomban fel tudnák mutatni megvalósításuk reális feltételeit.

Ennek felel meg már az a koncentrációs program, amelyet Marx összefoglal abban a programszerű levélben, amely lezárja a Rugéval, Feuerbachhal és Bakuninnal folytatott levelezést. Marx ott mindenekelőtt teljes ideológiai tisztázást követel — Feuerbach terminológiájában — „a tudat reformját” követeli. Ezt a reformot azonban oly következetességgel materialisztikusan fogja fel, hogy szigorúan számúz belőle minden „dogmatikus” elemet, azaz minden, a társadalmi valóságba kívülről behozott elvont posztulátumot. Semmiféle kiagyalt utópista nézetet, eszményt stb. nem szabad ráerőszakolni az emberekre; a folyóirat feladata inkább az, hogy felvilágosítsa olvasóit magáról a valóságról és a valóságból fakadó szükségletekről és eszmékről. „Semmi sem akadályoz tehát bennünket abban, hogy kritikánkat hozzákapcsoljuk a politika bírálatához, a politikában való pártálláshoz, tehát *valóságos* harcokhoz és azonosítsuk velük. Akkor nem doktrinér módon, új elvvel lépünk a világ elé: itt az igazság, itt térdelj le! Mi a világ elveiből fejtünk ki új elveket a világnak. Nem azt mondjuk neki: hagyd abba a harcaidat, ostobaságok; mi a harc új jelszavát kiáltjuk oda neked. Mi csupán azt mutatjuk meg neki, miért harcol tulajdonképpen, a tudat pedig olyan dolog, amelyet magáévá kell tennie, még ha nem akarja is. A tudat reformja csak abban van, hogy a világot ráeszméltetjük tudatára, hogy felébresztjük önmagáról való álmából, hogy *megmagyarázzuk* neki saját akcióit . . .”<sup>95</sup>

A „Német—francia Évkönyvek” általános-módszertani programjából következik tehát, hogy Marx elveti a „vaskos szocialisták” elvont dogmatizálását, nevezetesen azt, hogy elvont követelményeket hirdetnek. Amikor tehát a francia szocializmushoz kapcsolódik, ismét ugyanaz történik, mint előbb, amikor Hegelhez és Feuerbachhoz nyúlt: Marx ebben az esetben is újra kritikailag áll szemben korának készen talált gondolatanyagával. Még *mielőtt* az utópista szocializmushoz kapcsolódnék, már megvannak azok a döntő

<sup>94</sup> Vö. mindenekelőtt Lenin: A szociáldemokrácia két taktikája a demokratikus forradalomban. Lenin művei, Szikra kiadás Budapest, 1954. IX. kötet.

<sup>95</sup> MEGA I 1/1, 573 kk.

szempontjai, amelyek annak kritikai meghaladására képesítik. Programja az, hogy azonosítja magát a valóságos politikai harcokkal; a néptömegek felé tájékozik mint a demokratikus forradalom legaktívabb, legforradalmibb tényezője felé. Ezzel a beállítottsággal érkezik 1843 végén Franciaországba, ezzel a beállítottsággal találja meg ott, kifejlett kapitalista milieu-ben egyrészt a harcoló proletariátus szervezeteit, s fog hozzá másrészt a restauráció francia történetíróinak tanulmányozásához, akik először mutatták be a történelmet mint osztályharcok történetét. Így világosodik meg előtte a leg-rövidebb idő alatt a proletariátus világtörténelmi küldetése, az a belátás, amely meghatározza ezentúl minden politikai és társadalmi elhatározását, forradalmi tevékenységének egész gyakorlatát, elméleti teljesítményének egész jellegét — elsősorban és mindenekelőtt pedig azt, hogy kritikailag magáévá tette a készen talált gondolatkincset, Owen, Saint-Simon és Fourier s nyugat-európai és német epigonjaik tanításait, azután pedig azt is, hogy tanulmányozta és kritikailag feldolgozta Anglia klasszikus politikai gazdaságtanát.

### V. A „Német—francia Évkönyvek”

Ezzel elébe vágunk annak a filozófiai fejlődésnek, amely a „Német — francia Évkönyvek”-ben látható, hogy jelezzük mindenekelőtt az osztály-álláspont változását, amely Marxban az 1843/44-es években megy végbe s meghatározza a döntő minőségi átsapást világnézete formálódásának folyamatában. Figyelemre méltó mármint, hogy a proletariátus világtörténelmi küldetésének felismerése még nincs meg a Rugéval, Feuerbachhal, Bakuninnal folytatott levelezésben és „A zsidókérdéshez” c. írásban, hanem csak „A hegeli jogfilozófia bírálatához. Bevezetés” c. munkában jut kifejezésre, s itt is még egy természetesen a végletekig radikalizált, feuerbachi „reális humanizmusnak” sajátlagosan német-filozófiai formájában. A proletár szocializmus végleges, tudományos megfogalmazásához csak 1844 folyamán jut el Marx. A „Német—francia Évkönyvek”-be írt tanulmányaiban is tehát még az átmenet dokumentumairól van szó.

Láttuk, hogy Marx 1843 tavaszán és nyarán kezdte meg Hegel dialektikájának radikális materialista bírálatát, hogy — vele kapcsolatban — eljutott a polgári társadalom és állam viszonyának materialista megfordításához és a politikai (a polgári) állam belső ellentmondásosságának felismeréséhez. Ezek a vívmányok alkotják a „Német—francia Évkönyvek” kiindulópontját, itt történik további kiépítésük és világosabb megfogalmazásuk. Emellett természetszerűen folytatódik Hegel és az ifjúhegelianusok felfogásainak kritikája, de olyan módon, amely egyidejűleg megmutatja az új igazság útját. „A zsidókérdéshez” c. tanulmánya a Bruno Bauerről szóló bírálatot tartalmazza. Marx kifejti itt a polgári társadalom belső ellentmondásosságát annak a Bruno Bauer által felvetett problémának kapcsán, lehetséges-e a zsidók emancipációja a jelen polgári társadalmában. Bauer idealisztikusan, vallási és teológiai szempontból veti fel ezt a kérdést. A róla szóló kritikában Marx felmutatja a vallás helyzetét általában a polgári társadalomban, bebizonyítja, hogy a vallás, akár zsidó vagy keresztény, a társadalmi viszonyok fantasztikus visszatükrözése. Egyúttal megvilágítja az alapvető különbséget politikai és emberi emancipáció között: a politikai emancipáció szerinte csupán a „fennálló világrendben” *belüli* haladás; a magasabb, az emberi

emancipáció ellenben feltételezi az „emberi önelidegenedés” megszüntetését, tehát egy alapvetően új társadalmi rendet. Ezzel kimondotta, terminológiailag egyelőre még a feuerbachi „reális humanizmus” formájában, az ellentétet a polgári és a szocialista forradalom eredményei között; ezzel egyúttal megkapta az alapot, amelyről mármost a polgári társadalom belső ellentmondásai megnyilatkozhatnak.

A német zsidók politikailag nem egyenjogúak, mert nem veszik fel az államvallást; kívánják politikai emancipációjukat. Bauer kijelenti ezzel szemben, hogy Németországban politikailag senki sincs emancipálva, ennek oka pedig az állam vallási jellege, mely csak kiváltságokat ismer. Ha mármost „a zsidó azt akarja, hogy a keresztény állam emancipálja őt, akkor azt kívánja, hogy a keresztény állam vessen el egy vallási előítéletet.”<sup>96</sup> Viszont a maguk részéről a zsidók nem hajlandók *saját* vallási előítéletük elvetésére. „A keresztény állam a *maga lényege* szerint nem emancipálhatja a zsidót, de, teszi hozzá Bauer, a zsidó a *maga lényege* szerint nem emancipálható. Ameddig az állam keresztény és a zsidó zsidó, egyik sem képes az emancipáció megadására, illetőleg elfogadására.”<sup>97</sup> Ebből az következne, hogy *mind a kettőnek*, zsidóknak és keresztényeknek, a vallástól általában kellene emancipálódniuk és a vallástalan (polgári-demokratikus) államot kellene felállítaniuk, hogy mind a kettő elérhesse benne politikai emancipációját.

Marx megmutatja mármost a kritikai leszámolásban ezzel az idealista felfogással, hogy mind a zsidónak, mind a kereszténynek *politikai* emancipációja „az *államnak* a vallástól való *emancipációja*” ugyan, nevezetesen lemondása egy államvallásról, hogy azonban ez politikai emancipáció nem lehet a vallástól való következetes emancipáció, mert „nem a keresztültvitt, az ellentmondás nélküli módja az *emberi* emancipációnak.”<sup>98</sup> „A politikai emancipáció határa”, fűzi hozzá Marx, „megjelenik mindjárt abban, hogy az *állam* megszabadulhat egy korlától, anélkül, hogy az ember *valóban* szabad volna tőle, hogy az állam *szabadállam* lehet, anélkül, hogy az ember *szabad ember* volna.”<sup>99</sup>

Hasonlóképpen áll a dolog, ha az állam (mint sok észak-amerikai államban) a választási cenzus megszüntetése által *politikailag* megsemmisíti a polgári társadalom tulajdonosztályait: „Ezzel „a magántulajdon nemcsak hogy nem szűnt meg, hanem éppenséggel előfeltétel.”<sup>100</sup>

Itt Marx kimondja azt a világos felismerést, hogy a politikai emancipáció (azaz a polgári forradalom) csak formális demokráciát teremt; ez olyan jogokat és szabadságokat hirdet, amelyek nem állhatnak fenn reálisan a polgári társadalomban. Konkrétan, a „Német—francia Évkönyvek” nyelvén, ez azt jelenti „Az állam a maga módján megszünteti a *születés*, a *rend*, a *műveltség*, a *foglalkozás* különbségét, ha a születést, rendet, műveltséget, foglalkozást *politikamentes* különbségeknak jelenti ki, ha e különbségekre való tekintet nélkül a nép minden tagját a népszuverénitás *egyforma* résztvevőjéül hívja fel. Mindamellet megengedi az állam, hogy a magántulajdon, a műveltség, a foglalkozás a *maga* módján *működjék* és a maga különös lénye-

<sup>96</sup> id. m. 576.

<sup>97</sup> i. h. 577.

<sup>98</sup> i. h. 582.

<sup>99</sup> Uo.

<sup>100</sup> i. h. 583.

gét érvényesítse. Éppenséggel nem szünteti meg ezeket a *tényleges* különbségeket, hanem ellenkezőleg csak feltevésük mellett egzisztál, érzi magát *politikai államnak* s érvényesíti *általánosságát* csupán az elemeivel való ellentétben.”<sup>101</sup>

A politikai emancipáció jellegében tehát — s a politikai emancipáció kiterjed magától értetődően a vallásra is — kifejeződik a polgári társadalom és az állam amaz ellentéte, amelyről Hegel sejtésszerűen beszél, azt tanítva, hogy az állam mint általánosság konstituálódik a különös elemek felett.<sup>102</sup> „A tökéletes politikai állam (a polgári forradalom által teremtett állam — L. Gy.) lényege szerint az embernek mint *nemnek élete* (Gattungsleben des Menschen) *ellentétben* anyagi életével. Ennek az önző életnek minden előfeltétele fennmarad az állam körén kívül a *polgári társadalomban*, de mint a polgári társadalom tulajdonsága.”<sup>103</sup>

Ebből következik, hogy a politikai állam viszonya a polgári társadalomhoz spiritualisztikus jellegű, hogy úgy viszonylik hozzá, mint az ég a földhöz. S a spiritualisztikus és a materiális, valóságos életnek ez a szétválása a kapitalista társadalomban mármost nemcsak az egészre vonatkozik, hanem kettéhasít minden egyes embert is a spiritualisztikus citoyenre és a materiális bourgeois-ra, az állampolgárra és az élő egyénre.

„Az ember a legközelebbi valóságban, a polgári társadalomban, profán lény. Itt, ahol valóságos egyén a maga és mások számára, *nem-igaz* jelenség. Az államban ellenben, ahol az ember nemi lény (Gattungswesen), imaginárius tagja egy képzelt szuverénitásnak, meg van fosztva valóságos egyéni életétől és nem-valóságos általánossággal van eltelve.”<sup>104</sup>

A vallásos ember és az állampolgár különbsége csak különös megjelenési formája ennek a hasadásnak. „A vallásos ember és az állampolgár különbsége csak a kereskedő és az állampolgár, a napszámos és az állampolgár, a földbirtokos és az állampolgár, az *élő egyén* és az *állampolgár* különbsége. Ez ugyanaz az ellentmondás, amelyben a bourgeois van a citoyen-nel, a polgári társadalom tagja a maga oroszlánbőrével.”<sup>105</sup> Bauer polemizál a hasadás vallásos kifejezésével, de koncepciójában érintetlenül hagyja az alapvetően *világi* ellentéteket.

Marx korábbi eredményeinek megfelelően mármost ebben a hasadásban és ellentmondásosságban, amely minden egyénben reprodukálódik, a citoyen a bourgeois-nak, az „emberi jogok deklarációja” „homme”-jának szolgálja. Marx kimutatja, hogy paradoxszerűen még a Francia Forradalom közepette is az elméletben, nevezetesen minden konstitúcióban, még a legradikálisabban — az 1793. évben — is, fenntartották ezt a kapcsolatot, hogy az „homme”-t megkülönböztették a citoyen-től és ennek *föléje rendelték*.<sup>106</sup> A nagy átalakulás éveinek forradalmi gyakorlata természetesen ellentmond ennek az elméletnek. Marx azonban kiemeli, hogy ebben az esetben a gyakorlat csak az kivétel, az elmélet a szabály<sup>107</sup> azaz: a politikai (polgári) forradalomnak, bármennyire igyekszik heroikus korszakában túlmenni a szűk polgári

<sup>101</sup> Uo. és 584.

<sup>102</sup> Hegel, Rechtsph.losophie, 1. kiad. 306. Idézi Marx i. h. 584.

<sup>103</sup> i. h. 584.

<sup>104</sup> Uo.

<sup>105</sup> i. h. 585.

<sup>106</sup> i. h. 592 kk.

<sup>107</sup> i. h. 596.

látókörön, vissza kell térnie a polgári társadalomnak a maga ellentmondásosságában az embert ketté hasító, magától elidegenítő sajátosságában megnyilvánuló normális viszonyaihoz, ameddig fennmarad a kapitalista rendszer. Elméletileg ez kifejeződik abban, hogy a „politikai élet csak az emberi jogoknak, az egyéni ember (a bourgeois — L. Gy.) jogainak biztosítéka, tehát le kell mondani róla, míhelyt ellentmond *céljának*, ezeknek az emberi jogoknak . . . De ha a forradalmi gyakorlatot (a kivételt — L. Gy.) tekintjük a viszony igazi állásának, akkor még mindig megoldásra vár az a rejtély, miért van a politikai emancipátorok tudatában (a konstitúciókban — L. Gy.) fejetetejére állítva a viszony, úgyhogy a cél mint eszköz, az eszköz mint cél jelenik meg.”<sup>108</sup>

A rejtély megoldódik, ha megértjük a Francia Forradalom lényegét ez a forradalom szétzúzta a feudalizmust, felszabadította a citoyen-tudatot, amelyet a feudális társadalom elnyomott és szétdarabolt, egybegyűjtötte a politikai szellemet és konstituálta az államban, mint „a közösség, az *általános* népügy szférájában, eszményi függetlenségben a polgári élet ama különös elemeitől.”<sup>109</sup> De, fűzi hozzá Marx, ez „a betetőzése az állam idealizmusának egyúttal betetőzése volt a polgári társadalom materializmusának. A politikai iga lerázása egyúttal lerázása volt azoknak a kötelékeknek, amelyek megbilincselve tartották a polgári társadalom önző szellemét.”<sup>110</sup> Amikor tehát a forradalom heroikus erőfeszítésekkel, heroikus citoyen-illúzióktól lelkesítve, megalapította a modern polgári társadalmat, akkor konstituálta a társadalmi fejlődés ellentmondásosságát, a társadalmi lét szétszaggatottságát, az ember hasadtságát és magától való elidegenedését a legmagasabb fokán. S ebből az ellenmondásosságból következik mármost a politikai emancipációnak, a felszabadításnak jellege, amint az egyedül lehetséges a kapitalista társadalom keretében; „Az ember nem szabadult meg a vallástól, hanem vallásszabadságot kapott. Nem szabadult meg a tulajdontól. Megkapta a tulajdonszabadságot. Nem szabadult meg az ipar egoizmusától, megkapta az iparszabadságot.”<sup>111</sup> Az ember hasadtságát és szétszaggatottságát nemcsak hogy nem szüntette meg a politikai emancipáció, hanem a végletekig kiélezte.

Ennek az embertelen életnek alapját mármost Marx abban látja, hogy a pénz uralkodik, „az ember munkájának és létezésének tőle elidegenített lényege,”<sup>112</sup> hogy a polgári társadalom a magántulajdon világa, amelyben minden áruvá lesz, mindennel kufárkodnak, hogy elve az egoizmus, hogy benne az embereknek egymáshoz való viszonyait meghatározza a hobbesi „bellum omnium contra omnes.”<sup>113</sup> Csak e létfeltételek megszűnésével következik be az emberek emancipációja. „Csak ha a valóságos egyéni ember a maga empirikus életében, egyéni munkájában, egyéni viszonyaiban az emberi *nemet képviselő lényé* (Gattungswesen) lett, csak ha az ember az ő „forces propres”-jait mint társadalmi erőket ismerte fel és szervezte meg, s tehát a társadalmi erőt már nem választja el magától a *politikai* erő formájában, csak akkor teljesült be az emberi emancipáció.”<sup>114</sup>

<sup>108</sup> Uo.

<sup>109</sup> 597. l.

<sup>110</sup> Uo.

<sup>111</sup> i. h. 598.

<sup>112</sup> i. h. 603.

<sup>113</sup> i. h. 586.

<sup>114</sup> i. h. 599.

Amikor tehát Marx, ennek az álláspontnak magaslatán, felteszi és megoldja a vallási emancipáció baueri kérdését, akkor tűnik ki, milyen hosszú utat tett meg a „Rheinische Zeitung” szerkesztőjeként való működése óta egy jó félév rövid ideje alatt. Akkoriban még a feudális államot tekintette a tulajdonképpeni keresztény államnak s Bizáncban látta történelmi típusát. Most azt látja, hogy a feudális állam „semmiképpen sem a kereszténység állami megvalósulása”,<sup>115</sup> hogy „a befejezett keresztény állam . . . inkább az *ateista* állam, a *demokratikus* állam, az az állam, amely a vallást a polgári társadalom többi eleme sorába utalja”.<sup>116</sup> Nem Bizánc, hanem az Egyesült Államok tűnik fel neki most a befejezett keresztény államnak; itt ugyanis a polgári demokráciában, „a vallásos és teológiai tudat . . . annál vallásosabb és annál teológiaibb lesz, mert látszólag nincs politikai jelentősége, nincsenek földi céljai, a világtól idegenkedő kedély ügye, az értelmi korlátoltság kifejezése, az önkény és a fantázia terméke, mert valóban másvilági élet. A kereszténység itt éri el egyetemes-vallási jelentőségének *gyakorlati* kifejezését.”<sup>117</sup>

Egyúttal azonban ebben a világban a zsidó vallás szellemének, ahogyan a csak politikai (polgári) emancipáció által kibontakozhatott, ugyancsak egyetemes jelentősége van; mert „az ellentmondás a zsidó gyakorlati politikai hatalma és politikai jogai között: ellentmondása a politikának és a pénz hatalmának általában. A politika eszményileg a pénz hatalma felett áll, de valójában jobbjává lett. A polgári társadalom a saját beleiből hozza folyton létre a zsidót.”<sup>118</sup> Létrehozza, mert „a polgári társadalom elve az egoizmus”, mert számára „a gyakorlati szükséglet és a haszonlesés istene a pénz.”<sup>119</sup> A pénz azonban „Izrael legbuzgóbb istene, amely előtt semmiféle más isten meg nem állhat. A pénz lealacsonyítja az ember valamennyi istenét — és áruvá változtatja. A pénz minden dolognak általános, önmagáért konstituált értéke. Ennélfogva az egész világot, mind az emberek világát, mind a természetet, megfosztotta sajátos értékétől. A pénz az ember munkájának és létezésének tőle elidegenedett lényege, s ez az idegen lényeg uralkodik rajta, ő pedig imádja azt.”<sup>120</sup>

Hogyan oldható meg mármost a zsidókérdés? Nem úgy, ahogyan Bauer képzei. „Mi nem mondjuk Bauerral a zsidóknak: Titeket nem lehet politikailag emancipálni, ha ti gyökeresen nem emancipáltok magatokat a zsidóságtól. Mi ellenkezőleg azt mondjuk nekik: Mert politikailag emancipálni lehet titeket, anélkül, hogy teljesen és ellentmondás nélkül elszakadnátok a zsidóságtól, azért maga a *politikai emancipáció* nem az *emberi* emancipáció.”<sup>121</sup> A politikai emancipációnak épp a végletekig ki kell éleznie az állam és polgári társadalom ellentmondását, az egyénben a citoyen és bourgeois ellentmondását, ugyanakkor teljesen fel kell szabadítania az egoizmust; meg kell tehát teremtenie a feltételeit annak is, hogy egyrészt a kereszténység a legnagyobb mértékben fejtse ki egyetemes jellegét mint a társadalom vallásos tudatformáját,

<sup>115</sup> i. h. 587.

<sup>116</sup> Uo.

<sup>117</sup> i. h. 590.

<sup>118</sup> i. h. 603.

<sup>119</sup> Uo.

<sup>120</sup> U. o.

<sup>121</sup> i. h. 591.

másrészt a zsidó szellem is még csak fokozottabban reprodukálódik; mert a pénz hatalma által, a pénz mint világhatalom által — zsidókkal vagy zsidók nélkül — „lett a gyakorlati zsidó szellem a keresztény népek gyakorlati szellemé”, világiasodott el a zsidók istene, lett világistenné.<sup>122</sup> Ha ezt a világistent és szükségszerű kiegészítését, az éppen elpolgáriasodása által egyetemessé vált keresztény vallásosságot, *mind a kettőt* meg kell haladni, ez csak az emberi (szocialista) emancipáció eredménye lehet.

Az emberi emancipáció tehát egyúttal „a társadalom emancipációja a zsidóságtól”, azaz a pénz hatalmától. „Mihelyt sikerül a társadalomnak megszüntetni a zsidóság *empirikus* lényegét, a kufárkodást és előfeltevéseit, *lehetetlenné* vált a zsidó, mert tudatának már nincsen tárgya, mert a zsidóság szubjektív alapja, a gyakorlati szükséglet emberivé lett, mert az egyéni-érzéki egzisztencia konfliktusa az ember nemi egzisztenciájával (Gattungsexzisztenz) megszűnt.”<sup>123</sup>

Így ez a tanulmány gazdag és mozgalmas képet ad a polgári társadalomnak belső, a kapitalizmus keretében megszüntethetetlen ellentmondásosságáról, de még semmiféle utalást nem tartalmaz azokra az osztályerőkre, amelyek egyedül hajthatják végre az emberi emancipációt. Erre a pontra mármost világosságot derít a bevezetés a hegeli jogfilozófia kritikájához.<sup>124</sup> Csak itt vonja le a döntő következtetéseket a kizsákmányolt néptömegek harca felé való tájékozódásból, amely, mint megmutattuk, már az „Évkönyvek” bevezető levelében látható.

Marx ebben az új iratban mindenekelőtt a vallás meghaladásának kérdéséből indul ki. Kimutatja, hogy a társadalom fejlődésében és vele a filozófia fejlődésében a valláskritika minden más kritika kezdete. Németország számára a vallásnak ez a — Feuerbach által végrehajtott — kritikája lényegileg befejeződött; ezzel azonban hátra van még a földolgozó: a vallást létrehozó társadalmi állapotnak kritikája és gyakorlati meghaladása, amelynek célja a teljes emberi emancipáció.

Marx itt mindenekelőtt a döntő társadalomtudományi szempontot érvényesíti a feuerbachi antropológiai elv korlátoltságával szemben: „A vallás annak az embernek öntudata és önérzete, aki vagy nem jutott még önmagának birtokába, vagy már ismét elvesztette magát. De az ember, az nem elvont, a világon kívül gubbasztó lény. Az ember: ez az *ember világa*, állam, társadalom. Ez az állam, ez a társadalom hozzák létre a vallást, egy *megfordított világtudatot*, mert *megfordított világot* alkotnak.”<sup>125</sup>

Az antropológiailag korlátolt materializmusnak ez a bírálata még érettebb fogalmazásban újra visszatér később, 1845-ben a Feuerbach-tézisekben; itt azt olvassuk: „De az ember lényege nem valami az egyes egyénben lakozó elvontság. Az ember lényege a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége. Feuerbach, aki nem bocsátkozik ennek a valóságos lényegnek kritikájába, kénytelen ezért: 1. elvonatkoztatni a történelmi folyamattól, a vallásos lelkiületet önmagában megrögzíteni és elvont — *elszigetelt* — emberi egyént feltételezni; 2. a lényeg nála csak mint ‚nem’ (Gattung), mint benső, néma, a sok egyént pusztán *természetes* módon összekapcsoló általánosság

<sup>122</sup> i. h. 603.

<sup>123</sup> i. h. 606.

<sup>124</sup> Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. i. h. 607 k k.

<sup>125</sup> i. h. 607.

fogható fel.”<sup>126</sup> Ez a Feuerbachon való túlmenés tehát a történelmi materializmusnak egy ugrópontja.

A történelmi materializmus pedig szükségszerűen a forradalmi néptömegek szellemi fegyvere. Ez világossá válik már 1844-ben. Az, hogy Marx átmeny a vallás társadalomtudományi kritikájára, hogy leleplezi a vallást mint megjelenési formáját egy szükségszerűen *hamis* tudatnak, amelyben visszatükröződik társadalmi alapjának visszássága, azzal a következménnyel jár, hogy most magát ezt a visszás világot, a polgári társadalmat kell bíráló tárgyává tenni; a polgári társadalom kritikai leleplezésének azonban szükségképp mozgósítóan kell hatnia a szenvedő, elnyomott tömegekre, e visszás világ forradalmi legyőzésére kell őket lelkesítenie. Így mondja Marx: „A vallásnak mint a nép *illuzórius* boldogságának megszüntetése: *igazi* boldogságának követelése. A követelés, hogy vesse el az állapotáról táplált illúziókat: az a *követelés*, hogy *vessen el olyan állapotot, amely illúziókra szorul* . . . A kritika szétszedte a lánc imaginárius virágait, nem azért, hogy az ember a fantázianélküli, sivár láncot hordja, hanem hogy levesse a láncot és az élő virágot szedje. A vallás kritikája kiábrándítja az embert, hogy gondolkozzék, cselekedjék, valóságát formálja mint egy kiábrándult, kijózanodott ember, hogy önmaga körül s ezzel valóságos napja körül mozogjon . . . A valóságos nyomást még nyomasztóbbá kell tenni a nyomás tudatának hozzáadása által, a szégyent még szégyenletesebbé kell tenni közzététele által . . . Ezeket a megkövült viszonyokat azért kell táncra kényszeríteni, hogy saját dallamukat énekeljék nekik. A népet meg kell tanítani arra, hogy *megijedjen* önmaga előtt, hogy *bátorságot* öntsünk beléje . . . A kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, ámde az elmélet anyagi hatalommá válik, mihelyt megragadja a tömegeket . . . A német elmélet radikalizmusának, tehát gyakorlati energiájának evidens bizonyítéka az, hogy a vallásnak határozott, *pozitív* megszüntetéséből indul ki. A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy *az ember a legfőbb lény az ember számára*, tehát azzal a *kategorikus imperativussal*, hogy ledöntse mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember megalázott szolgaságban tartott, elhagyott, megvetendő lény.”<sup>127</sup>

Áll ez elsősorban és mindenekelőtt Németországra. A hegeli jogfilozófia bírálatahoz írt Előszóban különösen a német forradalom problémáját veti fel nyíltan és konkrétan. Láttuk: a hegeli filozófiával és ki nem elégítő feuerbach-i meghaladásával való vívódás volt eddigelé Marx szellemi fejlődésének főtartalma. Amidőn most Marx nyíltan számot ad munkája eredményeiről, ezzel azt bizonyítja, hogy itt nem magánügyről, nem belső filozófiai kérdéssről van szó, hanem Németország sorskérdéséről.

Marx elemzi korának német viszonyait. Megállapítja, hogy Németország még az ő 1789-e előtt áll. Németország „az ancien régime nyíltszívű betetőzése.”<sup>128</sup> „Ha magához a német *status quo*-hoz kapcsolódnánk, bár az egyedül alkalmas módon, azaz negatívan, az eredmény még mindig anachronizmus maradna. Még politikai jelenünk tagadása is már beporosodott tény a modern népek történelmi lomtárában.”<sup>129</sup> A harc e német jelen ellen tehát a

<sup>126</sup> MEGA I 5, 535. Marx—Engels: A német ideológia. Budapest. Szikra, 1952. 151. l.

<sup>127</sup> MEGA I 1/1, 607/08, 610, 614/15.

<sup>128</sup> i. h. 610.

<sup>129</sup> i. h. 608.

modern népek múltja s ezzel még meglevő rejtett fogyatékoságai, egy neki állandóan alkalmatlankodó elv ellen irányul.

Ennyiben — de csakis ennyiben — a német status quo elleni harcnak nemzetközi jelentősége van. Magában egy hozzá való kapcsolódás világtörténelmi mértékkel mérve nem volna időszerű. A németek „osztokodtak a modern népekkel restaurációikban, anélkül, hogy forradalmaikban is osztokodtak volna,” „restaurálták őket, először, mert más népek mertek forradalmat csinálni, és másodsor, mert más népek elszenvedtek egy ellenforradalmat, egyszer azért, mert uraink félték, és máskor azért, mert uraink nem félték.”<sup>130</sup> Így az uralkodó német rezsím világtörténelmileg „anachronizmus, nyilvánvaló ellentmondás általánosan elismert axiómákkal, az *ancien régime*-nek világszemlére kiállított semmissége,” „immár *komédiása* olyan világrendnek, amelynek *igazi* hősei meghaltak.”<sup>131</sup> Ezt a rezsímet csupán csak bírálni és ellene harcolni azt jelentené, hogy magunk is megrekedünk egy anachronizmusban.

Egészen ellenkezőképpen áll a dolog a filozófia területén. „A németek a politikában *gondolták át* azt, amit a többi nép *tett*. Németország elméleti lelkiismeretük volt.”<sup>132</sup> A németek tehát csak filozófiailag állnak a kor magaslatán, csak filozófiailag valódi kortársak. Kortársak a hegeli jog- és államfilozófiával, amely felismerte, bár következetlenül és tele ellentmondásokkal a polgári társadalom és állam ellentmondását; kortársak a feuerbachii valláskritikával, amelynek továbbgondolása az ember teljes emancipációjának követelményéhez vezet. A német valóságban való kapcsolópont tehát az elméleti megismerésnek ott elért magaslata: a materialista kritika által megfordított hegeli társadalomkritika, a feuerbachii valláskritika által megalapított, azonban antropológiai korlátoltságán túlvezetendő reális humanizmus. „Ha tehát reális történelmünk *oeuvre incomplètes*-je helyett eszmei történelmünk *oeuvre posthumes*-jét, a *filozófiáját* bíráljuk, akkor kritikánk ama kérdések középett áll, amelyekről jelenünk azt mondja: *that is the question*.”<sup>133</sup> Hegelre vonatkozóan ez azt jelenti: „Ami az előrehaladott népeknél *gyakorlati* meghasonlás a modern államállapotokkal, az Németországban, ahol ezek az állapotok mégcsak nem is léteznek, elsősorban *kritikai* meghasonlás ez állapotok filozófiai tükrözésével.”<sup>134</sup> S Feuerbachra vonatkozóan ez azt jelenti: „A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy *az ember a legfőbb lény az ember számára*”, tehát azzal a (maga Feuerbach által le nem vont) következtetéssel, hogy le kell rombolni mindazokat a körülményeket, amelyek között az ember megalázott, szolgaságban tartott lény.”<sup>135</sup>

Németországban mármost, állapítja meg Marx, a fennálló állapotokkal elégedetlenek között két csoportot lehet megkülönböztetni, s mind a kettő különböző, ellentétes, de egyformán egyoldalú álláspontot foglal el az elmélettel és a gyakorlattal szemben. Van egy *gyakorlati* politikai párt, amely megveti a filozófiát s hátat fordít neki. Neki ezt kiáltja Marx: „*Nem tudjátok megszüntetni a filozófiát, anélkül, hogy meg nem valósítanátok*.”<sup>136</sup> S másfelől van egy *elméleti* párt (az ifjúhegelianusok), amely a filozófiából indul ki, s magatartása

<sup>130</sup> Uo. 609.

<sup>131</sup> i. h. 611.

<sup>132</sup> i. h. 614.

<sup>133</sup> i. h. 612.

<sup>134</sup> Uo.

<sup>135</sup> i. h. 615.

<sup>136</sup> i. h. 613.

ellenfeleivel szemben kritikai, de önmagával szemben kritikátlan. Főhibája : a mostani harcban csak a filozófia kritikái harcát látja a német világgal, s nem gondolja meg, hogy az azóta keletkezett filozófia maga is ehhez a világhoz tartozik s ennek kiegészítése, ha eszmei kiegészítése is.<sup>137</sup> Ezzel Marx levonja a következtetést abból a belátásból, hogy Hegel idealizmusából következik alkalmazkodása az uralkodó reakciós állapotokhoz és kísérlete igazolásukra. Megérteti a filozófiai párttal, hogy nem mehet semmire mindaddig, amíg kritikailag le nem győzi a német filozófia „elégtelen elvét”, kijelentve : „Főfogyatékosága arra redukálható: azt hitte, hogy meg tudja valósítani a filozófiát, anélkül, hogy megszüntetné.”<sup>138</sup> (Ha Marx itt jelzi, hogy ennek a pártnak tüzetes jellemzésére még visszatér, e szándékának megvalósítása az ifjú-hegeliánus idealizmus megsemmisítő bírálata a „Szent Család”-ban.)

Az egyesítő mozzanat, amelynek szempontjából a filozófia megszüntethető és megvalósítható, a nép reális szükségletei. „Az elmélet mindig csak annyira valósul meg egy nép körében, amennyire szükségleteinek megvalósítása.”<sup>139</sup> Marx mármost azt vizsgálja, mihez kapcsolódhatik realiter a forradalom Németországban, hol található meg Németországban egy forradalom mozgató ereje. Kimutatja, hogy forradalom csak úgy lehetséges, ha egy osztály valamennyi elégedetlen általános képviselőjeként lép fel. A politikai forradalomban (a polgári forradalomban 1789 mintájára) ez egy *különös osztály*: a burzsoázia. Franciaországban csak azért győzedelmeskedhetett, mert még képes volt magának igényelni az általános uralmat a társadalom általános jogai nevében. Németországban nincs olyan különös osztály, amely erre képes volna : a csak-politikai forradalom, a francia forradalom megismétlése, most anachronizmus volna — miután bebizonyult ugyanis, hogy a különös osztály (a burzsoázia) „a társadalom minden szféráját csak saját szférája érdekében” mozgósította a feudálabszolútizmus ellen.<sup>140</sup> Ennélfogva „hiányzik . . . Németország minden különös osztályából nemcsak a következetesség, az élesség, a bátorság, a kíméletlenség, amely a társadalom negatív képviselőjévé bélyegezhetné. Éppúgy hiányzik minden rendből a léleknek az a tágasága, amely azonosíthatná magát, hacsak pillanatnyira is, a néplélekkel, az a zsenialitás, amely azt a dacos jelszót dobja oda az ellenfélnek : *Nem vagyok semmi, s mindennek kellene lennem.*”<sup>141</sup>

A társadalom különböző szféráinak egymáshoz való viszonya Németországban „nem drámai, hanem epikai.” E szférák mindegyike „kezdi magát érezni s kezd a maga szükségleteivel a többi mellé helyezkedni, nem mihelyt nyomják, hanem mihelyt hozzátevése nélkül a korviszonyok olyan társas alapot teremtenek, amelyre a maga részéről nyomást gyakorolhat.”<sup>142</sup>

Ezzel Marx az eddig legmélyebb megokolását adja saját — előbb jakobinus, most szocialista — szakításának a német burzsoáziával: Felismeri, hogy demokratikus forradalom lehetetlenné vált a burzsoázia vezetésével, miután kibontakoztak az ellentétek a „harmadik renden” belül, amely még a 18. században zártan harcolhatott a feudalizmus ellen, hogy tehát a burzsoázia az érlelődő német forradalomban nem lesz képes győzelmes harcra vezetni a

<sup>137</sup> Uo.

<sup>138</sup> Uo.

<sup>139</sup> i. h. 616.

<sup>140</sup> i. h. 617.

<sup>141</sup> i. h. 618.

<sup>142</sup> Uo. és 619.

népet a feudalizmus ellen. Átlátja, négy évvel az 1848 német polgárságának gyakorlati kudarca előtt, ennek az osztálynak szánalmasságát, gyávaságát, készségét a régi reakciós hatalmakkal való egyezkedésre. „A német középosztálynak még az erkölcsi önérzete is csupán azon a tudaton alapszik, hogy általános képviselője valamennyi többi osztály filiszteres középszerűségeinek. A polgári társadalom minden szférája megéli vereségét, mielőtt győzelmét ünnepelhette, kifejti saját korlátját, mielőtt legyőzhette a vele szemben álló korlátot, érvényesíti szűkkeblű lényegét, mielőtt nagylelkű lényegét érvényesíthette, úgyhogy még egy nagy szerep alkalmá is mindig elmúlik, még mielőtt kínálkozott, úgyhogy minden osztály, mielőtt megkezdéné a harcot a felette álló osztállyal, máris harcba bonyolódik az alatta állóval.”<sup>143</sup>

Mindez amellet szól : a csak-politikai forradalom Németországban lehetetlen. De Marx számára ez nem azt jelenti, hogy Németországban minden forradalom lehetetlen. (Gondoljunk optimisztikus válaszára Ruge levelére.) A Németországban érelődő átalakulás is győzedelmes lehet, feltéve, hogy túlmege a politikai forradalmon, hogy a politikai emancipáció átnó az ember emancipációjába. De ki lehet itt egyedül az emancipátor? Marx azt feleli : a proletariátus. „A német emancipáció *pozitív lehetősége*” abban rejlik, hogy „alakul egy osztály *radikális láncokkal*, a polgári társadalomnak egy osztálya, amely nem a polgári társadalom osztálya, egy rend, amely valamennyi rend felbomlása, egy szféra, amely egyetemes jellegű egyetemes szenvedései által . . . , amely . . . az ember *teljes elvesztése*, tehát az *ember teljes újranyerésével* megnyerheti önmagát. A társadalomnak ez a felbomlása mint különös rend a *proletariátus*.”<sup>144</sup>

Ezzel azonban feltárul a filozófia megszüntetésének és megvalósításának reális perspektívája is : ahová a proletariátus szükségszerűen szorul materiális létezése által, oda jutott el a filozófia is, a materialisztikusan megfordított, a tudománnyá lett dialektika és az antropológiai korlátokon túl vitt reális humanizmus a proletariátusban találják meg azt az erőt, amelynek mint fegyverekre van rájuk szüksége, s amely viszont előharcosukká, reális betetőzőjükké teheti magát. „Ahogyan a filozófia a proletariátusban találja *materiális* fegyvereit, úgy találja a proletariátus a filozófiában *szellemi* fegyvereit, s mihelyt a gondolat villáma alaposan beleütött ebbe a naív népi talajba, megtörténik majd a *németeknek emberekké* való emancipálása. A filozófia nem valósulhat meg a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szünhetik meg a filozófia megvalósulása nélkül. Ha minden belső feltétel teljesül, a német feltámadás napját hirdeti majd a gall kakas harsogása.”<sup>145</sup>

## VI. Az „Ökonómiai—filozófiai kéziratok“

A „Német—francia Évkönyvek”-nek csak első jelentős füzete jelent meg. Marx világosan hirdette itt új világnézetét. A következő időszakot kitölti ennek a világnézetnek filozófiai, közgazdaságtani és történelmi területen való intenzív felépítése, elmélyítése. Ugyanakkor ebbe az időbe esik Marx első közvetlen érintkezése a munkásmozgalommal. 1844 áprilisa óta össze-

<sup>143</sup> Uo.

<sup>144</sup> i. h. 619/20.

<sup>145</sup> i. h. 620/621.

köttetésben van „Az igazak szövetségével” („Bund der Gerechten”). Nemsokára személyesen megismerkedik Proudhonnal is.

Tudományos működését Párizsban Marx a Francia Forradalom történetének beható tanulmányozásával kezdi. E történelmi problémából kiindulva és Friedrich Engelsnek a „Német—francia Évkönyvek” számára írt tanulmányától ösztönözve,<sup>146</sup> egészen röviddel azután hozzákezd mindenekelőtt az angol polgári közgazdaságtannak hónapokig tartó tanulmányozásához. Lemond a hegeli államfilozófia kritikájának eddigi formájáról, de a hegeli filozófia alapjainak tanulmánya és bírálata párhuzamosan folyik a közgazdasági tanulmánnyal. Különböző tervek merülnek fel, hogyan találhatna az új világnézet irodalmilag legjobban kifejezést; gyorsan váltakoznak, anélkül, hogy végleges irodalmi elhatározásra kerülne sor. 1844. augusztus 28-ától szeptember 6-áig azután Engels Angliából Németországba utaztatásban Párizsban időzik. Ezekben a napokban kezdődik Marx és Engels közvetlen együttműködése; megbeszélik első közös művüket s nemsokára hozzáfognak. Ez a mű a „Szent Család”, a nagy leszámolás a német idealizmussal és ifjú-hegeliánus epigonjaival.<sup>147</sup>

Marx e munkában gazdag korszakában irodalmi dokumentumaiként, eltekintve kivonatoktól,<sup>148</sup> három füzet maradt ránk, amely részint a polgári politikai gazdaságtannak, részint Hegel „A szellem fenomenológiája” c. művének bírálatát tartalmazzák: az „Ökonómiai—filozófiai kéziratok” 1844-ből.<sup>149</sup> Marx elmélyíti itt azt a zseniális ösztönzést, amelyet Engelsnek az „Évkönyvek”-beli tanulmányából nyert: az immár materialistává lett dialektika kategóriáit alkalmazza a közgazdaságtan problémáira, jobban mondva: a gazdasági lét reális dialektikájában felfedi és megfogalmazza az emberi életnek, az ember társadalmi fejlődésének törvényeit. Ez a dialektika egyrészt leleplezi a kapitalista társadalom törvényeinek s ezzel együtt történeti fejlődésének titkát; másrészt megmutatja a szocializmus lényegét, mégpedig már nem mint elvont eszményi követelményt mint az utópisták, hanem mint az emberiség történeti fejlődésének szükségszerű eredményét.

Itt ismét a hegeli filozófiával való számvetés az új módszertan kifejtésének szükségszerű kiindulópontja. Nem pusztán mint a dialektika eddigi — Marx előtti — legfelsőbbrendű formájának bírálata ez. Hegel lényegét és jelentőségét, történeti helyzetét is csak ez a klasszikus gazdaságtannal vont párhuzam világítja meg teljesen, mint ahogy megfordítva azok a törvények is, amelyeket a közgazdaságtan klasszikusainak megismerése a polgári tudomány számára lehetséges legmagasabb fokon megközelített, csak a materialisztikusan felfordított dialektika megvilágításában kapnak objektív értelmet, amely túlmutat a kapitalizmus szűkkörűségén, ellentmondásain és az olyan elméletek korlátain, amelyek a kapitalizmust örökké szükségesnek, természetből adottnak fogják fel. A két bírálat tehát szorosan összetartozik, s ennek megfelelően Marx szervesen összekapcsolja őket.

Így keletkezik itt az alapja Marx meglepően sok későbbi formulázásának. Mégpedig nemcsak a részletekben, hanem az egész reá jellemző módszertanban, amelynek legérettebb formájáról Lenin azt mondja: „Marx nem hagyott

<sup>146</sup> A közgazdaságtan bírálatának körvonalai. MEGA I 2, 379 kk.

<sup>147</sup> MEGA I 3, 173 kk.

<sup>148</sup> i. h. 409 kk.

<sup>149</sup> i. h. 37 kk.

hátra 'Logikát', de hátrahagyta a 'Tőke' logikáját... A 'Tőkében' egy tudományra alkalmazta annak a materializmusnak logikáját, dialektikáját és ismeretelméletét, amely átvett mindent, ami Hegelben értékes volt és továbbfejlesztette azt."<sup>150</sup> Mindez, legalábbis csiráiban és kezdetekben, benne foglalatik az Ökonomiai—filozófiai kéziratokban.

Ámbár tehát a Kéziratok külön-külön tárgyalják a közgazdaságtant és a filozófiát, e két kritika kölcsönösen megvilágítja egymást, mindenekelőtt azért, mert Marx energikusan rámutat a két klasszikus iránynak történetileg rokon helyzetére, mert mind a kettőben felismeri a polgárilag legmagasabb rendű ideológiai kifejezését a kapitalista társadalomnak minden ellentmondásával. A polgárság közgazdaságtani és filozófiai klasszicizmusára vonatkozóan a nagyság és a korlátok kritériuma Marx szerint abban van, kifejezik-e és mennyire fejezik ki nyíltan ezeket az ellentmondásokat — persze nem mindig tudatosan, persze gyakran az önellentmondás formájában —, vagy igyekeznek-e kikerülni ezeket az ellentmondásokat. (Emlékezzünk a polgári társadalom és állam szétválasztására és összekapcsolására vonatkozó marxi kritikára a hegeli államfilozófia bírálatában.)

Ezzel Marx lerakja az alapot a történelmi materializmus közvetlen előfutárainak materialista-dialektikus kritikájához, olyan kritikához, amely élesen megkülönbözteti az igazságtartalmat és a tévedést az elődök elméleteiben s ugyanakkor megmagyarázza mind a két mozzanatot, levezetve őket történelmi-társadalmi alapjaik dialektikájából.

Hogy példát hozzunk erre: Engels 1844-ben még azt látja „zseniális vázlatában”, ahogyan „A közgazdaságtan bírálatának körvonalai” c. művét később Marx elnevezte,<sup>151</sup> hogy a közgazdászok annál inkább távolodnak a becsületességtől, minél jobban közelednek a jelenhez; nála tehát Ricardo mélyebben áll, mint Smith.<sup>152</sup> Marx helyreállítja itt a helyes történeti összefüggést, azáltal, hogy a közgazdaságtan fejlődését szorosabban összekapcsolja magának a társadalomnak lényegével és mozgásával. S épp ezzel sikerül neki tudatossá tenni a megismerésnek azt a haladó megközelítési folyamatát, amely ebben a fejlődésben végbemegy. „Nemcsak viszonylagosan nő a közgazdaságtan *cinizmus*a Smithtől Sayn keresztül Ricardóig, Millig stb., amennyiben az *ipar* következményei fejlettebben és ellentmondásosabban lépnek az utóbbiak szeme elé, hanem pozitív módon is mindig és tudatosan továbbmennek elődjüknél az embertől való elidegenedésben, de csak azért, mert tudományuk következetesebben és igazabban fejlődik. Mivel a magántulajdont tevékeny alakjában a szubjektummá teszik, tehát egyszerre teszik az embert a lényeggé és ugyanakkor az embert mint lénytelen lényt (als ein Unwesen) a lényeggé, azért a valóság ellentmondása teljesen megfelel annak az ellentmondásos lényegnek, amelyet elvként ismertek meg. Az *ipar* meghasonlott valósága igazolja *magában meghasonlott* elvüket, s éppenséggel sem cáfolja meg. Hiszen elvük ennek a meghasonlottságnak az elve.”<sup>153</sup>

Ugyanakkor Marx megállapítja Hegelről, hogy a modern közgazdaságtan álláspontján van.<sup>154</sup> Miféle álláspont ez? James Millről szóló kivonatfűzeteiben Marx a következő meghatározást adja róla: „...Identikus tétel, hogy az

<sup>150</sup> Lenin, Filozófiai füzetek, i. h. 219.

<sup>151</sup> Vorwort zu Zur Kritik der politischen Ökonomie. Berlin 1947. 14. l.

<sup>152</sup> MEGA I 2, 381.

<sup>153</sup> MEGA I 3, 108/9.

<sup>154</sup> i. h. 157.

ember elidegenedik önmagától, s hogy ennek az elidegenedett embernek a társadalma: karikatúrája valóságos közösségének, igazi emberi életének (Gattungsleben), hogy tehát tevékenységét gyötrelmeknek, saját alkotását idegen hatalomnak érzi, hogy ő, teremtésének ura, e teremtés szolgájának tűnik fel. A közgazdaságtan mármost az ember közösségét, vagyis tevékeny emberi lényegét, a nem életévé, az igazi emberi létté való kiegészülését a *csere* és a *kereskedelem* formájában fogja fel... Látjuk: a közgazdaságtan a társas érintkezés *elidegenedett* formáját rögzíti meg a *lényeges* és *eredeti* s az emberi rendeltetésnek megfelelő formaként.”<sup>155</sup>

A klasszikus politikai gazdaságtan tehát ideológiai kifejezése az emberi elidegenedésnek a kapitalista társadalomban. Marx azonban nem áll meg ennél az általános megállapításnál. Elismerve Smith és Ricardo érdemeit, a politikai gazdaságtan ellentmondását akként konkretizálja, hogy klasszikusai számára a munka *minden*, hogy az összes gazdasági kategóriákat helyesen a munkára vezetik vissza, de egyúttal olyan világot mutatnak, amelyben a munka hordozója, a munkás, *semmi*.

Ebből az álláspontból, ebből a belátásból, a munka centrális jelentőségének és egyben semmiségének ellentmondásos egységéből, vizsgálja mármost Marx a kapitalista társadalmat. Grandiózus képet ad a kapitalizmus meghasonlottságáról és ellentmondásosságáról. Megmutatja, hogy a kapitalizmusban folyó munka hogyan idegeníti el a munkást magától a munkától, az embert a természettől, az emberi nemtől, az embert az embertől. Minthogy az ember nem igenelheti a munkát kapitalista feltételek mellett — mint kényszermunkát —, minthogy nem jól, hanem szerencsétlennek érzi magát benne, minthogy a munka „nem szükséglet kielégítése, hanem... csak eszköz a rajta kívüli szükségletek kielégítésére,”<sup>156</sup> azért „már csak állati funkcióban, evésében, ivásában, nemzésében, legfeljebb még lakásában, csinosításában stb... érzi magát szabadon cselekvőnek... emberi funkcióiban pedig (a munkában, amely magában az ember lényege, szemben az állattal — L. Gy.) állatnak. Az állati lesz az emberi, az emberi pedig az állati.”<sup>157</sup> Marx hozzáteszi: „Enni, inni és nemzeni stb. szintén igazi emberi funkciók ugyan. De az absztrakcióban, amely elválasztja őket az emberi tevékenységek egyéb körétől a végső és egyedüli végcélokká teszi, állatiak.”<sup>158</sup>

Ámde a munkának ez a viszonya önmagához, a munkásnak ez a viszonya a munkához és feltételeihez — anélkül, hogy a közgazdaságtan ezt tudatosan felismerte volna — nem megmerevedett állapotként jelenik meg, hanem mint olyasmi, amit maga a munkás állandóan reprodukál. „A munka nemcsak árukat termel, termeli önmagát és a munkást mint *áru*t, mégpedig abban az arányban, amelyben egyáltalán árukat termel... Minél jobban kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, amelyet magával szemben teremt, annál szegényebb lesz ő maga, belső világa, annál kevesebb az övé, mint sajátja. Ugyanígy van a vallásban. Minél többet helyez az ember istenbe, annál kevesebbet tart meg önmagában. A munkás az életét helyezi a tárgyba; de most már ez az élet nem az övé, hanem a tárgyé. Minél nagyobb tehát ez a tevékenység, annál tárgyitalanabb a munkás. Ami

<sup>155</sup> i. h. 536/37.

<sup>156</sup> i. h. 86.

<sup>157</sup> Uo.

<sup>158</sup> Uo.

munkájának terméke, az nem ő. Minél nagyobb tehát ez a termék, annál kevesebb ő maga.”<sup>159</sup> „Persze a munka csodaműveket termel a gazdagok számára, de kifosztatást termel a munkás számára. Palotákat termel, de a munkás számára barlangokat. Szépséget termel, de a munkás számára elkorcsosodást. Gépekké helyettesíti a munkát, de a munkások egy részét barbár munkára veti vissza, s a másik részt géppé teszi.”<sup>160</sup>

Innen eljut Marx ahhoz, hogy belásson a kapitalizmus kibékíthetetlen osztályellentétéinek lényegébe. „Ha a termék nem a munkásé, hanem idegen hatalom vele szemben, ez csak azáltal lehetséges, hogy *más emberé a munkáson kívül*. Ha tevékenysége gyötrelme neki, akkor szükségképp *élvezete* másvalakinek, életöröme másnak. Nem az istenek, nem a természet, csak maga az ember lehet ez az idegen hatalom az ember felett.”<sup>161</sup> A polgári társadalom osztályellentétét tehát mint az emberi önelidegenedés centrális formáját, ti. mint az emberek kiengesztelhetetlen ellenségeskedését egymás között, ugyancsak állandóan reprodukálja a kapitalista feltételek között végbemenő munka, éppúgy, mint az elidegenedett terméket, éppúgy, mint az elidegenedést magában a munkásban és együtt az elidegenedésnek e formáival. Ha a munkás „tehát úgy viszonylik munkájának termékéhez, tárgyiasult munkájához, mint egy *idegen*, ellenséges, hatalmas, tőle független tárgyhoz, akkor úgy viszonylik hozzá, hogy egy másik, tőle idegen, ellenséges hatalmas, tőle független ember e tárgy ura... Az elidegenedett munka által az ember... nemcsak a tárgyhoz és a termelés aktusához való viszonyát hozza létre mint idegen és vele szemben ellenséges embert; létrehozza viszonyát ehhez a másik emberhez is... A munkás viszonya a munkához létrehozza a kapitalista viszonyát a munkához.”<sup>162</sup>

Ezzel világos lesz a kapitalista társadalom lényege: „A *magántulajdon* tehát terméke, eredménye, szükségszerű következménye az *elidegenedett* munkának, a munkás külsőleges viszonyának a természethez és önmagához.”<sup>163</sup>

Épp ebben látja Marx a klasszikus politikai gazdaságtan nagyságát és jelentőségét: kidolgozta a kapitalizmus nagyfokú ellentmondásosságát mint törvényszerűséget. A klasszikus gazdaságtan határát Marx abban látja, hogy az elidegenedett munkának a törvényeit nem annak fogja fel, amik, tehát kategóriáit sem tudja sem történetileg, sem fogalmilag levezetni, egész egyszerűen adottaknak veszi őket. „A közgazdaságtan a magántulajdon tényéből indul ki. Nem magyarázza meg nekünk ezt aényt. A magántulajdon anyagi folyamatát, amelyen keresztül megy a valóságban, általános, elvont formulákba foglalja, s ezeket azután *törvények* számba veszi. Nem *fogja fel* ezeket a törvényeket, azaz nem mutatja ki, hogyan erednek a magántulajdon lényegéből. A közgazdaságtan nem ad felvilágosítást a munka és tőke, a tőke és föld megoszlásának alapjáról. Ha pl. meghatározza a munkabér viszonyát a tőke profitjához, a kapitalista érdekét tekinti végső alapnak; azaz feltételezi azt, amit ki kell fejtenie.”<sup>164</sup> Egészen világos: az, hogy nem képes túllátni a kapitalista látókörön; konkrétan: az a polgári ideológia számára fennálló szükségszerűség, hogy a kapitalizmust természettől adottak, törvényeit

<sup>159</sup> i. h. 82/83.

<sup>160</sup> i. h. 85.

<sup>161</sup> i. h. 90.

<sup>162</sup> i. h. 91.

<sup>163</sup> Uo.

<sup>164</sup> i. h. 81.

készen talált, empirikus ténylegességükben örök törvényeknek fogja fel, maga után vonja azt, hogy nem képes magát a kapitalizmust megmagyarázni. Ha pedig a közgazdaságtan költött ősállapotot vesz fel, akkor vele nem megy többre, mint a teológia a bűnbeeséssel.

Mindez megérteti, miért áll Hegel, mint Marx mondja, a modern közgazdaságtan álláspontján.<sup>166</sup> Hegel *Fenomenológiájának* és végeredményének — a negativitás dialektikájának mint a mozgató és teremtő elvnek — nagysága abban van, . . . hogy Hegel az ember önéletrehozását folyamatnak fogja fel, hogy tehát felfogja a *munka* lényegét, a tárgyi embert pedig az igazi, mert valóságos embert *saját munkája* eredményeként érti meg.<sup>167</sup>

Másfelől az elidegenedés, a külsővé-válás kategóriája a hegeli filozófiának, különösen „A szellem fenomenológiájának” középpontjában áll. Feuerbach átvette Hegeltől ezt a fogalmat, hogy vele — most materialista alapon — jellemezze a vallásos ember viszonyát az istenséghez : saját lényének fantasztikus visszatükrözéséhez, amelyet maga teremtett meg, de mint idegen, rajta uralkodó hatalmat imád. Ámde e kategória materialista megfordításában, a vallás elleni harcra való alkalmazásában, Feuerbachnál — antropológiai szempontjának metafizikai korlátainál fogva — veszendőbe ment a széles társadalmiság és történetiség, amely Hegelnél e kategóriának — ha idealisztikus eltorzultsággal is — sajátja volt. Marx mármost — előző írásaiiban azóta „A zsidó kérdéshez” és eddig legmagasabb színvonalon a klasszikus közgazdaságtan bírálatában — minőségileg új, mert első ízben tudományosan megfogalmazott történelmi-társadalmi értelmet adott az elidegenedés, külsővé-válás kategóriájának. Tette pedig ezt, mint láttuk, azáltal, hogy végrehajtotta a radikális szakítást Hegel idealizmusával és Feuerbach metafizikai korlátaival. Az így nyert álláspont magaslátáról, hozzá még új közgazdaságtani belátásai alapján, Marx újra nekilát most Hegel kritikai meghaladása feladatának — ugyanakkor megőrizve és továbbfejlesztve mindazt, ami „értékes” (Lenin) a filozófiájában — : mint „Fenomenológiájának” kritikáját, mint kritikáját az „elidegenedés” kategóriájának hegeli idealista formájában.

Marx „Ökonómiai — filozófiai kéziratok” c. műve tehát centrális meghaladását képviseli mind a hegeli idealizmusnak, mind azoknak a logikai hibáknak, amelyek a hegeli dialektika idealista jellegéből következnek. Marx gazdag érveléséből itt ismét csak egynéhány, különösen lényeges szempontot emelhetünk ki.

Marx, mint mondtuk, nagynak, jelentősnek ismeri el Hegelben azt, hogy a klasszikus közgazdaságtan magaslátán áll s az embert saját munkája eredményeként, tehát a munkát mint az ember önéletrehozásának folyamatát fogja fel. De, teszi hozzá Marx, Hegel a munkának csak pozitív oldalát látja, ám nincs semmi belátása a kapitalista társadalomban folyó munkának negatív oldalaiiba. Ez okból nála filozófiailag nincs szétválasztások és hamis egyesítések, idealista misztifikációk jönnek létre, s ez megmutatkozik már abban, hogy a „munka, amelyet Hegel egyedül ismer és elismer, . . . az *elvont szellemi*” munka.<sup>168</sup> Ezeknek a munka ilyen egyoldalú felfogásából származó misztifikációknak materialista kritikáját : a kapitalizmusban folyó munka valóságos dialektikájának felfedezése teszi lehetővé. Marx a klasszikus köz-

<sup>166</sup> i. h. 157.

<sup>167</sup> i. h. 156.

<sup>168</sup> i. h. 157.

gazdaságtannal való számvetése során jutott ehhez a felismeréshez. Innen kiindulva fel tudja fedni Hegel döntő hibáit, elvének alapjában való hamis voltát.

E hibák közül csak kettőre mutatunk rá. Hegel összetéveszti az ember-telen elidegenedést a kapitalizmusban a tárgyisággal általában s idealista módon emezt akarja megszüntetni amaz helyett. Ez a misztifikáció azáltal jön létre, hogy pl. a gazdaságot, államhatalmat stb. csak gondolat formájukban mint gondolati valókat, mint az emberi lényegtől elidegenedett hatalmakat fogja fel. „Az egész külsővé-válás-történet és a külsővé-válnak egész visszavétele” tehát úgy jelenik meg, „mint az elvont, azaz abszolút gondolkodásnak, a logikai spekulatív gondolkodásnak létrehozástörténete.”<sup>169</sup> Nem hogy az emberi lényeg embertelenül, önmagával ellentétben megtárgyasul, hanem hogy az emberi gondolkodástól különbözően és vele ellentétben megtárgyasul, ez az elidegenedésnek tételezett és megszüntetendő lényege.<sup>170</sup> Ez alapján hamis előfeltevés mellett Hegelnek, minthogy a *valóságos* elidegenedés az egész kapitalista társadalomban uralkodik, minthogy az ő filozófiája is ennek a társadalomnak kifejezése, a tárgyiságot általában, a tudattól függetlenül létező objektivitást kell a szellem, az öntudat külsővé-válásaként felfognia. „A fődolog az, hogy a tudat tárgya nem egyéb, mint az öntudat, vagyis hogy a tárgy csupán csak a tárgyasult öntudat, az öntudat mint tárgy... A tárgyiságot mint olyant olybá veszi, mint az embernek elidegenedett, az emberi lényeknek, az öntudatnak meg nem felelő viszonyát. Annak tehát, hogy az ember újra magáévá teszi az embernek idegenként, az elidegenedés meghatározása alatt létrehozott tárgyi lényegét, nemcsak az a jelentése, hogy az elidegenedett, hanem hogy a tárgyiságot megszünteti.”<sup>171</sup>

Hegelnek ezt a hamis azonosítását Marx materialista-dialektikus módon bírálhatja meg, azaz *egy* huzamban tárgyilag megcáfolhatja és ugyanakkor legmélyebb társadalmi okaiból és indítékaiából megmagyarázhatja, mert és miután közgazdaságtani elmékedéseiben, kiindulva a valóságos élet tényeiből, éles határvonalat húzott egyfelől a *munkában mint olyanban* végbemenő tárgyasulás és másfelől a *munka* sajátos, *kapitalista formájában* végbemenő emberi önelidegenedés között. Így tehát a kapitalista közgazdaságtan szocialista kritikája s vele a kapitalista elidegenedés megszüntetésének perspektívája teszi Marxnak lehetővé, hogy túlhaladjon a hamis, idealista kérdésfeltevésen és megoldáson az elidegenedés problémájának hegeli tárgyalásában. Más szóval: az új, proletár osztályálláspontra képesíti őt radikális materialista kritikájának végrehajtására az idealista dialektika legmagasabb rendű formájára vonatkozóan.

A tárgyiság hegeli misztifikációjával mint az öntudat külsővé válásával mármint Marx a tárgyiság materialista elméletét állítja szembe. A „tárgyi lényeg a valóságos, testi, a szilárd kerek földön álló, minden természeti erőt ki- és belélegző ember”. Ez a tárgyi lényeg „tárgyilag működik, s nem működne tárgyilag, ha a tárgyiság nem tartoznék lényegmeghatározásához. Csak azért teremt és tételez tárgyakat, mert tárgyak által van tételezve, mert miolta szerint természet. A tételezés aktusában tehát nem esik tiszta tevékenységéből a tárgy teremtésébe, hanem tárgyi terméke csak igazolja tárgyi tevékenységét,

<sup>169</sup> i. h. 154.

<sup>170</sup> i. h. 158.

<sup>171</sup> i. h. 157.

tevékenységét mint egy tárgyi lény tevékenységét... Tárgyinak, természetesnek, érzékinek lenni s éppúgy tárgyat, természetet és érzékit látni magán kívül, vagy magának tárgynak, természetnek, érzékinek lenni egy harmadik számára : azonos dolog... Nem-tárgyi lény — képtelenség.”<sup>172</sup>

Ha mármost Hegel, tagadva ezt hamis tárgyiségelmélete alapján, mindamellettt a munkát az ember, az emberi nem önéletre hozásának folyamataként fogja fel, akkor szükségképpen el kell jutnia a világtörténelem emberfeletti „hordozójának” misztifikációjához, de egyúttal ahhoz a képtelenséghez is, hogy ez csak látszólag teremti a történelmet. „Ennek a folyamatnak kell hogy hordozója, szubjektuma legyen ; ha a szubjektum csak eredményként létesül: ez az eredmény, a magát abszolút öntudatként tudó szubjektum, tehát Isten, az abszolút szellem, a magát tudó és működő eszme. A valóságos ember és a valóságos természet pusztán állítmányokká, e rejtett nem valóságos ember és e nem-valóságos természet szimbólumaivá lesznek. Szubjektum és állítmány tehát egy abszolút megfordítás viszonyában vannak egymással, misztikus szubjektum-objektum vagy az objektumon átnyúló szubjektivitás, az abszolút szubjektum mint folyamat, mint magától elidegenedő és az elidegenedésből magába visszatérő, de azt egyúttal magába visszavevő szubjektum és a szubjektum mint ez a folyamat ; a tiszta, szüntelen magában való keringés.”<sup>173</sup>

A világtörténelem tehát Hegelnél látszólagos s — Hegel által konstruált — hordozója nem csinálja, hiszen egyáltalán csak általa jön létre eredményként s csak abban a pillanatban válik tudatos lénnyé, amelyben lezárul, tehát nem történelem többé. Valamivel később, érettebb fogalmazásban, a „Szent Család”-ban ezt így fejezi ki Marx: „Hegel kettős felemáság hibájába esik : az egyik az, hogy a filozófiát az abszolút szellem létezésének nyilvánítja, s ugyanakkor tiltakozik az ellen, hogy a valóságos filozófiai egyént nyilvánítja az abszolút szellemnek ; a másik az, hogy szerinte az abszolút szellem mint abszolút szellem csak színleg teremti a történelmet. Minthogy ugyanis az abszolút szellem csak *post festum* ébred tudatra a filozófusban mint teremtő világszellem, azért történelemfabrikációja csak a filozófus tudatában, vélekedésében és képzetében, csak a spekulatív képzeletben létezik.”<sup>174</sup>

Ezzel a hegeli misztifikációval és a belőle folyó képtelenségekkel Marx már az „Ökonómiai—filozófiai kéziratok”-ban a dialektikus és történelmi materializmus történelemfelfogását helyezi szembe — persze előbb csak körvonalakban. Ezzel egyidejűleg véglegesen meghaladja Feuerbach korlátait is. Közvetlenül kapcsolódik a hegeli idealista tárgyiségelméletéről szóló kritikájához és kifejti: az ember természetes lény, de nemcsak az, hanem „emberi természetes lény ; azaz önmagáért létező lény, ezért az emberi lény (Gattungswesen), s mint ilyen mind létében, mind tudásában igazolnia kell magát és tevékenykednie kell. Tehát sem az emberi érzék, ahogyan közvetlenül, tárgyilag van, nem emberi érzékiség, emberi tárgyiség. Sem a természet — objektív értelemben —, sem a természet szubjektív értelemben (azaz magának az embernek természete — L. Gy.) nem létezik közvetlenül az emberi lényeknek megfelelően. S ahogyan minden természetes dolognak *keletkeznie* kell, úgy az embernek is megvan a

<sup>172</sup> i. h. 160/61.

<sup>173</sup> i. h. 167/68.

<sup>174</sup> i. h. 258.

keletkezési aktusa, a *történelem*, amely azonban számára tudatos s ezért mint keletkezési aktus tudatosan megszűnő keletkezési aktus. A történelem az ember igazi természetrajza.<sup>175</sup> A Kéziratok egy másik helyén Marx konkretizálja ezt a gondolatot, mélyen szántóan elemezve az összefüggést és a minőségi különbséget állat és ember, természeti fejlődés és emberi-társadalmi fejlődés között stb.<sup>176</sup> Mindezzel előkészíti a történelmi materializmusnak azt az érettebb, klasszikus kidolgozását, amelyet valamivel később a „Német ideológia”-ban és az „A filozófia nyomorá”-ban adott.

Hegelnek második, Marx által bírált hibája, amelyet itt megemlí-tünk, abban van, hogy Hegel a negáció negációjában megszüntetni véli az elidegenedést, pedig valójában igazolja azt. Ebben Hegel hamis poziti-vizmusa, csak látszólagos kriticizmusa jut kifejezésre, nevezetesen az a konstrukció, hogy az ember „*a másletében mint olyanban állítólag magánál van*”.<sup>177</sup>

Már Feuerbach kimutatta ezt Hegel vallásfilozófiáján, mint „a vallás vagy teológia tételezését, negálását és újrahelyreállítását”.<sup>178</sup> Azonban ezt, mondja Marx, általánosabban kell felfogni: Hegelnél szerinte „az ész magánál van az ésszerűtlenségben mint ésszerűtlenség.”<sup>179</sup> S ebben az összefüggésben mármost Marx újra elutasítja az — állítólag ezoterikusan forradalmi — Hegel pusztá alkalmazkodására vonatkozó felfogást, persze ezúttal a belátás-nak sokkal magasabb fokán, mint az 1843 tavaszáról való Kéziratokban vagy éppenséggel a disszertációban. „Az ember, aki felismerte, hogy a jogban, politikában stb. külsővé-lett életet él, ebben a külsővé-lett életben mint olyanban (Hegel szerint — L. Gy.) igazi emberi életét éli. Az önigenlés, ön-igazolás tehát *ellentmondásban* önmagával, mind a tudással, mind a tárgy igaz lényegével, az igazi tudás és élet. Ezért arról, hogy Hegel alkalmazkodott volna a valláshoz, államhoz stb., nem lehet többé szó, minthogy ez a hazugság az általa kifejtett haladásnak hazújsága.”<sup>180</sup> A hegeli filozófia tehát mint olyan, lényegénél, elvénél fogva, a magától-való elidegenedés egy része, s — mint polgári ideológia — az elidegenedésnek igazolását és megrögzítését jelenti. Ennélfogva nem lehet az ember emancipációjának, önelidegenedése meghaladásának filozófiája.

Különös kortörténeti-időszerű jelentősége van annak, hogy Marx ezt épp „A szellem fenomenológiája” kapcsán mutatja ki, amely nem — mint a jog- és államfilozófia — Hegel konzervatív-monarchista kései korának műve. A hegeli filozófia szubjektíválása, amellyel ebben az időben az ifjúhegelia-nusok, nevezetesen Bruno Bauer és Stirner, megpróbálkoznak, főleg a „Feno-menológiára” támaszkodik, s idealista módszertanának olyan misztifikálását hajtja végre, amely messze túlmegy Hegelen. A felbomló hegeli iskola e forra-dalmiságot színlelő balszárnyának filozófiai megsemmisítése fontos előfeltétele nemcsak a dialektikus materializmus elméleti kidolgozásának, hanem a készülő aktuális németországi forradalom politikai ideológiájának megerős-ödése és megszilárdulása szempontjából is. Így tartalmazza az „Ökonómiai—filozófiai kéziratok” már a hadüzenetet a „kritika formájában elhunyt új-

<sup>175</sup> i. h. 162.

<sup>176</sup> Vö. i. h. 87, kk.

<sup>177</sup> i. h. 164.

<sup>178</sup> Vö. „Előzetes tézisek”, különösen i. h. 185 kk.

<sup>179</sup> MEGA I 3, 164.

<sup>180</sup> Uo.

hegelianus idealizmusnak”.<sup>181</sup> tehát bejelentését annak a leszámolásnak, amely azután bekövetkezett a „Szent Család”-ban.

Ámde Marx nagyon távol van attól, hogy Hegelt azonosítsa epigonjaival. Az ifjúhegelianusoknak azt veti szemükre, hogy „valamennyi dogmatikus ellentétet... feloldották *egyben*: saját bölcsességük és a világ ostobasága dogmatikus ellentétében”, hogy „saját jelességüket minden nap és minden órában bebizonyították a tömeg szellemtelenségén”, emellett azonban még a sejtelmét sem fejezték ki annak, hogy „anyjokkal, a hegeli dialektikával is kritikailag számot kell vetniök”.<sup>182</sup> A Bauer-féle „öntudat-elmélet” így mint a hegeli filozófia elfajulása jelenik meg, mint egyetlen elpártolás Hegel nagyságától, persze nem véletlenül az idealizmusához való kritikátlan ragaszkodás formájában.

Marx éppen azért tudja méltatni Hegel nagyságát, éppen azért tudja termékennyé tenni vívmányait, mert a legradikálisabban szakít a hegeli idealizmussal — messze túlmenően Feuerbachon, ennek idealista csökevényeit is még meghaladva. Épp az, hogy kíméletlenül bírálja a dialektika idealista eltorzulásait, teszi láthatóvá azt, ami nagy Hegelben: azt, hogy sejtés-szerűen felismerte és kidolgozta funkcióját és jelentőségét a munkának mint az ember önéleltrehozásának az elidegenedésen belül.

S itt rejlik a mély rokonság Hegel és a klasszikus közgazdaság között. Itt fejtegetéseik kölcsönösen megvilágítják egymást, úgyhogy itt kell megindulnia a hibák, az osztályjellegű elfogultságok legyőzésének a történelmi materializmus két nagy előfutár-irányzatában. Mind a kettőnek materialista-dialektikus meghaladása álláspontjáról Marx azt mondhatja most, hogy „az ipar története és az iparnak létrejött tárgyi létezése az emberi lényegerők nyitott könyve, az érzékileg előttünk fekvő emberi pszichológia”. Ezt a történelmet „eddigelé nem az ember lényegével való összefüggésében, hanem mindig csak külsőséges hasznossági vonatkozásban fogták fel... mert — az elidegenedésen belül mozogva — csupán az ember általános létezését, a vallást vagy a történelmet elvont-általános lényegében mint politikát, művészetet, irodalmat stb., mint az emberi lényegerők valóságát és mint az emberi nem aktusait tudták felfogni. A közönséges, anyagi iparban... az érzéki, idegen, hasznos tárgyak formájában, az elidegenedés formájában az ember tárgyasított lényegerői vannak előttünk. Az olyan pszichológia, amelynek számára ez a könyv, tehát a történelemnek épp az érzékileg legjelentősebb, legmegközelíthetőbb része be van zárva, nem válhatik valóban tartalmas és reális tudománnyá.”<sup>183</sup>

Ebből a szempontból fejt ki Marx azt a felismerést, hogy egyrészt a történelem a természetfejlődés egy része, másrészt a világtörténelem az ember létrehozása az emberi munka által. S hozzáfűzi: „Mivel pedig a szocialista ember számára az egész úgynevezett világtörténelem nem más, mint az ember létrehozása az emberi munka által, mint a természetnek az ember számára történő változtatása, azért tehát szemléletes, ellenállhatatlan bizonyítékkal rendelkezik az önmaga által való születésére, létrejövetelének folyamatára vonatkozóan. Azáltal, hogy gyakorlativá, érzékivé, szemlélhetővé vált az ember és a természet lényegessége, az ember az ember számára mint a természet

<sup>181</sup> i. h. 151.

<sup>182</sup> Uo.

<sup>183</sup> i. h. 121/22.

létezése, s a természet az ember számára mint az ember létezése : gyakorlatilag lehetetlenné vált a kérdés egy idegen lény után, a természet és az emberek felett álló lény után — olyan kérdés, amely magában foglalja azt a vallomást, hogy a természet és az ember lényegtelen. Az ateizmusnak mint lényegtelen-ség tagadásának nincs többé értelme, mert az ateizmus isten negációja s e negáció által tételezi az ember létezését... A kommunizmus... azért a valóságos, a legközelebbi történelmi fejlődés szempontjából szükségszerű mozzanata az ember emancipációjának és újranyerésének.”<sup>184</sup>

Innen nézve az elidegenedés legyőzése új, materialista távlatot kap. Az elidegenedés hegeli megszüntetésében látszatról, gondolati megszüntetésről van szó. Ez „a gondolt lényeg megszüntetése, tehát a gondolt magántulajdon megszűnik a morál *gondolataiban*”.<sup>185</sup> Marxnál ellenben, aki túl van Hegel idealizmusán, nem látszólagos, nem pusztán gondolati, hanem *valóságos* megszüntetésről van szó. „A magántulajdon *gondolatának* megszüntetéséhez teljesen elegendő a *gondolt* kommunizmus. A valóságos magántulajdon megszüntetéséhez valóságos kommunista akció szükséges.”<sup>186</sup> A magántulajdonnak ez a reális megszüntetése csak a valóságos gazdasági élet területén történhetik meg; mert minden más, pusztán gondolati elidegenedés, akár vallási, filozófiai stb., csak az emberi belső *tudatának területén* megy végbe, de a gazdasági elidegenedés a valóságos életé.<sup>187</sup>

Ezzel Marx teljes tömörséggel megformulázta az anyagi lét elsőbbségét a tudattal, a gazdasági-társadalmi lét elsőbbségét a társadalmi tudattal szemben. Az itt hirdetett materializmus azonban, ellentétben Feuerbachéval, történelmi és dialektikus. Visszatükrözi a valóságos, gazdasági hajtóerők dialektikáját az emberiség fejlődésében s ezen az alapon a valóságos kommunista akciónak, a proletariátus forradalmának dialektikáit. A munkás azzal, hogy a kapitalista feltételek mellett folytatott munkában létrehozza önelidegenedését, létrehozza — mint a társadalomnak azt a részét, amely a legelviselhetetlenebbül szenved az elidegenedés miatt — önmagát is mint azt a növekvő, erősödő forradalmi erőt, amely kénytelen lesz az egész társadalmat megszabadítani az elidegenedéstől.

Publicisztikailag Marx forradalmi szempontjainak ez az „Ökonómiai—filozófiai kéziratok”-ban kivívott konkrétsága ebben az időszakban csak néhány rövidebb tanulmányban nyilatkozik meg, amelyet a párizsi „Vorwärts”-ben tett közzé. Különösen fontos közöttük leszámolása előbbi harcostársával, Rugéval, akivel közösen szerkesztette még a „Német—francia Évkönyvek”-et, aki azonban reménytelenül megállt a polgári, liberális állásponton. Marx ezekben az 1844-ből származó tanulmányokban<sup>188</sup> mély elemzését adja a sziléziai takácsfelkelésnek,<sup>189</sup> jellemzi Weitling első fellépését mint a tudatra ébredő német proletariátus impozáns megnyilatkozását.<sup>190</sup> S míg Ruge abban a leírásban, amelyet a takácsfelkelésről és a porosz kormányának a német proletariátus ez első hatalmas megmozdulásával szemben tanúsított maga-

<sup>184</sup> i. h. 125.

<sup>185</sup> i. h. 166.

<sup>186</sup> i. h. 134.

<sup>187</sup> i. h. 115.

<sup>188</sup> Kritikai szelvények „Poroszország királya és a szociális reform” c. cikkhez. i. h. 5 kk.

<sup>189</sup> Uo.

<sup>190</sup> i. h. 18.

tartásáról adott, liberálisan elmosódott elgondolását hirdeti „egy politikai lelkű szociális forradalomról”, addig Marx tömör és pontos meghatározásokat ad mind a forradalomról általában, mind különösen az előkészítendő német forradalom jellegéről. „Minden forradalom”, mondja Marx, „felbomlasztja a régi társadalmat, — ennyiben szociális. Minden forradalom ledönti a régi hatalmat: ennyiben politikai.”<sup>191</sup> Emellett a szociális forradalom ha csupán egyetlen gyárvidéken folyik is le, az egésznek, az emberiségnek álláspontján van, „mert az ember tiltakozása az embertelenné tett élet ellen”,<sup>192</sup> míg egy „politikai lelkű forradalom”, mint Ruge követeli, „e lélek korlátolt és meghasonlott természetének megfelelően, uralkodó kört” szervez „a társadalomban a társadalom rovására.”<sup>193</sup> Ezzel Marx a politikai és emberi forradalomnak a „Német — francia Évkönyvek”-ben kivívott megkülönböztetését újra konkrétizálja azon az új alapon, amelyre közgazdaságtani-filozófiai vívmányai a francia forradalom tanulmányozása és a proletárforradalmi mozgalom jelentőségébe való mély behatolása révén tett szert.

Marx mármost eljut ehhez a következtetéshez: „Egy politikai lelkű, szociális forradalom vagy képtelen összetétel, ha a ‚porosz’ (Ruge — L. Gy.), ‚szociális’ forradalmon nem-politikai jellegű forradalmat ért s mindamellet a szociális forradalomnak szociális lélek helyett politikai lelket kölcsönöz. Vagy pedig ‚politikai lelkű szociális forradalom’, nem egyéb, mint körülírása annak, amit egyébként *politikai forradalomnak* vagy *egyszerűen forradalomnak* neveztek.” De amilyen körülíró vagy értelmetlen a Ruge-féle koncepció, „éppolyan ésszerű egy *szociális lelkű politikai forradalom*. A *forradalom* általában — a fennálló hatalom *ledöntése* és a régi viszonyok *felbomlasztása* — *politikai* aktus. *Forradalom* nélkül azonban a *szocializmus* meg nem valósulhat. Szüksége van erre a *politikai* aktusra, amennyiben *pusztításra* és *felbomlasztásra* van szüksége. Ám ahol *szervező tevékenysége* kezdődik, ahol *öncélja, lelke*, ott a szocializmus ledobja *politikai* leplét.”<sup>194</sup>

Egészen világosan mutatkozik itt már a „Kommunista kiáltvány” távlata, olyan polgári-demokratikus forradalom távlata, amely átnő a proletár-szocialista forradalomba.<sup>195</sup> A hegeli dialektika végleges meghaladásával és materialista megszüntetésével Marx egyúttal megtalálta a szilárd álláspontot mint proletár-szocialista forradalmár. S ettől fogva megkezdte Engelsszel együtt, s állandóan tevékenyen részt véve a nemzetközi proletár osztályharcban, a dialektikus és történelmi materializmus s a marxista politikai gazdaságtan felépítését.

<sup>191</sup> i. h. 22.

<sup>192</sup> i. h. 21/22.

<sup>193</sup> Uo.

<sup>194</sup> i. h. 22/23.

<sup>195</sup> Vö. különösen „Kommunista kiáltvány” i. h.

## Szabó Dezső világnézete

KATONA KATALIN

....  
A faj, a faj szavát  
gyúrte össze a szád.  
S nem tudtad, hogy a fajt  
megosztja a világ.

Hogy tuskó kezű munka  
s nyúlt ujjú élvezet  
igazít utunkra.  
Tiéd hová vezet? ...

....  
(József Attila)

Az ellenforradalmi korszak irodalmának, de különösen szellemi irányharcainak ábrázolása hiányos lenne Szabó Dezső életműve nélkül. A kurzus ellen vakmerően lázadó agitátor szuggesztív egyénisége és világszemlélete szervesen hozzátartozott a letűnt 25 év sajátos nemzeti arculatához. Az útke-reső ifjúság tekintélyes része hosszabb vagy rövidebb ideig szellemi bűvköré-nek hatása alatt élt, látott és gondolkodott. „Szabó Dezső hatása, ha a hatást lélekszámmal mérjük, nagyobb volt, mint Adyé . . .”<sup>1</sup> „Szinte megdöbbentő volt a hatása. Mint világosság forrása világított elem . . . — írja róla Kassák Lajos — bátor fiatal hang volt ez . . . a magyar pusztaságban.”<sup>2</sup> „Útkereső fiatalságom első nagy forradalma . . .”<sup>3</sup> — emlékezik meg róla Darvas József. S még folytathatnók a sort a reprezentatív magyar értelmiség vallomásairól, Szabó Dezső egyéniségéhez és világszemléletéhez való bensőséges viszonyáról.

Mi volt a titka Szabó Dezső átütő hatásának? Az, hogy Szabó Dezső életműve túlmutat szépírói munkásságán. Egy sajátos világszemléletet akar győzelemre vinni, melynek az irodalom csak csatateré. Világnézete a sajátos magyar imperializmus szülöttje; viselője a magyar nemzeti fejlődés minden tragikus anyajegyének. Hangot ad a magyar történelem negyvennyolc óta nyitva hagyott kérdéseinek, melyek megoldatlanságukban, kompromisszumos toldozgatásaival kísértik a társadalmi fejlődést. A nemzeti függetlenség kér-dése az agrárkérdés. A kapitalizmus „deformált” fejlődése az imperializmus korában új aktualitással, új formában teszi fel a kérdést: hová vezet a magyar nemzeti fejlődés útja. Erre keresi és adja meg a választ Szabó Dezső.

<sup>1</sup> Német László: A minőség forradalma V. k. 210. o.

<sup>2</sup> Századunk: 1930. évf. 151. o.

<sup>3</sup> Darvas József: Város az ingoványon 184. o.

## Szabó Dezső világnézetének alapvetése

Egy író életművéről, egész életének terméséről nem lehet ítéletet mondani egy-két műve alapján, még akkor sem, ha ez az életmű általános vonásaiban egységes, következetes világszemléletet tükröz. Éppen ezért értékelésünk alapja Szabó Dezső egész életműve.

Szabó Dezső világnézete általános tendenciáiban egységes és határozott volt. Írói működése alatt azonban viharos társadalmi változások érlelődését és összecsapásait élte át. Írói szárnypróbálgatása az első világháborút előkészítő és a háborús időkre esik. Átéli a Tanácsköztársaság győzelmét és bukását, az 1929—33-as gazdasági válságot és megéli a második világháborút. Írói működését végigkísérik az első proletár állam győzelmének növekvő sikerei.

Szabó Dezső első írói állomásának határköve: az Elsodort falu. Az ezt megelőző szárnypróbálgatások mintegy előkészítői az Elsodort falu problémafelvetésének. E művében bontakozik ki a sajátos szabódezsői világnézet. A világháborút előkészítő 1910-es évek írói termésében Szabó Dezső világszemléletének csak általános körvonalai alakulnak ki. A magyar nemzeti élet ellentéteinek viharos összecsapásai: a háború és a háború utáni idők kielezett eseményei teszik konkréttá és sajátosan magyarrá a szabódezsői világképet. Hová vezet a magyarság útja? E kérdés kíséri Szabó Dezső életművét. A feltett kérdés tragikus válasza az Elsodort falu-ban bontja ki szárnyát és a forradalom és az ellenforradalom vérzivatarából kél szárnyra.

Szabó Dezső Elsodort falu előtti írói termésében már élnek azok a világnézeti elemek, melyek a kielezett történelmi helyzetben: a forradalomban határozott és konkrét válasszá sűrűsödnek össze. A háborút előkészítő évek társadalmi ellentéteinek érlelődése tükröződik sajátos formában Szabó Dezső első írói szárnypróbálgatásaiban. Az az írói állásfoglalás, melynek alapján Szabó Dezső a társadalmi ellentéteket ábrázolja, már terhes a későbbi kifejlődés irányával. E világnézeti elemek belső, öntörvényű kibontakozása: a szabódezsői mítosz. Szabó Dezső világnézetének viszonylag önálló belső eszmei fejlődése nem szakadt el attól a társadalmi talajtól, melynek szülöttje. Éppen ellenkezőleg, a szabódezsői mítosz azért bontakozhatott ki, mert eszmei előzményei híven tükrözték azt a társadalmi helyzetet, mely fejlődési irányában feltételezi a mítosz uralmát.

A Napló és elbeszélések c. — tehetségéről tanúvallomást tevő — kötete figyelemre méltó abból a szempontból is, hogy megismerjük Szabó Dezső világnézetének alapvetését, azokat a világnézeti elemeket, melyek előkészítik az Elsodort falu-ban már megszülető mítoszt. Igen érdekes ebből a szempontból Don Kisott á c. elbeszélése. Az 1910-es évek társadalmi ellentéteit veszi boncké alá és maró gúnnyal illeti a társadalmi visszasságokat. Igen jellemző azonban, hogy az egész elbeszélés összefüggésében mégsem a kapitalizmus válik neveltségessé, hanem a hibákat észrevező és az azok ellen harcoló ember. Don Kisottá válik a társadalmi bajok ellen küzdő ember, de nem a cervantesi értelemben, hanem, ahogyan a hanyatló burzsoázia értelmezi Don Kisottot, vagyis tragikusan neveltségessé. Azzal, hogy kivételesnek és nem tipikusnak ábrázolja a társadalmi bajok ellen lázadót, olyan kivételes egyénnek, aki kirí a közönségből — idegen az átlag embertől —, mert szélmalom harcot vív. Ezzel a leleplezés minden ereje a harc értelmetlenségének ábrázolására összpontosul. Az elbeszélés hőisének, Don Kisottnak sorsa neveltségessé, mert

szélmalom harcot vív és tragikus azért, mert e harc által kirí a közösségből, nem tud a közösséghez hasonlulni.

Ugyancsak ez időben íródott másik elbeszélése, a „Fül” kiindulópontja és kérdésfeltevése: a népek tragikus, értelmetlen sorsa a háborúban. Érdemes végigkövetnünk az elbeszélés menetét, hogy lássuk, a helyes kiindulópont milyen végkövetkeztetésekbe csap át.

A két „ellenséges” nép két fia Ivan Ivanovics Csicsikov és Nagy János egyedi tulajdonságainak ábrázolásában és sorsában is a közöst, a hasonlót domborítja ki. Külső megjelenésük hasonlatossága következtében „összetéveszthetné a kettőt”. Ivan Ivanovics és Nagy János ugyanazokkal a szavakkal búcsúzik a családjától, s egyformán nem értik, miért kell nekik háborúzni. Ivan Ivanovics megy, „mert azt üzenté a cár”. Nagy János, „mert Ferenc Jóska azt izente”. Mindketten bírják mindkét nyelvet, mert mindkettőjüket kikergette a nyomorúság. Nagy Jánost az orosz síkságra, Ivan Ivanovicsot az Alföld szélére. Mindketten azt ígérik, hogy a háborúból hazatérve egy-egy ellenséges fület hoznak családjuknak a háborúból emlékkbe. Négy nap óta folyik a csata. Ivan Ivanovics és Nagy János ott vannak egymással szemben „És mindenik babonás, lázas hittel hiszi, hogy ha kilóheti horizontjából azt az egyetlen egy fejet, béke, pihenés, meleg étel fog következni. Pedig még nagyon sok Ivan Ivanovics és Nagy János hever ottan. És milyen fájdalmasan hasonlítanak egymáshoz.”<sup>4</sup>

A csata során levágják egymás fülét. Megsebesülve egy kórházban, két egymás mellett levő ágyban fekszenek. Egy éjjel összecserélik egymás ágyát. Nagy János meghal Ivan Ivanovics neve alatt. Ivan Ivanovics pedig mint Nagy János hazatér a magyar faluba.

„Azután a szomszédok körülvették s ezer kérdést rügyeztek feléje . . . Nó Jancsi, milyen monétát kaptál a felséges királytól, hogy megvédted a hazát?”

Ivan Ivanovics-Nagy Jánosnak a nyakában lógott még keshedt zsákja... Megmarkolta a zsákot, kinyitotta s szegény Ivan Ivanovics, szegény Nagy János, szegény-nép-János ujjongva, hadonászva mutatta fel saját fülét.

„Nézzétek, a felséges király bebalzsamoztatta ezt a fület, melyet egy eleven muszkáról vágtam le a csatában, hogy örök tanulsága legyen gyermekeimnek!”<sup>5</sup>

Megkapó a két „ellenséges” nép két fia közös sorsának ábrázolása. Ábrázolásán keresztül élménnyé válik a népek közös sorsa. Ha ezt az elbeszélést kiragadnók a kötet többi elbeszélésének összefüggéséből, úgy ma is minden békeharcos elfogadhatná. Annak ellenére, hogy Szabó Dezső a helyes kiindulást. Ugyanis a helyes kiindulópont következetes kifejtésének alapján a végső sorokból a háború értelmetlenségének kellene kicsendülnie. Ezzel szemben Szabó Dezső végső konzekvenciája: a nép, „az örök gyermek” értelmetlensége. Ez az álláspont az októberi forradalom előtt még bizonyos mértékig érthető. Az eleven kapcsolat a társadalmi élet jelenségeivel azonban már az éber figyelőnek jelezte, hogy a népnek megvan az az ereje, mellyel véget tud vetni a háborúnak, s mellyel saját kezébe tudja venni a történelem formálását.

<sup>4</sup> Uo. 278—9. o.

<sup>5</sup> Uo. 287. o.

Azonban ebben az összefüggésben a helyes kiindulást csak mint lehetőséget értékelhetjük, csak mint egy potenciális perspektíváját említjük Szabó Dezső továbblépésének. Ebben az elbeszélésben a többi elbeszéléssel való összefüggésben nem tarthatjuk lényegtelennek a nép tehetetlenségének, erőtlenségének ábrázolását. Az író a nép erejét csak mint testi erőt ábrázolja. A nép az ő szemében „földtépő”, „véradó”, „zúgolódó, káromkodó, magától fizető nagy örök gyermek.”

A tehetetlenség és a megváltozhatatlanság érzetét fokozza a kötet másik elbeszélése hősének a „Bujdosó királyfi”-nak sorsa. A Bujdosó királyfi lelke rokon Don Kisottal. Mindketten látják a társadalmi bajokat, mindketten kirínak ezért a közösségből. A Bujdosó királyfi idegenségét még az író testi méreteinek kirívó nagyságával is kieleji. A Bujdosó királyfi azonban már eltitkolja, hogy többet lát, mint a többi, hogy látja a bajokat, mert nem akar idegen lenni. Érdekes összefüggésben ábrázolja ezt Szabó Dezső. Hőse kigúnyolja a kapitalisták bálványát, a pénzt, azonban befelé mosolyogva a bálványon mégis „letette a kalapját, letérdelt és pénzt tett a perselybe.”<sup>6</sup> Vagyis úgy viselkedett, mint a „többiek”, de a többiek szimata csálhatatlan, megérzik *ki az, aki* a társadalmi bajok fölött csak töpreng is. Annak ellenére, hogy „... ez éppen úgy tesz, mint mi! Azután napról napra várták, hogy támadjon, de ő mindig vidámabb és alázatosabb lett. Erre kitiltották a faluból.”<sup>7</sup>

Az a többlet, mely az író szerint fölemeli hőstét a többi ember fölé, hogy többet lát, elveszi életének értelmét. A Bujdosó királyfi elmegy a háborúba meghalni. Halála előtt víziójában kitisztul előtte az élet értelme, ami nem egyéb mint: a(halál „... mikor a férfi új csírára csókolja a nőt, nekem (a halálnak — K. K.) jegyzi a jövő életet”)<sup>8</sup>

Már e három elbeszélésben érdekes összefüggésben jelentkeznek Szabó Dezső világnézetének általános vonásai és a kapitalizmus látszólagos „túlhaladásának”: a mítosznak gondolati előkészítése. Szabó Dezső szenvedélyes erővel és szellemesen találó iróniával bírálja a társadalom felszínén megjelenő kirívó visszasságokat. Bírálata élességének fokozódásával azonban — s ez döntő mozzanat — egyenes arányban nő az emberiség tragikus sorsának előtérbe állítása. Miről van itt szó? Az 1910-es években a társadalmi ellentétek kieleződése és összezsapása, mely az első világháborúban csúcsosodott ki, a földrengés erejével rázta fel minden társadalmi osztály létalapját. Az általános létbizonytalanság, mely nemcsak a dolgozó osztályokat, de még az uralkodó osztályt is érinti, felveti a társadalmi haladás perspektívájának kérdését. A perspektíva minden osztály számára létkérdés. Mármost a társadalmi haladás szempontjából alapvető kérdés a társadalmi valóság megismerése s ennek alapján az emberi cselekedetek társadalmi aktivizálása. Szabó Dezső sajátos problémaérzéssel ábrázolja a társadalmi élet felszínén megjelenő ellentéteket. Leleplezi ezeknek az ellentéteknek értelmetlen embertelenségét — s ha látszatra paradox —, de a leleplezéssel egyben világnézetileg szentesíti azokat. Triviális hasonlattal élve leadja a tejet s azután fejrúgja a sajtárt. Szembefordul a nyilvánvaló társadalmi visszasságokkal, kimunkálja az ez ellen való lázadás érzetét, de ezt az érzést egyúttal le is

<sup>6</sup> Uo. 157. o.

<sup>7</sup> Uo. 157. o.

<sup>8</sup> Uo. 170. o.

vezeti a társadalmi aktivitás területéről. Szabó Dezső műveiben a társadalmi aktivitás értelmetlenné válik. Egyrészt a társadalmi megismerés útjának lezárásával, melyben a felfokozott tehetetlenség elveszi az élet értelmét, illetve az életnek egy szubjektív célját, a halált állítja szembe. Másrészt értelmetlenné válik minden társadalmi aktivitás, mert az ember tragikus élethelyzete nem társadalmi, hanem *természeti* pozíció.

Az embernek természeti helyzetéből fakadó tragikumát fejti ki „Damaszkusz felé” c. elbeszélésében. „És kétségtelen — írja —, hogy maga az ember szó tartalma egész körében patológikus fogalom s egy univerzális idegbetegséget jelent. Az emberreifejlődés az ős életanyagának betegségét, megzavarodását jelenti. Mihelyt az élet tudja magát: beteg élet és öngyilkossági folyamat. Az emberiség az egyetemes élet paralízis progresszívája . . .

Mármot a tragikum lényege: egyszerű magára ismerés. Tragikus hős pedig az, akinek az a végzete, hogy az embereket magukra ismerteti.”<sup>9</sup>

Így már világos az összefüggés: a megismerés egyenlő az önmegismeréssel. Az önmegismerés pedig egyenlő a tragikummal. Úgyes logikával: elismeri a társadalmi valóság felszínén megjelenő ellentéteket, azonban tagadja magát a társadalmi létet, azzal, hogy az ellentéteknek forrását az emberiség természeti tulajdonságává varázsolja.

A „Damaszkusz felé” c. elbeszélés még igen tanulságos világnézeti összefüggéseket tár fel. Levonja a konzekvenciákat a „tragikus hős” számára. Az elbeszélés hőse, Titán, a „tragikus hős”, megérkezik a „boldog” faluba, ahol mindenki mosolyog, s ahol „lehetőleg jó, lehetőleg tökéletlen, ártatlanul gonosz emberek” élnek, s az emberek mind egyformák, egyformán élnek és cselekednek. Titán látja a csöndes derű mögött a falu képmutató, erkölcstelen életét, de rádöbben, hogy nem lehet másképpen élni, mert: „Hasonlítani: ez a legmélyebb törvény, a legerősebb erő, a gyökérkötelesség . . .”<sup>10</sup> „ . . . ez a törvény. Az erősebb üti a gyöngét. Meg kell nyugodni, meg kell nyugodni mindenben.”<sup>11</sup>

Titán ebből levonja a maga számára a konzekvenciákat. Levedli a „tragikus hőst”, nyárspolgárrá válik, családot alapít és boldog képmutatással él, mert rájött a fellebbezhetetlen igazságra.

A társadalmi valóság megismerésének tagadása nemcsak a valóságos társadalmi haladás perspektívájának lezárását jelenti, azon túlmenően előkészíti a kapitalizmus látszólagos „túlhaladásának” ideológiáját. A társadalmi valóság megismerésének tagadása és ennek következtében a társadalmi cselekedetek értelmetlensége szükségszerűen pesszimista magatartást hoz létre. A pesszimizmus *mint társadalmi* tömegpszichológiai jelenség a leghatásosabban trágyázza meg a talajt a mítosz befogadásához.

A pesszimizmuson túlmenően a mítosz előkészítése az értelem és az ész degradálása. Az emberiség legfelelőbb humán tartalma az eszmélés, az öntudatra ébredés. S a Szabó Dezső által konstruált összefüggésben az öntudatra ébredés, vagyis az értelem: „az ős életanyag betegsége,” közérthetően kifejezve: az emberiség tragédiája, hogy gondolkodik.

A szabódezsői világnézetben az emberi cselekedetek meghatározottságában nem a gondolkodás tartalmának, hanem az ösztönöknek van primátusa.

<sup>9</sup> Uo. 179–180.

<sup>10</sup> Uo. 188. o.

<sup>11</sup> Uo. 192. o.

Az ösztönök végzetes meghatározó szerepét ábrázolja Deák Péter szegényparaszt cselekedetén és élethelyzetén keresztül a „Passio” c. elbeszélésben. Deák a háborúból hazajöve ok nélkül leszúrja a feleségét. Ezután „Péter megállott. Érezte, hogy ez a mozdulat régen ott messze kezdődött, s hogy ez az egyetemes fátum mozdulata... És megkönnyebbülést érzett, mint mikor megtecsszük az elkerülhetlent...”<sup>12</sup>

A háború demoralizáló hatása a valóságból vett mozzanata Deák Péter jellemének, de Deák cselekedetén keresztül az elbeszélés összefüggésében mégsem a háborúnak mint történelmi társadalmi kategóriának észszerűtlensége és demoralizáló hatása lepleződik le. Éppen ellenkezőleg, a háború igazolása történik a barbár ösztönök végzetes hatalmán keresztül. Nem a barbár ösztönök humanizálásának útját keresi, hanem ezekre az ösztönökre mint alapra építi fel az emberi magatartást. Ebben az összefüggésben bontakozik ki a „Megtépázott napló” ragyogó formába öntött mondanivalója. Szabó Dezső a fantasztikum és a szatíra szellemesen alkalmazott eszközeivel kiemeli és kielemezi a kapitalista társadalom és a kannibalizmus közös vonásait. A mérleg a kannibalizmus javára billen. Itt nem egyszerűen a kapitalizmus romantikus bírálatairól van szó, hanem az író hitvallásáról az ész ellen és az ösztönök mellett.

A fent ismertetett művek alapján kibontakozik előttünk Szabó Dezső első írói állomását meghatározó világnézete, a mítosz nyitánya.

### A szabódezsői mítosz születése

Igen sokan Szabó Dezső kritikussai közül az „Elsodort falu”-t mint a munkásmozgalom elleni vádiratot, a „Segítség”-et pedig mint a szélsőjobb-  
oldal elleni támadást értékelik. Ez igaz, azonban nem abban az értelemben, ahogy azt kritikussai szemére vetik, vagyis hogy Szabó Dezső a „Segítség” írásakor balra tolódott volna és balról bírál. Egyáltalán nem erről van szó. Az „Elsodort falu” eszmei mondanivalójának következetes kifejtése és folytatása a „Segítség”, ugyanazon nézőpontról.

E két érdekes alkotásának — de ide sorolhatjuk a többieket is — történelmi háttere: a munkásmozgalom hibái, később 1919 veresége és az ellenforradalomban való csalódottság.

Szabó Dezső életművének megértése szempontjából centrális kérdés a proletár forradalom győzelme, bukása és az ellenforradalom uralomra jutása. A proletár forradalom sokkal kiélezettebb és tudatosabb formában vetette fel — mint a történelemben bármikor —, hová vezet a magyarság útja, melyek a magyar nemzeti élet majd egy évszázad óta lényegében megoldatlanul hagyott követelései.

Szabó Dezső nem értette meg sem a forradalmat, sem az ellenforradalmat. A kiforrott szabódezsői világnézetben igen sajátosan fonódik össze 1919 bukásának és az ellenforradalom győzelmének hatása. A történelmi dilemma Szabó Dezsőre egészen sajátosan hatott. Szabó Dezső részt vett a forradalomban és részt vett az ellenforradalomban is. Kassák Lajos írja: „A forradalom alatt gyakran találkoztunk s ő sohasem volt megelégedve a helyzettel. Mindenkit gyávának és megalkuvónak tartott: Egyszer felszólalt az irodalmi direktórium ülésén ezek ellen a gyáva megalkuvók ellen, de mi akkor már tudtuk,

<sup>12</sup> Uo. 299. o.

hogy ő kijár a Dunapartra s bizonyos ellenforradalmi csoportokkal kónspirál...<sup>13</sup> ...A vörös írói direktórium tagjából egyszerre a fehér írói egyesület tagja lett...<sup>14</sup> E történelmi dilemma: a forradalom és az ellenforradalom véres valósága teszi konkrétá és sajátosan magyarrá Szabó Dezső világnézetét. A magyar nemzeti lét fennmaradásának követelményei világnézetében 1919 hatására sokkal tudatosabb formában jelentkeznek. Szabó Dezső 1919 előtti korszakában, első írói terméseiben már jelentkezett a kapitalizmus kritikája „túlhaladásának” gondolata, de ez még nem öltött nála konkrét formát. A kapitalizmus „túlhaladása” konkrétizálódik, a forradalom által felvetett történelmi feladat alapján. A forradalom követelményeit beépíti világnézetébe olyan sajátos összefüggésben, hogy ezzel egyben elutasítja a forradalom válaszát. Igen jellemző ezzel kapcsolatban, amit egy munkáshoz írt válaszában mond: „Nem az volt a bűn, hogy forradalmat csináltatok. Az volt a bűn, hogy az esedékes magyar forradalmat elsikkasztották”<sup>15</sup> E sorok adnak magyarázatot arra, ahogyan Kassák ír Szabó Dezső magatartásáról a forradalomban. Szabó Dezső szubjektív álláspont alapján beleveti magát a forradalomba szembe állva annak folyásával, hogy eltérítse medréből, s saját testével nyisson annak utat. De ez az út az ellenforradalomhoz vezetett. De ebben az ellenforradalomban a magyar urak segítségére készségesen sietett a külföldi: az „idegen” tőke. S itt válik szubjektíve ketté Szabó Dezső és az ellenforradalom útja. Ezért tagadja meg későbbi műveiben az ellenforradalomban való részvételét. Nem bocsátja meg — s ez érdeme — az ellenforradalom urainak a nemzet elárulását, idegen érdekeknek való kiárulását.

A társadalmi valóság felszínén megjelenő ellentmondást, hogy az ellenforradalom a nemzeti érdekek idegen érdekeknek való kiszolgáltatottságát hozta magával, élesen felismeri. Az azonban örökre rejtve marad a látszat bűvkörében eltévedt szeme előtt, hogy a magyar nemzet kiszolgáltatottsága az idegen érdekeknek a proletár forradalom vérbefojtásából fakadt.

Szabó Dezső keresi a magyar nemzeti élet szabad kibontakozásának útját, azonban nem tudja áttörni nézőpontjának korlátait, ezért nem látja az egyetlen szükségszerű utat, a munkásosztály útját. Hogy ez nem ilyen egyszerűen és világosan jelentkezik nála, arról a megfelelő helyen lesz bővebben szó.

A forradalom és az ellenforradalom vérzivatarából nő ki Szabó Dezső illúziója a „magyar” forradalomról, a kapitalizmus sajátos magyar színezetű „túlhaladásáról”: A „magyar” mítoszról.

A kapitalizmus sajátos magyar színezetű látszólagos „túlhaladása” az az álláspont, melyről bírálja 1919-et és bírálja a német érdekeket szolgáló ellenforradalmi rendszert.

Az „Elsodort falu” ebből az álláspontból a munkásmozgalom bírálata. A „Segítség” pedig ebből az álláspontból az ellenforradalmi rendszer bírálata.

Németh László értékelése szerint „a világirodalom legszebb regényeit nem lehet szebben méltatni, mint az Elsodort falut. Csak azt ne érezné az ember, hogy a csontokról hiányzik a hús...”<sup>16</sup> A magyar nemzeti élet izgató kérdéseit sűríti össze ebbe a regénybe. A kérdések szabódezsői megoldása

<sup>13</sup> Századunk 1930. évf. 155. o.

<sup>14</sup> Uo. 156. o.

<sup>15</sup> Sz. D.: Az egész látóhatár III. k. 301. o.

<sup>16</sup> Németh László: A minőség forradalma V. K. 210. o.

azonban eltávolít nemzeti életünk eleven élő valóságától s hozzátehetjük Németh László értékeléséhez, hogy alkotója kezében még a csontváz is eltorzul. Szabó Dezső élesen szuggesztív módon érzékelhetővé teszi az „Elsodort falu”-ban, hogy még a 1900-as évek elején, a proletár forradalom előestéjén is, a magyar társadalom fejlődésének fő akadályá a megoldatlan agrár-kérdés. Ezt a problémát igen sajátosan ábrázolja. A *parasztságot nem a nagybirtokkal*, hanem a kapitalizmussal állítja szembe. A parasztság elnyomorodásáért a kapitalizmust vádolja.

Igen érdekes összevetni Szabó Dezső és Tormay Cecile kapitalizmusellenességét. Tormay Cecile a „Régi ház” Ulwing-családján keresztül mutatja be a kapitalista gazdálkodás és morál elzüllesztését, szükségszerű bukását. A kapitalista gazdálkodást a nagybirtokkal állítja szembe. Ábrázolja a tőke és a nagybirtok harcát; a nagybirtok fölényének, szükségszerű győzelmének perspektívájából. Az Ulwing-család tőkéje csak arra való, hogy azon visszaváltsák az illel birtokot, a lecsúszott Illey Tamás birtokát. A mű mondanivalója: A tőkés társadalmilag elhullik, ha nem váltja ki a dobrakerült, eladósodott dzsentribirtokot. Vagyis a tőke feladata a nagybirtok védelme. Ezt világosan, félreérthetetlenül kimondja Tormay Cecile Illey Tamáson keresztül. Illey mondja feleségének, a tőkés sarjnak: Ulwing Annának: „Csak az a család marad meg, amelynek gyökere a földben van. A városi kövezetre hiába hinti a fa a magvát, ott nem teremhet tartós élet. A polgári családok csak házak, a legtöbbször három emberöltőt él át. A falusi ember a föld. A föld túléli a házakat.”<sup>17</sup>

Mármost Szabó Dezső, aki szubjektív érzelmeivel a parasztság mellett áll, nem ismeri fel ezt az ellentmondást, amit a dzsentri apológia ábrázol: a nagybirtok és kapitalizmus közötti ellentétet. Ennek megvan — bizonyos mértékig — az objektív alapja a magyar kapitalista fejlődésben. Csak utalni szeretnék itt arra, hogy a magyar történelemben hol „gomboltuk be rosszul a mellényt”: a 67-es kiegyezés osztálykompromisszumára, mely baráti kézfogást jelentett a nagybirtokosok és a kapitalisták között. A késői, „porosz” módra való kapitalista fejlődés összeszövődött, keresztül-kasul fonódott a hűbéri maradványokkal. A demokratikus néptömegektől való félelem mind szorosabbra kulcsolja ezt szövetséget, melyet a gazdasági összefonódás sokrétű szálai is táplálnak. A feltörekvő tőkés, hogy helyet kapjon a hatalomban az arisztokrácia mellett, báróságot, birtokot és főrendiházi tagságot vásárol. Mindezek ellenére a szövetség nem mentes bizonyos gazdasági ellentétek összeütközésétől. A polgárság a tőkés gazdaság kibontakozásáért folytatott küzdelemben igen súlyosan érzi a feudális maradványok béklyóit. Megvan objektíve a tőkés és a nagybirtok közötti gazdasági ellentét, mely olykor politikai téren is jelentkezik. Ennek ellenére a magyar kapitalista fejlődés, amely a századforduló után számottevően az imperializmus talaján játszódik le, lehetetlenné teszi a feudalizmussal való teljes leszámolást. A burzsoázia csak a 67-es kompromisszum elvi talaján állva — az agrárkérdés megkerülésével — képes harcolni a kapitalista kibontakozásért. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy a burzsoázia nem a hatalom teljes birtoklásáért küzd, hanem a hatalom-ban való *részesedésért*. A burzsoázia az imperializmus korában kialakult új arányoknak megfelelően helyet *kér* a hatalomban az arisztokrácia mellett. Vagyis a kapitalisták és a nagybirtokosok közötti

<sup>17</sup> Tormay Cecile: A régi ház: 232. o.

szövetség ellentmondásuktól terhes, ami a konkrét helyzetnek megfelelően kisebb összecsapásokhoz vezet, de *sohasem éleződik ki a nagybirtok sérthetlenségének tagadásáig.*

Ebben az összefüggésben világos, hogy a legradikálisabb polgári politikai irányzat is csak kerületi az agrárkérdést, mint macska a forró kását, érintetlenül hagyva ennek lényegét.

Ez a sajátos magyar fejlődés kielezi, elmélyíti a parasztság helyzetét, a feudális béklyók mellett megjelennek a bankok, az adószedők, egy-kéz rendszer stb. . . Ugyanakkor az összefonódott társadalmi viszonyok megnehezítik a történelmi feladat felismerését: hogyan kell az agrárkérdés, a paraszti élet megoldásáért harcolni. Még jobban elhomályosítja a megoldás útját, hogy a paraszti nézőpont közvetlenségéből érzékelhetőbb a falu népén gyarapodó, a falu szeme láttára korcsmárosból gyárossá növekedő kapitalista mint az első számú ellenség: a nagybirtokos. Az „Elsodort falu” Schönberger-Sarkadyjának kizsákmányoló tevékenysége könnyebben felismerhető, mint Korotnoky grófé, melyet eltakarnak a patriarchális viszonyok. Schönberger-Sarkady társadalmi felemelkedése a falu népe előtt zajlott le és a parasztság érzékelte, hogy ennek árához tetemesen hozzájárult. Korotnoky gróf uralmába a parasztság beleszületett. De itt még más mozzanatok is vannak, melyek látszatra a kapitalizmust állítják a paraszti harc homlokterébe. A sajátos magyar fejlődés kétszeresen is „idegenné” teszi a kapitalizmust a parasztság számára. Idegen, mert jórészt külföldi tőke és az asszimilálás német és a pogromok elől idemenekült zsidó tőke hatására alakult ki. Idegen, mert felülről, „porosz” úton fejlődik és ezzel elzárja a parasztságnak a polgárosodáshoz, de még az értelmiséghez vezető útját is.

Szabó Dezsó a polgárosodásnak ezt a kilátástalanságát eleveníti meg Farcády Jenő élethelyzetén keresztül „. . . Ha nálunk akad ember — írja — kikben a faj (értsd: parasztság) ereje felzúfolódott: szerencsétlen és már az anyja méhében elítélt ember. Mert *nincsenek megfelelő utak, ahol lezúgassa erőit . . .*”<sup>18</sup> K. K.!

Így Szabó Dezsó helyes kérdésfeltevése: az agrárkérdés megoldatlansága, az összekúszált magyar viszonyok szálain fennakad. Ezért a problémát a maga közvetlenségében ábrázolja, a parasztságot az „idegen” kapitalizmussal állítja szembe. Az agrárkérdés megoldatlansága, a paraszti lét tarthatatlansága, ha hamis áttételeken keresztül is, de *vezérfonala* az egész műnek. Ez az „Elsodort falu” kiindulásának egyik csomópontja. A másik csomópont: mit várhat a falu népe a munkásmozgalomtól.

A kérdés így szól: mit kap a magyar paraszt a forradalomtól, s hogyan segíti elő a magyar nemzeti élet kibontakozását?

Móricz Zsigmond előtt a forradalom fénye felvillantotta — a hibák ellenére — a paraszti megoldás virágbaszókö útját. Szabó Dezsó csak a hibákat látta.

Szabó Dezsó az agrárkérdés átmenetileg nem kielégítő, hibás megoldásából a kérdést úgy torzítja el, hogy a magyar paraszt tiszta hevületében a forradalomnak életét és vérért áldozza, annak a forradalomnak, mely idegen önös érdekű, bosszútól fűtött embereket hízlal.

Ugyanígy tagadó a másik feltett kérdésre, a magyar nemzeti élet kibontakozására adott válasza is.

<sup>18</sup> Szabó Dezsó: Elsodort falu 94. o.

Itt bonyolultan fonódik össze az író irracionalista szemlélete a forradalom valóságos hibáival, a magyar fejlődés sajátosságaival. Szabó Dezső helyes kiindulása : az agrárkérdés megoldatlansága, a nemzeti függetlenség kérdése. A helyes kérdésfeltevésre a válasz azonban az irracionálizmus talaján szükségképpen eltorzul. Irracionálizmusán való túlhaladását nehezíti meg a sajátos magyar fejlődés, melynek következtében elhomályosodik az a történelmi lehetőség, hogy a burzsoázia radikálisabb szárnyát le lehet választani a nagybirtokról és a munkásosztály vezetésével a nagybirtok ellen lehet fordítani. A helyzet történelmi konkrétsága bonyolódik azzal is, hogy az imperializmus korszakában a demokratikus követelések összefonódnak a szocialista perspektívával, tehát a megoldás összeforrott a munkásosztály helyzetével. Ezt a történelmi igazságot bizonyította a Tanácsköztársaság. Szabó Dezső nem ismerte fel — s egyetlen legális politikai irányzat sem ismerte fel —, hogy egy nép a maga agrárkérdését egy adott történelmi helyzetben csak úgy oldhatja meg, ha az adott ország osztályviszonyainak összességét figyelembe veszi. 1918—19-ben a helyzet kulcsa a munkásosztály kezében volt. Ezt Szabó Dezső nem látta meg, de nem is láthatta meg az osztályviszonyok tisztázása nélkül. A munkásság küzdelmeit hamis paraszti elfogódottsággal távolról figyelte. S ha az Elsodort falu-t a forradalom adta ki, tehát még nem a Tanácsköztársasággal kapcsolatos élményeit ábrázolja, mégis az „Elsodort falu” válasza a Tanácsköztársasághoz való viszonyának megfelelő kifejezése.

Különösen megnehezítették Szabó Dezső tisztánlátását a munkásmozgalom, később a Tanácsköztársaság hibái, történelmi tévedései. E hibák és tévedések adják meg Szabó Dezső munkásmozgalmi ábrázolásának valóságos alapját. — Történettudományunk még adós a magyar munkásmozgalom és a Tanácsköztársaság reális, objektív történelmi értékelésével. — Ennek ellenére e korszak világtörténelmi jelentősége mellett utalnunk kell a meglevő hiányosságokra, melyek a szabódezsői világkép kialakulásához hozzájárultak. Így a közvetlen szocializmus jelszava, mely a demokratikus követelményeket háttérbe szorította. Különösen éreztette ez hatását az agrárkérdés megoldásában : átugorva a magyar történelmi fejlődés demokratikus követelményeit : a földosztás helyett nacionalizált. Ugyancsak a közvetlen szocializmusért folytatott harc leszűkítette a diktatúra osztálybázisát és szövetségét.

Szabó Dezső a munkásmozgalom és a Tanácsköztársaság hibái között eltévedve nem a hibákat bírálta, hanem magát a mozgalmat, a Tanácsköztársaságot utasította el. A fától nem látta meg az erdőt, a hibáktól nem látta meg a lényegét. Hogy a paraszti lét megoldásához, a nemzeti élet kibontakozásához vezető utat egyedül a Tanácsköztársaság továbbléte biztosíthatta volna. Azáltal, hogy Szabó Dezső értetlenül, hamis elfogódottsággal állott a munkásosztállyal szemben, programja elveszítette szociális tartalmát, a magyar nemzeti élet kibontakozásának útja, a munkásosztály útja, a hibák eltorzításán keresztül úgy tűnik fel nála, mint a falanszter meddő egyformasága. Ebben a képben elsikkad történetünk legszebb hősi időszakának, a proletár forradalomnak nemzeti jellege. Ez azonban a válasznak csak egyik oldala. A másik oldal, mely mindinkább előtérbe kerül az, hogy a forradalomban idegen érdekekért áldozott a magyar nép. A proletár forradalom nem magyar forradalom.

Mármost az Elsodort falu kiindulásának e két csomópontja alapján rajzolja meg Szabó Dezső a magyarság, értsd : parasztság útját. Szabó Dezső

a paraszti egység álláspontján áll. Ez az adott történelmi helyzetben a demokratikus követelményekért folytatott harcban reális álláspont. A kérdés konkrétan azonban így szól: ki ellen, s kinek a vezetésével valósul meg ez az egység? A paraszti egységnek ebben a történelmi szituációban csak a nagybirtok ellen van realitása, vezetője pedig csak a munkásosztály lehet. A történelmi feladat megkerülése, a társadalmi viszonyok közvetlen szemlélete alapján Szabó Dezső a parasztságot a kapitalizmussal állítja szemben. Mármost az a furcsa, irreális helyzet áll elő, hogy a polgárosodásból kutasított parasztság a polgárosodásért a kapitalizmus ellen harcol. Vezetőjéül pedig Bőjthe Jánost állítja. Eszményképéül Bőjthe 120 holdas kapitalista kisüzemét. Hová vezethet ez az út Bőjthe vezetésével, a paraszti egység alapján, kikerülve a nagybirtok elleni harcot, harcot hirdetve az idegen kapitalizmus ellen? Szükségszerű, hogy a paraszti egység ilyen álláspontból való feltevése egy osztályfeletti egységgé váljon. Ebből az álláspontból — mely nem a történelmileg adott osztályrétegződésből és a társadalmi valóság által meghatározott ellentmondásból indul ki — nem lehetséges más egységre, mint a faj, a vér mitikus egységére kilyukadni.

Szabó Dezső a magyar faj egységének álláspontján áll szemben az „idegen” kapitalizmussal. Bőjthe János és Farkas Miklós jelképezi a szabódezsői harc két formáját az „idegen kapitalizmus ellen”. Érdekes Farkas és Bőjthe egymást kiegészítő és egymással ellentétes típusainak ábrázolása. E két típus korszerű változatban végigvonul a magyar irodalomban Kemény Zsigmondtól Móricz Zsigmondig.<sup>19</sup>

Farkas Miklós, a magyar zseni, fejezi ki a szabódezsői harc egyik formáját.

A Farkas Miklós által jelképezett harci forma, az ideológiai harc, mely természetsszerűleg irracionális tartalommal, azonban mégis az ész színvonalán, értelmi kategóriákkal vívott harc, Szabó Dezső koncepciójában elbukik. Farkas Miklós, a zseni megőrül. Ez igen következetes élethelyzet az író világ-szemlélete alapján, mert az ész színvonalán értelmi kategóriákkal nincsen perspektíva a faji egység alapján. Farkas Miklós alkotásait, a magyarság értékeit, alkotójuk elpusztítja.

A harc másik formáját Bőjthe János, a magyar faj erős virága jelképezi. Bőjthe János útja az ösztönök útja: az irracionális út. Bőjthe testi szépségét és erejét építi bele a faj másik szép, erős, egészséges virágába, Barabás Mária parasztleányba.

Így az „Elsodort falu” mondanivalója, hogy a magyar jövő kibontakozásának letéteményese a parasztság. Itt sajátosan formálódnak össze a magyar fejlődés reális problémái a szabódezsői irreális perspektívával. A parasztság szociális problémáinak megoldása elsőrendű társadalmi feladat, a magyar nemzeti fejlődés sorsdöntő kérdése. Ez a sorsdöntő probléma azonban Szabó Dezsőnél nem mint társadalmi feladat jelentkezik. A parasztkérdés a szabódezsői koncepció alapján mint társadalmon felül álló nemzeti kérdés vetődik fel. Ebben az összefüggésben a nemzeti kérdés elveszíti szociális tartalmát, történetiségét, azonosul a fajjal. Így a parasztkérdés faji kérdésévé válik. Tehát az Elsodort falu válasza a Szabó Dezső által felvetett sorsdöntő kérdésre: hová vezet a magyarság útja? A parasztsághoz, mert: „a parasztságban van a magyarság”: a faji megújulás felé. A Szabó Dezső által vázolt út a parasztsághoz vezet, de nem a paraszti lét, az agrárkérdés megoldásához. Mert ez

<sup>19</sup> Vö. Lukács György: A MKP és a magyar kultúra c. cikkével.

az út az ösztönök útja. Így hiába lebeg előtte végcélként a parasztság, nem közelít, hanem eltávolít a parasztkérdés társadalmi megoldásától. A mítosz ködvilága eltakarja a reális kibontakozást.

### A mítosz hőse : a magyar paraszt

„...Az Elsodort falu megjelenése óta sokszor ismétlődött fel az a kifogás — írja Szabó Dezső —, hogy én voltaképpen nem parasztrehányt írtam, hogy a falut, a népet inkább háttér gyanánt szerepeltetem és alakjaim inkább a középosztályból és felsőbb osztályból veszem.

Pompás kritika, mely kielégítőleg magyarázza, hogy az emberek miért hordanak a gallérukon felül is némi helységet nyakukon. Először is, ami a paraszti regényt illeti: hát bizony nem írtam. Nem is fogok írni. Amint nem írok háborús vagy pacifista regényt. Semilyen téma regényt. Mert én nem vagyok író és utálok a témákat, mint az export drámát... Én a világba történő magamat s a bennem történő világot adom. Én egy roppant életakarat vagyok s a folyton felém áradó emberekkel, dolgokkal, eseményekkel, ezeknek bennem összeállt látomásával mondom meg a mindig több élet, több egészség, több jószág, több igazság akaratát. Kikben sodródott el a magyar falu? A népben, a parasztságban? Nem! Hiszen a népnek, a parasztságnak a bűnei is az úri bűnök függvényei, a vezetők, a pásztorok, az irányítók vakságai, mulasztásai, irtózatossági felelősségei. Nekem azokat kell megmutatni, akikben elsodortatik a falu, ezeket a végzetes emberlejtőket, ezeket a világtalan fekete gyertyákat...<sup>20</sup>

Több szempontból figyelemre méltóak e programmatikus sorok. Érdekes összefüggésekre hívják fel a figyelmet. Szabó Dezső nemcsak a fenti sorokban tagadja írói voltát, hanem más cikkekben és írásaiban is. „...az irodalomellenesség különösen csengett a kor egyik legműveltebb írójának szájában.”<sup>21</sup> E deklarált irodalomellenesség mögött azonban igen magas szubjektív erkölcsi mérce állott az irodalmi művek iránt. Szabó Dezső mélységesen hitt az irodalom emberformáló erejében. A nyomtatott betű „anyagi” erejének felismerése következtében tagadta a nemzetietlen, parazita idegen érdekeket szolgáló irodalmat. Deklarált irodalomellenességével a hivatalos irodalmi cégektől akarta saját írói működését elválasztani. A kurzus irodalmi cégeinek tagadása egyben program is. Szabó Dezső elhivatott írói működésének minden termése tudatos írói agitáció politikai illúzióinak megvalósítása érdekében. Politikai programjának érvényesítéséért fő harci területe az irodalom.

Az irodalomról vallott nézetei következtében írói hitvallásán keresztül kapjuk meg Szabó Dezső nemzeti életünk fő kérdéseire, de különösen a parasztsághoz való kapcsolatának helyes képét.

Szabó Dezső elhivatottságérzetének csak egyik mozzanata az irodalmi agitáció hatékonyságának felismerése. Ezen túlmenően még egy lényeges mozzanatra kell rámutatnunk. Ugyanis az irodalom hatékonyságának tudatossága és céltudatos világnézete mellett Szabó Dezsőnél az írói elhivatottság érzése, másrészt az ösztönösség túlbecsüléséből, felmagasztalásából táplálkozik. A szabódezsői én azonosítása a valósággal a kiválasztott, a végzet által determinált hős pozíciójából fakad. Szabó Dezsőben, a kiválasztott hős-

<sup>20</sup> Szabó Dezső: Bölcsőtől Budapestig 297. o.

<sup>21</sup> Szerb Antal: Magyar irod. tört. 508. o.

ben személyesedik meg a magyarság minden problematikája, s ezért elhivatottsága a benne sűrűsödő vágyakat, ösztönös célokat irodalmi formába önteni.

Szabó Dezső elhivatott írói magatartásának önarcépe Boór Bálint Dózsa szobra: „Az izzó trón dermedt gyötrelmében ül a magyar paraszt. Oh milyen paraszt ez a meztelen test, oh milyen ősi panaszos paraszti szájak a kimart sebek... , hogy mondja időtlen végzetét, a szemek hogy kiáltják a kikerülhetetlen átkot, a száj hogy üvölti századok segítség kiáltását...”<sup>22</sup> Szabó Dezső szubjektív írói pozíciója: az elhivatottság izzó trónján üvölteni a századok történetének beléje sűrűsödött segítségkiáltását.

A szabódezsői én kiterjesztése, sőt azonosítása a valósággal, s ebből következően a megismerés azonosítása az önmegismeréssel, szükségszerűen egy egocentrikus, arisztokrata magatartást alakít ki nála, melyet elmélyít ennek a pozíciónak természetes módszere: az intuíció.

Az intuíció minden alkotó munkának szubjektív mozzanata. Kiegészítője a tudatos munkafolyamatnak. Éppen ezért Szabó Dezső az alkotó munka, különösen a művészi ábrázolás valóságos problematikájából indul ki. Ugyanis az elhivatott író megismerése intenzívebb, érzékletesebb élményt vált ki, mint a hétköznapi ember megismerése. Az élmények átélése intenzívebb, azonban az átélést nem követi minden esetben az átéltek konzekvenciáinak tudatosítása. Az ábrázolás, az alkotó munka lázában az író, a művész ráébred ezekre az élményekre és az ezekből levonható konzekvenciák tudatossá válnak. Mármost a ráébredés az egyén szempontjából úgy tűnik, mintha az én eltemetett mélységei kerülnének felszínre eltakarva az élményeknek a valósággal való kapcsolatát. Végeredményben az intuíció a tudatos munkafolyamatnak egy olyan mozzanata, egy olyan konklúzió, melynek eredeti láncszemei, a valósággal való kapcsolatai, nem váltak tudatossá, azonban — s ez lényeges — melyet a tudatos gondolkodás a valósággal összevetve felülvizsgál.

Szabó Dezsőnél azonban az intuíció nem a szubjektív alkotó munka egy mozzanata, hanem a már vázolt összefüggésekből következően az alkotó munkának, az ábrázolásnak egyedüli főmódszere. Szabó Dezső az intuíciót, az ösztönös munkamódszert a tudatos gondolkodással szembeállítja, s az igazság általános kritériumává varázsolja.

Végeredményben tehát Szabó Dezső irodalomellenessége mögött a nemzetietlen irodalom tagadása és egy szélsőségesen szubjektív írói magatartás és munkamódszer húzódik meg.

Az ösztönösség felmagasztalása és a tudatossággal való szembeállítása konkretizálódik a magyar irodalom értelmezésében, értékelésében is. Ezen az alapon állítja szembe a „Petőfi—Arany kor” költészetét Ady és saját irodalmi munkásságával. „A Petőfi—Arany kor” költészete általában a tudat költészete. A tudatos képzetek és a velejáró tudatos akaratok és érzések költészete... Mármost: a tudat az a része lelki életünknek, melyekkel inkább közösek vagyunk azokkal, akik egy történelmi és kulturális közösségben élnek velünk... Még akkor is, ha idegenvérűek, de többé kevésbé részt vettek a magyar kultúrában... Ezért ez a költészet a szó szoros értelmében *nemzeti* költészet...”<sup>23</sup>

Ezzel áll szemben Ady költészete, mely nem tudatos képzet költészet, hanem: „nagy újítása az, hogy ezt a legmélyebb homályos és mégis végzetesebben való ént akarta megmondani...”

<sup>22</sup> Szabó Dezső: Segítség. III. k. 30. o.

<sup>23</sup> Szabó Dezső... Széchényi könyvt. Quart. Hung. 3042. sz. III. k. 95—96.

És mi ennek a lélekavarnak a leghatalmasabb eleme? A faj: századok és temetők továbbélése az egyénben. Irracionális elem, ... az irodalomnak ez a magyarsága, mely Ady és legjobb kortársainak írásaiban kifejeződik: el nem tanulható, utána nem csinálható... Transzcendens valóság, mely az emberi akarattól teljesen független: Olyan, mint a talaj akarata, mely elemeinek, nedveinek, a levegőnek, napnak, éghajlatnak titokzatos összjátékából adja a maga sajátos ízű terményeit...

...Az új irodalom éppen a fennebb rajzolt lelki adottságoknál fogva, szükségszerűen elérkezett a magyar parasztság és a magyar szellemi munkás-ság végzetének nemcsak meglátásához, hanem megéléséhez... Az új irodalom a minden tényében esedékes magyar forradalom felfakadása volt, a magyar lélek legdúsabb mélysége.<sup>24</sup>

Szabó Dezső tehát szubjektív irodalmi értékelés alapján magát Ady folytatójának vallja, Adynak, aki legközelebb jutott a magyar forradalom meglátásához, megéléséhez. Szabó Dezsőnek tökéletesen igaza van abban, hogy Ady jutott legközelebb az esedékes magyar forradalom problematikájához. Ady két „meggyőződés” között izzó lírája hűséges krónikása a magyar nemzeti élet fő kérdéseinek. Sajátos magyar líra „Két lelkének” összeütőközése, vívódása az összefonódott sajátos magyar viszonyoknak kifejezése. Zseniális ösztönösséggel sejtette meg a demokratikus és a szocialista forradalom esedékességét. Gondoljunk csak Dózsa György lakomájára, A vörös nap, vagy Rotschildék palotája stb. Ady egyik lelke, folytatója Petőfi „tudatos” költészetének: a demokratikus népforradalomnak, amely magában foglalja a parasztforradalmat. Nála a parasztkérdés elválaszthatatlanul összefonódott a nemzeti lét megoldásával.” Dózsa György nem mitológia, hanem politikai program Ady számára: a francia szabadgondolkodás megmagyarosítása: ez Dózsa György, a parasztforradalom.<sup>25</sup>

„Lesz böjtje a nagy lakomának,  
Lesz új vezér és új Dózsa.  
Sebő pajtás, ne köpködj: megvált  
Bennünket a Dózsa trónja.”

A magyar társadalmi viszonyok összekúszált szálai, a kapitalizmusnak a feudalizmussal való összefonódása, a demokratikus forradalom hiánya abban az időben, amikor már a kapitalizmus az imperialista dekadenciába csap át; ezek azok az ellentmondások, melyekből Ady pesszimista lelke táplálkozik. Ady pesszimizmusa reális, forrása nemzeti életünk objektív helyzete, melyből türelmetlenül várja a kivezető utat. Ady sóváran vágyott a forradalom után: „Kelj föl, oh, kelj föl szent vörös Nap Reám ragyogva!”

Érdekes Szabó Dezső és Ady magányosságát összevetni. Ady magányossága abból származott, hogy ő látta meg egyedül a nemzeti megújulás reális perspektíváját. Szabó Dezső magányossága ezzel szemben abból fakadt, hogy nem tudott a saját maga által feltett kérdésre reális választ adni. Ez összefügg azzal a problémával, hogy Szabó Dezső számára a munkásosztálynak nincsen perspektívája. Ady pedig megtalálta az utat az egyedül lehetséges szövetségekhez, profétikusan látja a munkásosztály vezetését a demokratikus

<sup>24</sup> Uo.

<sup>25</sup> Révai József: Irodalmi tanulmányok. 111. o.

átalakulásban. Míg Szabó Dezső minden szövetséges nélkül vívja meg donki-sotti harcát.

Teljesen érthető Szabó Dezső vonzalma Ady iránt, hiszen mindketten a nemzeti élet fő kérdéseit vetik fel, s arra keresnek választ. Csakhogy Ady megtalálta a megoldást, Szabó Dezső azonban Ady vonalát „elgörbítve”, Ady pesszimista lelkét kiélezve meghamisította Ady örökségét. Ady reális pesszimizmusa Szabó Dezső közvetítésében irracionálissá válik, zsákutcába vezet.

„Az engem megelőző nemzedék — írja Szabó Dezső —, az Ady nemzedék pesszimizmusa a megmutató és megsirató pesszimizmus volt. Az enyim a tragikus pesszimizmus, melyet a jövő megölhetetlen heorikus akarata teremt.”<sup>26</sup>

Ady Dózsája : politikai program. Szabó Dezsőnél ez a program a mesék birodalmába, a csodák világába vezet. A „Segítségben” a „faluzás” a mese mitikus légkörével vonja be a paraszti kérdést : Boór műtermében játszódik le a faluzás. Boór és Bokody, a magyar színész, lomposzórú gubával felöltik a paraszti sorsot. Gergely, Boórék vincellérje, fehér asztalt terít. Három falusi székkel, szalonnával, hagymával, sóval, egy szalmával bevont kancsó borral, s végül egy szál gyertyával teremti meg a paraszti létet. „Csodálatos meghatottság volt mindenik arcán.” Dudorásztak, nótáztak. „Nem az a fontos most öreg, hogy mi kerüljünk vissza a faluba, hanem hogy a falu jöjjön előnteni Budapestet...”

...Az a sok kicsi drága, okos koponyájú parasztyermek nem fog mindig a semmibe pusztulni. A földnél marad, a földhöz való. A többi majd erős, tavaszi áramban jön elárasztani a műhelyt, az iskolát. A here arisztokrácia, a beteg középosztály fölött kondítja már harangját a halál, jön az új élet elhivatott királya : a magyar paraszt.”<sup>27</sup>

Szabó Dezső politikai programja : a paraszti lét felemelkedése, a kérdés aktuális konkrétsága mellett a mitologikus homályba vész. A paraszti lét díszletekkel való érzékeltetése, a paraszti lét „lomposzórú gubával” való felöltése, a műteremben való átélése, a politikai kérdést a közélet területéről elvonja és bensőséges lelki problémává változtatja át. Az a robusztus erő „jön az új élet elhivatott király a paraszt” „óh vissza fog ütni a magyar temető” — irreálissá válik a műtermi staffázs között. A paraszti jövőnek ezt az irreálisát élezi ki, amikor a paraszti program kifejtése után sírva búsuló társaira tekintve Boór a következőket mondja :

”...No beugrottatok ? meg akartam mutatni, hogy jó képviselő-jelölt tudnék lenni...”<sup>28</sup>

Ez Szabó Dezső *végső konklúziója* a paraszti jövőt illetően. Ez a zsákutca, ahová illúziói vezetik. Ez a zsákutca azonban a végső állomás. A kiindulás a valóság lüktető eleven talaja.

Ábrázolja a paraszti lét kilátástalanságát a két világháború között. Ez a kilátástalanság kergeti a „Csodálatos élet” Szabó Pistáját ki a nagyvilágba.

A Csodálatos élet problémafelvetése a parasztkérdés elevenébe talál. A falu fojtogató légköre elűzi a parasztságot. A városba menekülő parasztság számára azonban a társadalmi felemelkedés — a polgárosodás — a magyar

<sup>26</sup> Szabó Dezső : Panasz. 47. o.

<sup>27</sup> Szabó Dezső : Segítség I. k. 128—134-ig.

<sup>28</sup> Uo.

kapitalizmus deformált fejlődése következtében lehetetlen. A parasztkérdés megoldása; az agrárviszonyok demokratizálása.

Éppen ezért Szabó Dezső igen helyesen ábrázolja — a „menekülő paraszt” Szabó Pista élethelyzetén keresztül — a paraszt társadalmi felemelkedését a fantasztikum eszközeivel, ezzel is kiélezve a paraszt társadalmi felemelkedésének irreális voltát az ellenforradalmi rendszer keretein belül. Szabó Pista átéli a társadalmi „felemelkedés” minden fokozatát. Lett belőle úr, király, mecénás. Szabó Dezső nem választja el hősének egyéni sorsát a parasztság sorsától. Igen reálisan érzékelteti, hogy Szabó Pista „karrierje”, a társadalmi létrán való felemelkedése nem oldhatja meg egyéni problémáit, mert azok elválaszthatatlanok a parasztság problémáitól. Ezért hagy ott a parasztfiú rangot, vagyont és hazatér falujába, hol megvallja: „Íme én messzi világok utait futottam s lázadó vergődésben kerestem lelkem nagy szomjúhozását: a végtelenséget. Én csak tévelyegtem, csak véreztem magam, mind szűkebb lettem s nőtt a halál bennem. Most itt a kis faluban... megtaláltam a végtelenséget. *Egy világot jártam be, hogy megtaláljam a falum...* (K. K.)”<sup>29</sup>

Az író Szabó Pista, a paraszt egyéni problémáit a falun oldja meg. A visszatért fiú korcsmát nyit, majd a falu vezetőjének, bírónak választják. Családján keresztül hódítja meg a várost, gyermekei áttörik a falu korlátait. Szabó Pista sorsának megoldása egyben a falu problémájának megoldása is. Ugyanis a mű végső konklúziója — hasonlóan az Elsodort falu perspektívájához — a kisüzemi kapitalista birtok: a polgárosodás.

Ebben az összefüggésben a fantasztikum eszköze már nemcsak az ellentétek kiélezését, hanem egyben azok megoldását is szolgálja. Ugyanis Szabó Dezső világosan látja, hogy az adott rendszer keretein belül a parasztság polgárosodása, a parasztság társadalmi felemelkedése lehetetlen. Nem tudja azonban áttörni társadalmának korlátait, s ezért képtelen a felemelkedésnek konkrét perspektívát adni. Éppen ezért a számára érthetetlen kérdőjelet csak szubjektíve képes feloldani azzal, hogy végső soron megkerüli a középponti kérdést, és csak Szabó Pista sorsát oldja meg, elszakítva a parasztság sorsától. Nála tehát a fantasztikum eszköze nemcsak az ellentétek kiélezésének ábrázolását segíti, hanem szükségszerűen az ábrázolás irreálisából fakad.

Szabó Dezső dilemmája a magyar történelmi fejlődés középponti kérdése. A kapitalizmus késői, kompromisszumos fejlődésének ellentétei a parasztság polgárosodásának, az agrárkérdés demokratizálódásának hiányosságaiban csúcsosodnak ki. Már az előzőkben utaltunk a sajátos magyar fejlődésre, mely elhomályosítja a közvetlen szemlélet számára a nagybirtokosok és a kapitalisták között érlelődő és a kisebb csatározásokban jelentkező gazdasági és politikai ellentéteket. Szabó Dezső ábrázolásában csak az uralkodó osztályok közötti egység kap hangot. Mármint a felsőbb osztályok ellentmondásmentes egységét állítja szembe a parasztsággal. A szemlélet közvetlenségéből szükségszerűen adott a harc egyidőben a kapitalizmus és a nagybirtokrendszer ellen; olyan módon, hogy a főtüzet az idegen kapitalizmus ellen nyitja. Szabó Dezső azonban látja azt is, hogy a parasztság társadalmi felemelkedésének adott, egyedül reális perspektívája a polgárosodás. Ez koncepciójának megoldhatatlan ellentmondása: harcolni a kapitalizmus ellen a parasztság kapitalizálódásáért. Önellentmondásának zsákutcája vezet a megoldások irreálisába.

<sup>29</sup> Uo. Szabó Dezső: Csodálatos élet II. k. 224. o.

A nép és az uralkodóosztályok társadalmi, gazdasági és politikai ellentétét Szabó Dezső saját szerűen, etikai vonatkozásaiban élezi ki. Ez az ellentét koncepciójában mint a felső osztályok, különösen a város demoralizáló hatása kap jelentőséget.

Az ellentétnek ilyen átcsapása adott az ellenforradalmi rendszer társadalmának látzatából a közvetlen szemlélet számára. Az objektív társadalmi ellentét, melynek etikai következménye a demoralizálódás, a kapitalizmus általános fejlődésének szükségszerű terméke, a város és falu ellentétének éleződése. A kapitalizmus térhódítása felbomlasztja a falu „idilli” patriarchális viszonyait, családi légkörét. A sajátos magyar fejlődés következtében azonban már itt többről van szó. A porosz fejlődés, bár felbomlasztja a falu „idilli” viszonyait, nem ad új teret a parasztság számára; elzárja a parasztság városi polgárosodásának lehetőségeit. Tehát a porosz fejlődés kielezi a város és falu ellentétét.

A történelem „ravaszágának” megkerülése, a társadalmi viszonyok közvetlen szemlélete következtében Szabó Dezső koncepciójában az ellenforradalmi rendszer ellentmondásai különböző áttételeken keresztül csak következményekben jelennek meg. S kezében a következmények okká, mellékes társadalmi ellentmondások fő ellentmondásokká változnak.

Mint láttuk, Szabó Dezső nem a társadalmi fejlődés szükségszerű menete által adott ellentéteket ábrázolja; nem látja az ellentmondások bonyolult összefüggésének láncolatát, de különösen nem a „következő láncszemet”, vagyis a történelmileg adott főellentmondást. Szabó Dezső általában az uralkodó osztályok és nép közötti ellentétet élezi ki, de azt is leszűkítve főleg etikai vonatkozásában: a nép értsd: *parasztság és a város erkölcsi ellentéte*.

Ezt az ellentétet a maga közvetlenségében igen érdekesen ábrázolja a Csodálatos életben: Szabó Pista bujdosása közben az akasztófadomb szomszédságában talál egy magányos házat. A ház lakója elmeséli, miért lakik a bitófa mellett: „Messze innen zúgó város van s a millió emberarccal — rettenetes élet. Mint kőben a nehézség, úgy van bennük a bűn és kárhozat volt fajunknak az emberek között élni. Ott az élet millió ígérettel, ezer csodával megfog, megkarmol, megpiszkol és megöl örökre jóvátehetetlenül. Itt a bitófán szörnyű áldozatok ránganak, de beszél róluk a nagy tanítás, hogy égő veszedelem és nehéz mártíromság ember lenni, s hogy szemünk a földi életben egy percre sem szabad elvenni a megmutatott úttól. És az erdő hűvös kezét ráteszi szívedre és elaluszniak benne a lázadás lángjai.”<sup>30</sup>

Ebben az összefüggésben kezd kibontakozni, hogy mire vezet a társadalmi ellentétek egy vonatkozásának, az etikai vonatkozásnak kiemelése és általánosítása. A bitófa a paraszt számára a város égő jelképe, hogy a városba nem lehet büntetlenül kitörni, mert ez — lázadás! A lázadás ebben a koncepcióban erkölcsileg elítélendő; mert az ábrázolásban emberileg lealacsonyít, bepiszkít. A bitófa nemcsak a városnak megmentője, hanem a lázadásnak is. Ezért mondja a falujába hazatért Szabó Pista: „Íme az én lelkem vágya betelt s vígan énekel a rossz Szabó Pista, a lázadó vágyak *sírján*. Meggyógyultam, hazatértem, nem vagyok kilökött csillag többé. Egyszerű székely paraszt vagyok.”<sup>31</sup> (K. K.)

<sup>30</sup> Uo. I. k. 174—6.

<sup>31</sup> Uo. II. k. 224. o.

Végső konklúzióként Szabó Pista hazatérése nemcsak azt jelenti, hogy Szabó Dezső nem tudta a magyar nemzeti lét középponti kérdését megoldani, az agrárviszonyok megoldásának perspektíváját objektíve ábrázolni. Szabó Pista „megtérése” jelenti a lázadás értelmetlenségének belátását. A Csodálatos élet ábrázolja a paraszti lét kilátástanságából szükségszerűen fakadó lázadást, de ugyanakkor a társadalmi ellentétek leszűkítése etikai vonatkozásaikra, lehetővé teszi a lázadás erkölcsi elítélését, s egy álellentmondás megoldásán keresztül a valóságos ellentmondás megoldása reális perspektívájának elzárását, annak ábrázolását, hogy minden lázadás céltalan.

Az etikai vonatkozások előtérbe állítása felveti a kérdést, milyennek látja Szabó Dezső az uralkodó osztályok és a nép erkölcsét? Nála a *demoralizáló* hatás a fő princípium. „A nép bűnei az úri bűnök függvényei”. Ezért igen éles szemmel és maró gúnnyal pellengérezzi ki az uralkodó osztályok életvitelét, hogy ezen keresztül *indokolja* a nép bűnét. *A nép etikai arculata számára a burzsoázia primitív szinten reprodukált erkölcsisége.*

Az Elsodort falu két képe: a felső tízezer egyik orgiája és a falusi temetés ábrázolja az uralkodó osztályok és a nép erkölcsiségének minőségbeli azonosságát.

Az első világháború éveiben a felső tízezer egyik estélyét ábrázolja: jelen vannak az irodalom és a művészet, a politika és a pénz kiválasztottjai. Az orgiává fajult estélynek „fénypontja” az éhezők megvendégelése a lakoma maradék ételeiből... Az utcáról beteretelt éhezők: „Mintegy húszan lehettek. Az ágyrajáró odúk felvert vadjai, az utcák sötét didergői... Az egyik nő éhes módon, vad felgerjedéssel rögtön nekirohant az előtte álló ételnek. De Puskás Pál rákiáltott:

— Ne nyúlj még hozzá! Előbb mi felszolgálunk, mikor minden rendben lesz, én vezényelni fogok: egy, kettő, három s a rohamra mindenkinek hozzá kell kezdenie. Cigány te húzni fogod... Gyorsabban... Most igyatok! ki eszi meg hamarabb! Mindjárt elveszem, ha nem sietsz...”<sup>32</sup> Az egyik szerencsétlen meghal az orgián; „megölte a jóllakás”.

Másik kép: a falusi parasztemetés: „A falu unalmában roppant esemény volt a Ferenc bácsi halála. A reggeliző, ebédelő, vacsorázó, igavonó munkát robotoló barmokat egy percre emberekké rázta: eléjük toppan a halál, emlékeztek sajnálkoztak... Kimondták a kalákatemetést, pompás tort akartak ülni.” Falatoztak, ittak, a pap is velük tartott. Szürkületkor elindultak a temető felé”. Egy óriási részeg kígyó volt a menet, melynek a koporsó volt a feje.” Elhaladtak a korcsma előtt; „...a következő percben vad tiprással rohantak a koporsóval a korcsmába... Az átizzott, megszagatott ruhájú, kifolyt keblű nőkben kígyúltak a vágyak... Mindegyre párok tűntek el...”<sup>33</sup> Ferenc bácsit reggel temették el.

Az uralkodó osztályok romlottságának leleplezése és a nép bűneiért felelősségének hangsúlyozása minden írói termésében hangot és súlyt kap. A felső tízezer és a nép, az orgia és a halotti tor ábrázolása indoklása a nép bűneinek, s egyben azok felmentése azzal, hogy az uralkodó osztályokat terheli a felelősség. Az orgia leírása mesteri ábrázolása a „felsők” elembertelenedésének; de ábrázolásában ugyanúgy elembertelenedik a nép is. Az orgia egyik oldalán az uralkodó osztályok eldurvult ösztönélete, a másik

<sup>32</sup> Szabó Dezső: Elsodort falu II. k. 281–5-ig.

<sup>33</sup> Uo. I. k. 104–6-ig.

oldalán a nép: az éhezők az emberi lealacsonyodás legalsó fokára jutnak el a jóllakásért. Ez a lealacsonyodás mélyül el az egyik szerencsétlen halálos jóllakásával. Ugyanezt az elállatiasodott ösztönuralmat ábrázolja a halotti tor brutális erejű leírása.

Szabó Dezsőnek igaza van, hogy a felső osztályok erkölcsét eldurvult ösztönéletükön keresztül ábrázolja. Azonban az, hogy ezt primitív szintjén úgy reprodukálja, mint a nép erkölcsét, fontos világnézeti következtetéseket rejt magában. Nemcsak arról van szó, hogy elmossa a különbségeket az urak és a nép erkölcsében, hanem arról is, hogy társadalmi kérdéseket átvisz az ösztönélet területére.

Szabó Dezsőnél az erkölcs azonosságát nyer az ösztönélettel, ezért egyáltalán nem véletlen, hogy az éhség és a jóllakás kérdését mint etikai kérdést mutatja be és a konfliktust az ösztönélet területén oldja meg.

Igen jelentős világnézeti szempontból az élmények írói ábrázolása és megoldása. Ezért nem érdektelen fentieket párhuzamba állítani azzal, hogy hogyan oldotta meg Déry Tibor a Befejezetlen mondat Rózsa Péterének élethelyzetén keresztül az éhség konfliktusát. A tizenegynéhány éves Péter „lebukott” édesapja helyett saját sovány, rosszul táplált kis vállaira vette a kenyérkeresés gondját. Rikkancs akar lenni. Ehhez két pengőre van szüksége, lelépésre. Elmegy pincér nagybátyjához a szükséges pénzt kölcsönkérni. A kocsmába belépő gyereket a leginycsiklandozóbb illatok fogadják. A pincér kínálja. Az éhes Péter elutasítja. Kölcsönért jött. Mármost az író kezében az éhség ábrázolása azt a célt szolgálja, hogy az ösztön legyőzésén keresztül mutassa be a proletárgyermek erkölcsi kiteljesedését. Déry a helyzetet még kielezi azzal, hogy Parczen Nagy Lőrinczben, a kocsmában ülő vendégben a gyermek tisztaságára válaszként felébred a vonzalom és a segítség vágya és 50 pengő kölcsönt kínál Péternek. A gyerek ezt ösztönösen visszautasítja; burzsoától nem fogad el pénzt. De a gyerekekben is megmozdul valami, érzi az emberséget. Kilépve a kocsmából sápadt arcát a kirakatablakhoz szorítva visszazán és elmosolyodik. Érzí, hogy nem alamizsnáról van szó, de ösztönösen azt is érzi, hogy proletárbecsület munkából élni.

Déry Rózsa Péterénél az éhség, az ösztön legyőzése a proletárgyermek emberi felemelkedéséhez vezet. Szabó Dezső hőseinél az éhség, az ösztön kielégítése az ember lealacsonyodását eredményezi. Rózsa Péter élethelyzetén keresztül az író ábrázolja azt a folyamatot, melynek perspektívájában a proletár ösztön proletár tudatosságba csap át. Az élmény ábrázolásának és megoldásának világos, egyértelmű osztálytartalma van. Szabó Dezsőnél a világnézeti kérdés, a kisemmizettek éhsége leszűkül: mint eldurvult ösztönéleti probléma jelentkezik s ezen keresztül elhomályosul osztálytartalma. Nála a világnézet vulgárisan gyomorkérdés, mint ahogy erről a későbbiekben szó lesz.

A családért érzett felelősség Rózsa Péternél a proletárgyermek emberi felemelkedéséhez vezet a kapitalista társadalom körülményei között. A családért érzett felelősség Szabó Dezső ábrázolásában az emberi lealacsonyodáshoz, a jószándék szükségszerű bukásához vezet.

Szabó Dezső ezt a problémát Karácsony Kolozsvárt hősei: Ocskó Pista a magyar paraszt és Szücs Barnabás, a magyar zseni élethelyzetén keresztül ábrázolja: Ocskónak és Szücsnek pénzre van szüksége, hogy emberi érzésüknek megfelelően a hozzájuk közelálló sorsát megoldhassák. Szücs Pironcsák szabóék Ilonka nevű árváját akarja felnevelni. Ocskó az uraktól kisemmizett

öreg szüleit és várandós menyasszonyát akarja eltartani. Az író hőseinek, mint a nincstelenségből kivezető egyedül lehetséges utat, a rablást mutatja. Vagyis ahhoz, hogy Szabó Dezső hősei nemes, felemelő emberi érzésüket kielégíthessék, erkölcsileg el kell bukniok. Szabó Dezsőnek igaza van abban, hogy a kapitalista társadalomban a „Jószándék” elbukik, de a szándék bukása nem azonos az erkölcsi bukással. Mármost Szabó Dezsőnél a konfliktus abban csúcsosodik ki, hogy a nincsteleneket a törvény elítéli, míg a nagy gazemberek-nél a törvény szentesíti a rablást.

Ugyanígy igazolja és menti fel morálisan Szücs Barnabásnak „a modern Magyarország legnagyobb drámáirójának” és Ocskó Pistának, a magyar parasztnak erkölcsi bukását. Addig azonban, amíg a parasztfiúnak következetes és egyenes az útja a rablásig, a zseni megtorpan egy kis emberpalánta látó szemei előtt. Ennek a megtorpanásnak következtében fogják el.

Vagyis a két hős erkölcsi arculatának különbsége abból adódik, hogy az értelmiség tudatában van a *bűn szükségszerűségének*, a paraszti fiú nincs. Ezért az értelmiséget a kilátástalanság arra viszi, hogy önnön kezével oltsa ki életét, a parasztfiút a nagy gazembereket védő törvényesség felakasztja.

Tehát a konfliktus a nincstelének erkölcsi és fizikai szükségszerű bukásával oldódott meg.

Szabó Dezső azzal, hogy a kapitalizmusnak az uralkodó osztályoknak csak demoralizáló hatását, az *elembertelenedés* folyamatát látja meg, szükségszerűen más oldalról mélyíti el a társadalmi cselekedetek értelmetlenségét.

Marx zseniálisan elemzi a kapitalizmusban az elembertelenedés társadalmi gyökereit. A kapitalizmusban a munkás munkájának tárgyiasult formája: munkájának terméke elidegenedik létrehozójától, a munkástól, s mint idegen hatalom uralkodik teremtőjén. Mármost a munka elidegenedése megfosztja a munkást emberi tartalmától. Ugyanis a munka emelte az embert emberré, a munka, az alkotó képesség, mely az ember lényege az állattal szemben. A munka a kapitalizmusban, mert elidegenedik a munkástól, mert rajta kívül álló szükségleteket elégít ki, kényszermunka. A munkás szerencsétlennek érzi magát benne. Azért „már csak állati funkcióiban, evésben, ivásban, nemi életben... érzi magát szabadon cselekvőnek... emberi funkcióiban (a munkában) állatnak. Az állati lesz az emberi, az emberi pedig az állati”.<sup>34</sup>

Szabó Dezső paraszti hőseinek és munkásfiguráinak ábrázolása a humánnum elidegenedését örökíti meg. Paraszti hőseiben és munkás alakjaiban az elembertelenedés két ellentétes formáját állítja szembe. Paraszti hőseinek „emberi” tartalma: a fajfenntartás funkciója. Természetesen az evés és a szerelmi élet örömei az egészséges emberi élet teljességéhez tartoznak. De az evés és a szeretkezés mint az élet egyedüli és végső célja, állati lényeg. Az igaz, hogy a kapitalizmus sívár áruviszonyai közepette a munkás, és tegyük hozzá a paraszt is, csak ezekben a funkciókban *érzi* magát szabadon cselekvőnek, tehát embernek. Mikor Marx a humánnum elidegenedését elemzi, e mellett a tendencia mellett az ellentétes tendenciát is bemutatja: a felgyülemelő új erőket. „Erre az abszolút mélységre kellett tehát az ember lényegének redukálnia — írja Marx —, hogy belső gazdagságát kiszülhesse magából”. Szabó Dezső hőseiben csak az emberi elszegényedést ismerjük meg, az ezzel ellentétes erőket, a belső gazdagodást képtelen ábrázolni. Hősei az állati mélységben találják meg életörömüket.

<sup>34</sup> Marx: Ökonómiai-filozófiai kéziratok.

Ennél a felfogásnál bonyolult összefüggésekről van szó: az írónak hitvallásáról az ösztönök mellett, az irracionalista fajelmélet talaján, a kapitalista társadalom viszonyai által eldurvult ösztönéletnek a közvetlen szemléletből fakadó ábrázolásáról.

Az ösztönélet primátusának igézete, az elállatiasodott ösztönök felmagasztalása következtében érte Szabó Dezsőt az obszcenitás vádja. Miről van itt szó? A fajelmélet talaján egyetlen lehetséges „emberi” perspektíva van, a faj fenntartása, a faj lehető finomultabb kitenyészése. Most már Szabó Dezső a magyar faj törzsét a parasztságban látta, a magyar megújhodást a paraszti erő felfrissítő hatásától várta. Ez egy végtelenül összetett, a valóságból nyert, de a fajelmélet talaján irracionalizmusba torkolló tétel. Szabó Dezsőnek igaza van abban, hogy a paraszti élet felszabadulása, kiteljesedése a magyar nemzeti megújhodás egyik záloga. Nála azonban ez a megújhodás — drasztikusan kifejezve — nem a társadalmi lét, hanem a fajfenntartás területén zajlik le. Ezért oltja be magát Bőjthe János a faj erős virágába: Barabás Mária parasztlányba. S a magyar megújhodás perspektívája, az Elsodort falu végső kicsendülése: Barabás Mária új étellel terhes. A „Segítség” egyedüli lehető „optimizmusa” Katica anyaságának reménye. A szabódezsői összefüggésben az élet felett aratott győzelem: a faj fenntartása. Az emberi humánus tartalma elidegenedésének állati mélységeihez jut el. A szerelem át van szöve társadalmi mozzanatokkal, melyek a szerelem gazdag meleg emberi színeit adják, s melyeket a közösen átélt társadalmi élet táplál. A szabódezsői nő és férfi kapcsolattól idegen a pusztá erotikán túl levő humanitás. Ha az élet győzelme a fajfenntartás területén zajlik le, úgy ennek az összefüggésnek következetes végigvitele, hogy Szabó Dezső hősei: az „élet hősei”, verbő férfiak, akik elé 16 éves bakfisoktól kezdve hullanak az asszonyok. A szerelmi győzelem azonosságot nyer az élet legyőzésével.

A vád Szabó Dezső ellen nem az obszcenitás. Még az sem, hogy az ember gazdag érzelmvilágát, a kapitalista viszonyok által, eldurvult formájában ábrázolta. Az ösztönök kultusza és az ész degradálása a társadalmi valóságban lezajló folyamat. Az ösztönélet és szellem tragikus kettéhasadása a szerelmi életben mint a szellem és az erotika elkülönülése jelentkezik. Ezt a problémát ábrázolja Szabó Dezső és ezt ábrázolja Thomas Mann. Szabó Dezső a fajelmélet talaján, Thomas Mann a polgári humanizmus oldaláról. Az Elcserélt fejekben Nanda és Sridamán alakjaiban a testi és a szellemi szerelem szépségeit eleveníti meg, a maguk elkülönültségében. Nandában a test, Sridamánban a fej a „fődolog”, de Thomas Mannál az elkülönülés kielévezése az elkülönülés *tagadását* szolgálja. Többek között ezt írja: „Van szellemi szépség és van olyan, mely az érzékekhez szól. Egyes emberek azonban a szépséget teljesen az érzéki világ területére utalják és elvileg külön választják a szellemtől, úgy, hogy eszerint a világ ellentétesen szellemre és szépségre hasadna. Ezen alapszik a vádak ősi tanítása: „Csak kétféle üdvösség van minden világokban: az, melyet a test örömei nyújtanak és az, melyet a szellem megváltó nyugalma nyújt...” — Majd így folytatja — „...a világ célja a szépség és a szellem egyesülése, azaz a tökéletes és már nem kettéhasadt üdvösség. Jelen történetük csak azt példázza, hogy milyen bajok és kudarcok közt törekszenek az emberek a végcél felé”.

A Szabó Dezső elleni vád jogos, hogy a kettéhasadást igenli és mint egyedüli lehetséges életformát ábrázolja. Akár Menenius Agrippa, az embert saját teste pusztá töredékeként ábrázolja. S így más oldalról mélyíti el az ösztönök

végzetes uralmát. Érdekes összevetni a szabódezsői mítosz hőséneke ábrázolását a munkásfigurák megelevenítésével. Az elidegenedés ellentétes formában ábrázolja a munkásalakokat.

Szabó Dezső életművének periférikus alakja a munkásosztály. Irodalmi ábrázolásaiban a munkás epizódfigura. A szabódezsői életmű megértése szempontjából azonban ez a periférikus alak, ez az epizódfigura centrális kérdéssé válik. Ugyanis a munkásosztály történeti szerepének megítélése meghatározójává válik egész életművének: irodalmi termésének, politikai nézeteinek.

Természetesen íróként azért elmarasztalni nem lehet, mert nem szerepeltet, vagy alig szerepeltet munkásfigurát. Akár a parasztság, akár az értelmiség köréből választott hős élethelyzetének realizisztikus ábrázolásán keresztül a műven kibontakozhatnak a magyar nemzeti élet fő kérdései. Itt nem egyszerűen arról van szó, hogy a munkást egyáltalán ne, vagy mellékes alaknak ábrázolja, hanem arról, miért nem ábrázolja fő alaknak, s ha szerepelteti, milyennek ábrázolja, s hogyan függ ez össze irracionális koncepciójával: a magyar mítosszal.

A munkás Szabó Dezső ábrázolásában aszkétikus, vértelen lény, aki az ösztönélet örömeit megtagadja, s egyedüli életöröme: a forradalom fanatikus hite. A munkásalakokban kibékíthetetlen ellentétbe állítja a köznapiság örömeit a forradalomért folytatott harccal. Holott a munkásmozgalom résztvevői az élet teljességéért harcolva, rövid történelmi intervallumoktól eltekintve megkövetelik saját életük állandó szépítését.

De van valami objektív alapja is ennek az ábrázolási módnak. Nagy Lajos írja a *Menekülő* életben, hogy a munkásalakokat keserűnek ábrázolják. „Ezen a ‚keserű‘ jelzőn még tovább lehet elmélkedni. Csakugyan volt egy keserű szociáldemokrata irodalom. Például a *Népszavában* megjelenő versek csaknem mind a proletárellet nyomorúságáról panaszkodnak... Vannak ilyen esetek és helyzetek, ez igaz. De a szakadatlan irásuk, illetve olvasásuk nem ernyesztő-e? Ez a kérdés merült fel bennem. Nem kellene-e valami erőt is felfedezni a proletárban? Nem lett volna célszerű a proletárnak a maga módja szerinti örömeiről írni, vagy a harci elszántságáról?”<sup>35</sup>

A proletárábrázolásnak ezek a modelljei, ezek a keserű, örömtelen alakok valóban megtalálhatók a kispolgári, szektáns mozgalmakban. De a munkásosztályt a proletáraszkeízis nem jellemzi. Ezen túlmenően, ebben az ábrázolásban van bizonyos tendencia. Nemcsak elernyesztő, hanem valami visszataszító is van abban, hogy ezekben a keserű, örömtelen alakokban kell megismerni a munkást. Ez az ábrázolási mód eltagadja a munkásban azt az erőt, mely a holnap hősévé teszi, s képessé az élet teljességéért folyó harcra. Nagy Lajos folytatva gondolatait megmutatja, hogyan kell a munkást ábrázolni, hogy abban a valóságos munkásra ismerjünk rá. Leírja egy élményét nem sokkal a diktatúra bukása után. Két fiatal munkás ment az utcán, piros székfű volt a gomblyukukba tűzve. Ez akkor még tüntetésszámba ment.

A munkások nyugodt, derűs, erőteljesen magabiztos fellépése vonzóvá teszi e két, csak körvonalaiban ábrázolt alakot. A bizalom hangulata alakul ki irányukban.

Szabó Dezső nem bízik a munkásokban, mert tőlük „idegen” a „magyar” forradalom, ők nem a „magyar” forradalom hősei. Paraszti hőseit az író

<sup>35</sup> Nagy Lajos: *Menekülő ember*. 155. o.

ábrázolt alakjukban igenli, munkás alakjait tagadja. A munkásalakok „idegen-ségét” a paraszti alakokkal való ellentéttel húzza alá. A munkásalakok elfordulnak az ösztönélet örömeitől. Első pillanatra úgy tűnik, mintha az ösztön-életet és tudatosságot az író elválasztva ábrázolná az ösztönéletet a parasztban, a tudatosságot a munkásban. — Természetszerűleg az emberi ösztönéletet csak spekulatív módon lehet elválasztani a tudatosságtól. Az emberi ösztönélet minőségileg különbözik az állattól éppen a tudatosság következtében. Így az emberi cselekedetek és tevékenységek gazdag összefüggésében az ösztönélet a humánnum elidegeníthetetlen tartalma.

Szabó Dezsónél mégsem a tudatosság és az ösztönösség szembeállításáról van szó, hanem a *faji ösztönöknek az osztályösztönnel* való szembeállításáról. A munkásalak az osztályösztönt testesíti meg, mely kibékíthetetlen ellen-tétben áll a faji ösztönnel. Az egész ellentétet az író a faji ösztön elsődlegességének oldaláról ábrázolja. *A munkásalakok az osztályösztön álláspontjáról tagadják* a faj fenntartására irányuló ösztönöket.

Itt igen érdekesen futnak össze és csapnak át egymásba az elidegenedés száalai. Ugyanis az aszkézisnek és az elállatiasodásnak közösek a gyökerei. Mindkettő a tudatosság lebecsüléséből és az ösztönösség felmagasztalásából fakad. Aszkétának ábrázolni a munkást annyit jelent, mint tagadni a szocia-lista tudatosságot. Tagadása annak, hogy a munkás képes az élet teljességét, a holnap emberiségének kiharcolni. Az igazi munkás a győzelemért folytatott harcban az emberi érzelmek bonyolult ellentmondásosságában vívja meg a maga egyéni harcát. Ez a vívódás elválaszthatatlanul egybeforr a tudatosság-gal. Csak e tudatosság hiányában vértelenedik el, válik aszkétává.

A Szabó Dezső által teremtett munkástípusoknak a valóságos munkás-hoz, de még általában az emberi nemhez sincsen semmi közük. Teljesen elvont lények, szinte asztrál testük van, melyben valami furcsa, fantasztikus, „idegen” láng lobog.

Szabó Dezső ugyanazzal a logikai konstrukcióval jutott el az általa teremtett munkásfigurákhoz, mint az 1919-ről festett történeti képhez.

Mindezek ellenére Szabó Dezső szubjektív érzelmeiben nem munkás-ellenes, *amennyiben* elismeri a munkásság kizsákmányoltságát, jogát egy kultúraltabb élethez.

A munkásosztályhoz való viszonya szempontjából figyelemre méltó a „Válasz egy magyar munkásnak” c. cikke. E cikkben egy munkás levélírónak arra ad választ, miért nem áll „teljesen” a munkásság mellé, s miért nem lép be a szociáldemokrata pártba. A következőket írja többek között válaszában: Ha ez „... azt jelenti, hogy lássam meg a munkásosztály minden szükségletét s oly politikai programot tegyek magamévá, mely Önöknek megadja Magyar-országban azt a politikai súlyt, mellyel a *szükségeket* állandó intézmények rendszerével *megelégtetik*: akkor elmondhatom, hogy 1913 óta egészen tudatosan, minden következményét átgondolva az önöké vagyok.”<sup>36</sup>

Szabó Dezső a munkásosztály szükségleteinek kielégítése mellett foglal állást. A munkásosztály szervezetének és pártjának a szabódezsői koncepció-ban *csak* a szükségletek kielégítéséért kell harcolnia. De *milyen* szükségletekért. Egy szimbolikus kép ad erre választ. Szepi Ziftek csókája elé „... egy veréb szállt le, alig 2 méternyire tőle. Meglehetősen szemtelenül nézett szembe Szepivel, aki pedig sötét zsakettjében olyan volt, mint egy miniszterhez készülő

<sup>36</sup> Szabó Dezső: Az egész látóhatár. III. k. 299. o.

miniszteri tanácsos. A veréb éhes volt, üres begye tele volt baloldali világ-  
nézettel. Oda szavalt Szepinek. Testvér, ne nézz rám olyan idegenül, egy  
sors Spartakuszai vagyunk. Dobd el a középkori klerikális-nacionalista  
maszlagokat. Nincsen veréb, nincsen csóka, nincsen tűzok, nincsen strucc és  
nincsen sas. Csak madár van, nagy M-mel, mindnyájan kizsákmányoltjai,  
megraboltjai vagyunk az emberi imperializmusnak. Proletár mindenki, akinek  
szárnya van. Világ szárnyasai egyesüljete. Sógor nincs egy-két felesleges  
*morzsikád?*<sup>36</sup> (K. K.)

E gúnyos kép világos választ ad arra, milyen szükségletei vannak a  
munkásságnak, szerinte. A munkáskérdést szimplifikálja gyomorkérdéssé,  
melynek kielégítése megoldja a munkásproblémát. Itt sem érdektelen az  
összehasonlítás Adyval. Milyennek látja Ady a munkás szükségleteit?

„...Csák Máté földjén ti vagytok az Isten.  
Előre magyar proletárok.

Ami csak szépség s ami reménység,  
Mind ti vagytok a Tisza körül.  
Nincs a világon még annyi bánat  
Annyi láncosa nincs még a világnak,  
Mint itt és nincs annyi nagy éhség.

Éhe a kenyérnek, éhe a Szónak,  
Éhe a Szépnek hajt titeket.  
Nagyobb igaza sohase volt népnek,  
Hitványabb Nérók még Sehalse éltek.  
Vagytok : a Ma, vagytok : a Holnap...”

Szabó Dezső azért nem látta meg a munkásban a Mát és a Holnapot  
mert eltagadta, hogy a proletárt nemcsak a kenyér éhe hajtja előre, hanem  
éhe a Szónak, éhe a Szépnek. A szabódezsői koncepció alapján a munkásosztály  
gazdasági szükségletei hozzák létre, teremtik meg szervezeteit, pártját, a  
szociáldemokrata pártot. Mármost e gazdasági szükségletek „megelégítésére”  
védi meg a munkásoknak a sztrájkhoz való jogát. A munkásságnak szerinte  
*nincsen* történelmi szerepe Magyarországon. A munkásság idegen. Ezt az  
idegenséget ábrázolja a Segítség Králikjának „maró sötét délszláv” szemeivel.  
A „Megered az eső” Skrovinájának „szláv szemeivel”, a munkásalakok idegen  
hangzású neveivel. A munkásosztály „idegensége” természetes következménye a  
kapitalizmus tagadásának, annak az álláspontnak, hogy a kapitalizmus a magyar  
életformától idegen.

Ez megint érdekes és visszatérő ábrázolási módszer. Mint ahogy Szabó  
Dezső a nép erkölcsi arculatát a burzsoázia primitív szinten reprodukált  
erkölcsisével ábrázolja, úgy a proletár internacionalizmus Szabó Dezső  
számára a tőke internacionalizmusnak reprodukciója. Ezt a koncepciót  
támasztja alá a szociáldemokrácia hibás nemzeti politikájával. Koncepciójában  
az elvont munkás az elvont emberiségért harcol. Az általa konstruált össze-  
függésben a munkás valóban idegen, mert embertelen. A munkás általa

<sup>36</sup> Szabó Dezső : Bölcsőtől Budapestig, 183. o.

vázolt idegensége azonban különbözik a tőkés idegenségétől. A tőkés ugyanis haszonélvezője idegenségének, a munkás pedig szenvedője.

Mármost Szabó Dezső a munkásfigurákat azért szerepelteti — amit a Segítség Králikjánál el is mond —, hogy: „a morcos Králik is inkább csak olyan *árnyék* volt, mely a többi *melegét* annál érezhetőbbé tette.” (K. K.) A munkás árnyékfigurája jobban kidomborítja — a Szabó Dezső által igenelt paraszti figurák a „magyar” mítosz elembertelenedett hőseinek vérbőségét.

Ebben az összefüggésben már világos, hogy Szabó Dezső programatikusan sorai, melyek szerint „Nekem azokat kell megmutatni, akikben elsodortatik a falu” leleplezés egyben az igazolást, a szükségszerű elhullást ábrázolja.

A. Déryvel való párhuzam világosan megmutatja Szabó Dezső perspektívátlanosságának forrását. Szabó Dezső számára a nép „döglött szamár”, a történelmi hűség kedvéért olyan szamár, melynek döglöttségéért az uralkodó osztály felelős. Döglött szamárnak fújta fülébe — írja magáról a Karácsony Kolozsvárt előszavában — Lehel kürtjéből képzett szalmaszállból az élet akarátát. Perspektívátlanossága abból fakad, hogy nem tud az uralkodó osztályból ábrázolt hősei fölé emelkedni. Szinte azonosul az ábrázoltak embertelen lényével. Azok ostorozása majdnem önkínzásnak tűnik az olvasó számára. Az uralkodó osztály szemüvegeivel látja a népet annak ellenére, hogy érzelmeivel, szubjektív hitével a nép mellett áll. Ezért látja csak demoralizáló hatását a kapitalizmus-nak, s vak marad a kapitalizmus körülményei között lényeges, a jövő perspektíváját magába ölelő emberi felemelkedés láttára. Nála az emberi felemelkedés azonosul a társadalmi felemelkedéssel. Ezért a társadalmi felemelkedésből kizasított hősei emberileg elhullanak. Vaksága megakadályozza abban, hogy felismerje, hogy a jövő ígérését magában hordó nép, a kisemmizettek, a társadalmi felemelkedésből kizasítottak képesek egyedül a kapitalizmus viszonyai között emberileg felemelkedni, vagy azok, akik sorsukat összekötve a néppel, annak erejében bizva építik a holnapot. Ez végtelenül fontos szempont, mely a jövő konkrét perspektívája tekintetében perdöntő.

Igen érdekes és látszatra ellentmondó Szabó Dezső parasztábrázolása. A nép: a parasztság, koncepciójában tehetetlen anyag, mely passzív hordozója és befogadója az uralmon levők destrukciójának. Ugyanakkor azonban a parasztságban van meg potenciálisan a nemzeti megújulás záloga.

Szabó Dezső érzékeli, hogy a népe a jövő, de jövőtlennek látja a népet, a nép hamis ábrázolása következtében. Ezért kerül a nemzeti megújulás az ő koncepciójában mítikus távolságba. Aki nem ismeri fel a nép *emberi felemelkedésének szükségszerűségét még a kapitalista társadalom körülményei között*, az nem bízhat abban, hogy a nép önnön erejéből képes társadalmilag felemelkedni.

Szabó Dezső tagadja a fennálló konkrét magyar viszonyokat, de ugyanakkor elvileg képtelen áttörni ezeknek a társadalmi viszonyoknak korlátait. A metafizikus nézőpontnak igen érdekes összefüggéseit figyelhetjük meg az irracionális világgéppel. Szabó Dezső elveiben nem általában tagadja a kapitalizmus viszonyait, hanem csak a sajátos magyar történelmi fejlődésben. E sajátos fejlődéssel nem egy minőségileg új társadalmi rendet állít szembe, számára az új rend, a kapitalizmus „túlhaladása”, a régi rend minőségén belül

vár megvalósításra. Az idegen tőkést és nagybirtokost tagadja a magyar paraszt kapitalizálódásával, vagyis a kapitalizmus gyepelőjét a nép: a parasztság kezében kívánja látni. Illúziója a „magyar kapitalizmus”, „a paraszti imperializmus”.

Szabó Dezső szubjektív perspektívája, objektíve perspektívatlanság, elrugaszkodás a valóságtól. Ezért szükségképpen — mint minden eltávolodás a valóságtól — az ész, az értelem tagadásához vezet. A mítikus jövő csodavárásra ösztönöz.

*Folytatása a következő számban*

## Lessing drámai epilógusa: a Bölcs Náthán

ALMÁSI MIKLÓS

Nagy művészek epilógusaiban több dolog találkozik: művészi vallomás, mely az életmű ellentmondásokról kuszált visszaját fordítja az olvasó elé, kritikai leszámolás és egyben etikai hűségnyilvánítás az immár zárókőhöz kísért elveket illetően, s ezért minden rezignált, melankolikus kézmozdulat dacára: pillantás a jövőbe. Epilógussá ezért nem elsősorban írói végrendelkezés révén emelkedik a mű: tartalma, az összmű egészében elfoglalt szerkezeti helye, a mű belső, termékeny vagy terméketlen ellentmondásait könyörtelenül kiélező iróniája teszi azzá, hogy ezzel az ante rem resignációjával egy új szintézis felé nyissa meg az utat. Ha Ibsen életműve végén formailag is lezárja életét, mely oeuvre-jét jelentette, akkor Lessing elsősorban a tartalom mellé tűzi kérdőjelét, s ezzel prológussá változtatja a szerkezetileg epilógusnak szánt darabját. A Bölcs Náthán tehát prológusa a modern dráma későbbi problémáinak, s epilógusa a felvilágosodás dramatikájának. Lessing ugyanis rájön arra, hogy a polgári heroizmus alapjaiban problematikus és mint drámai vezérelv egyenesen felbomlasztó hatású. Mielőtt a felvilágosodás drámája elérte volna fejlődésének csúcspontját Beaumarchais Figarójával és Schiller Ármány és szerelmével, a felvilágosodás gyakorlati teoretikusa levonja az Emilia Galottitól Goethe Wertheréig futó fejlődés konzekvenciáit. — A Bölcs Náthánban mint a felvilágosodás krízisszerű lezárásában figyelmeztet a későbbi, polgári dráma alapvető gyenge pontjaira.

A felvilágosodás drámája még a rendek drámája és kollíziója, és nem a modern osztályoké, melyet csak később hoz meg a fejlődés. A Náthán szerkezeti felépítése, iróniája stb. épp ezen a ponton támadja a régi színpadot — a következő lépést készítvén elő. Lényegesebb azonban az *eszmék ironikus kritikája* (Templomos, A Szultán stb.), ahol a polgári drámaírás későbbi alapproblémáját, az eszmények dominanciáját a polgári lét ellentmondásai felett ennek relatív jogosultságát és relatív illuzorikusságát veti fel. A schilleri dráma kritikája ez jóval annak kibontakozása előtt. Lessing kritikája itt is előremutató: az illúziók és ideálok társadalmi hatékonyságának kérdését feszegetik — tartalmilag —, drámailag pedig a deklamáló emberábrázolás, az ideák fascináló és ezért torzító alakmozgatása ellen. Lessing itt saját művével is szembekerül mint teoretikus-művész: a shakespeare-i hősteremtés dramaturgiájának itt ironikusan le kell vonnia végső konzekvenciáit. Az élő, sőt történelemben, világtörténelemben élő embert kell a színpadon követelni.

Mindezt előszóként elmondani, kissé merész vállalkozás, de ezek az összefüggések adhatják csak meg az itt következő fejtegetések tágabb kereteit.

Remélem, hogy az itt következő elemzések többé kevésbé kitöltik e most még üresen tátongó kereteket.

\*

Két csúcspont áll tehát előttünk : az érett kor Hamburgische Dramaturgie-ja és az öregkor Böles Náthánja. Hol a különbség? A Dramaturgiájig Lessing egész fejlődése azon az általa tört úton haladt, hogy a feudális rendszert át lehet törni az irodalom terén. Ez az illúzió fejeződik ki abban, hogy drámáiban a művészi forma és a kollízió nagyobb súlyt kap, hogy e korban születnek nagy polgár-nevelő esztétikai írásai (Laokoon, Tanulmányok a meséről stb.). Ugyanakkor a konkrét világnézeti kérdések ritkábban merülnek fel, tisztázásuk csak később vetődik fel mint szükséglet. Így nem véletlen, hogy a dráma történetiségének megoldatlansága abból ered, hogy a történelmiség, a történelmi fejlődés világnézeti voltában akkor még nem merül fel, és természetesen nem is oldódik meg mint gyakorlati feladat. Lessing sohasem mondott le a polgári világnézet elvi kérdéseiről, azonban irodalmi működésének ez a fő szakasza — eltekintve ifjúkori kísérleteitől — éppen azt jelentette, hogy Lessing ezen a polgári világnézetben belül a polgári művészet átütő erejére tette. Nagy művészeknél sohasem létezhet az, hogy elvi-világnézeti problémákról egyszerűen lemondjanak. Az azonban többször előfordul, hogy bizonyos időszakban, bizonyos alkotásokban a művészi kérdések jönnek előtérbe és fordítva. Lessingnél e hangsúlyátvitelnek, mint említettük, politikai jelentősége volt, még akkor is, ha illúziókon is alapult. A politikai kérdéseket a művészet oldaláról megközelíteni — ez a felvilágosodás szinte általános vonása Németországban. Lessing azonban éppen abban különbözött a német felvilágosodás művészetben „politizáló” gondolkozóitól, akik inkább az esztétikai felé fordultak, semmint veszélyesebb politikai tevékenység felé, — hogy ő a művészetet a politikai cselekvés első lépésének tekintette, mégpedig taktikai szempontból legmegfelelőbb lépésnek. Kétségtelen, hogy Lessing ezen illúziója bizonyos mértékig jogosult volt : a német elmaradottságot akarta megnyergelni a politikai fejlődés számára. Azonban e lépése mégis csak illúzió maradt, nem számolt a valóságos erőkkel. Ezek a valóságos erők, a német kisfejedelmi udvarok feudális-bürokratikus módszerei egyre másra mérik csapásaikat Lessing ilyen irányú elképzeléseire, — hamburgi periódusának végét szinte minden nagy irodalmi és esztétikai kísérletének összeomlása jelzi : az a nemzeti színház, melytől Lessing a polgári dráma felvirágoztatását várta, s mely számára a Hamburgische Dramaturgiet írta — tönkrement ; az a könyvkereskedés, melyet Bode barátjával alapított, s melytől a polgári kultúra szétáradását várta, szintén összeomlott. Lessing eddig is egyedül érezte magát a következetes polgári szemlélet és alkotás harcaiban. Most azonban teljesen elszigetelődött : „Bizony, csak malom vagyok én, nem pedig óriás. Itt állok egyedül a falu határában, magányos homokbuckán. Senkihez nem járok, senkinek nem segítek és nem kérek senkinek a segítségéből.” — írja egyik levelében. Azonban eddig legalább megvolt a meggyőződés szilárdsága, a kiút, az áttörés lehetősége. Most ezek a lehetőségek is végképp összeomlottak. Ehhez járult még egy szinte katasztrofális körülmény : Lessingnek anyagi okokból el kellett fogadnia a braunschweigi trónörökös által felajánlott állást : könyvtáros lesz Wolfenbüttelben. Németország legszabadabb polgári szelleme és harcosa, aki szinte elsőnek igyekezett az irodalomra alapított független polgári életmódot kialakítani, most egy kis abszolutista udvar könyvtárosi állását kénytelen elfogadni.

Lessing azonban a heroikus polgári kor gyermeke volt : a wolfenbütteli tizenegy év nem behódolást jelentett számára, nem dezillúziót, nem kiegyezést. Ami legjobban fájt neki, az továbbra is ez maradt : „Jobb akár a legonoszabb társaságban élni, mint távol az emberektől. Jobb, ha az embert a vihar veti a legközelebbi kikötőbe, semhogy a szélszélben a tenger kellős közepén pusztuljon el.” Vagyis bármily lapos és silány volt is az a polgári gárda, mellyel együtt dolgozott, mégis a polgári fejlődést jelentette, míg Wolfenbüttelben még ettől a gárdától is el volt zárva és nem érezhette a harcok forró levegőjét.

Azonban a hamburgi összeomlás most már új utakra tereli ezt a harcot. Lessing belátja, be kell látnia, hogy csődöt mondott az az elképzelése, hogy az esztétika terén sikerülni fog egy frontális áttörés. Persze, az ilyen önkritikus továbbfejlődés nem megy máról holnapra. Első wolfenbütteli évében még megírja az Emilia Galottit, mely még az előző periódus terméke. Azonban e mű utolsó gyögyseme is e fejlődésnek. Wolfenbüttelben (1770—1781) valami új kezdődik, Lessing, a nagy citoyen, nem ábrándult ki a politikai küzdelem nagy polgári célkitűzéseiből, csak belátta, hogy az eddigi stratégia igen illuzorikus volt, nem vette számításba a valóságos erőviszonyokat. Ezért felfelé lép és nem hátra : harcainak középpontja most már a polgári *világnézet* általános kérdései lesznek. Ebben a periódusban indítja meg nagy harcát Goeze lelkésszel, ekkor írja meg a polgári világnézet számára igen fontos Ernst und Falkot és az Erziehung des Menschengeschlechts-et és ekkor alkotja meg nagy drámáját, a Bölcs Náthánt. Azok a problémák, melyek ekkor tisztázást nyernek, a német felvilágosodás legdöntőbb kérdései : a polgári fejlődés perspektívája, a történelmi fejlődés, a felvilágosodás álláspontjának tisztázása és kibővítése a vallási kérdések területén, a panteizmus problémái. A hangsúly a világnézet felé tolik. Így a Bölcs Náthán elsősorban világnézeti dráma, úgy, ahogyan Goethe Faustja a többi drámák mellett és azokkal szemben. Vagy mint Flaubert Tentation de St. Antoinja a Bováryné mellett. Éppen ezért kell visszautasítanunk a modern irodalomtörténészek azon átstilizálását, mintha Lessing utolsó periódusában veszített volna nagyságából, mintha a csapások és a közeledő öregkor megtörték volna, mintha Wolfenbüttelben elzárkózott volna a további irodalmi fejlődés megértése elől. Valójában éppen hogy világosabbak lettek a polgári fejlődés eszmei rugói, éppen hogy még koncentráltabban és szenvedélyesebben — és egyben taktikusabban — küzd e fejlődés kibontakozásáért.

A döntő bizonyíték itt — és egyben a wolfenbütteli „haldokló” egy ragyogó kritikai megnyilvánulása — az a magatartás, melyet Goethe Goetz von Berlichingenjével és Wertherével szemben elfoglal. Miről is van szó? Lessing élete végén szenvedélyesen kiáll Goethe Prometheusa mellett. Jakobi-val beszélgetve a szarkazmusig menő szellemességgel védi Goethe költeményét annak miszticizmusával szemben. Tehát élesen figyelemmel kísérte és nagyra tartotta a fiatal Goethe tehetségének bontakozását. Éppen ezért reagált olyan hevesen e fejlődés néhány ellentmondására. 1774-ben Berlinben nagy sikerrel bemutatják Goethe nagy drámáját. Lessing ez alkalomból ezt írja öccsének : „Hogy Goetz von Berlichingen nagy sikert aratott Berlinben, az — attól félek — sem a szerző, sem pedig Berlin becsületére nem válik.” Majd később, miután színházi tervei végképp kudarcot vallanak, ezt írja : „Legyen tehát ; egyébként abban a veszélyben forgok, hogy a színházi lényegtelen- ségeken (melyek már egészen elfajulnak) — bosszankodjam, és belekössek

Goethébe, lángesze ellenére, melyre annyira büszke.” Mi volt Lessing ellenzésének lényege. Mint láttuk, ebben a periódusban a világnézeti problémák foglalkoztatják. Ezért hevesen reagál a Goetz von Berlichingen történelmeszempléletére, mellyel nem ért egyet. Éppen a polgári gondolkozással ellenkezőt látott benne. Egyik kortársa, Brandes, memoárjában elmondja Lessinggel való találkozását ebben az időben. „Szívből sajnálta az *igazi komédia* lassú haldoklását; és elégedetlen volt az egy idő óta divatba jött történelmi drámákkal és ezzel jelentkező szabálytalansággal, és a jelenetek, fordulatok és legkülönösebb bonyodalmak keverékével.” Lessing itt nem mondja ki mire gondol, mégis a Goettről van szó elsősorban. Ugyanis kitűnő érzékkel megérezte, hogy Goethe a Goetzben nem az igazi forradalmi lázadást, hanem a feudális talajról kiinduló lázadást eszményítette. Kétségtelen, hogy a probléma itt nem ilyen egyszerű. Goethe minden eszményítés és szubjektív rokonszenv ellenére bemutatja, hogy Goetz szükségszerűen bukik el, hogy tehát végső soron *történelmi* marad. Azonban ez nem szünteti meg Goetz alakjának, magatartásának problematikusságát, szemben az egész művel. Goethe ugyanis a politikailag elnyomottat és lázadni kénytelenet abban a kisnemességben látta, mely ellen Lessing egész életében harcolt. Ezt fejezi ki Marx, mikor „nyomorult fickónak” nevezi Goetzöt. Ezt az idealizáló tendenciát érzi meg Lessing és ezért utasította el az ifjú Goethe alkotását, bár génuszát még fenntebb idézett haragos soraiban is felismeri. Igen fontos mármost az, hogy Goethe a továbbiakban gyakorlatilag elismeri e kritika jogosultságát: az Egmontban a lessingi utat követi és élete végén szavakban is elfogadja e bírálatot.

A jelentős és figyelemre méltó Goethe magatartásában az, hogy a Clavigo és az Egmont nemcsak tartalmilag jelentenek állásfoglalás változást a lessingi irányban, hanem formailag is. A Goetz felbomló formájával szemben, Goethe itt a drámai stílus fokozott egységére törekszik, vagyis azokon a síneken folytatja útját, melynek első szenvedélyes lerakója Lessing volt.

Ugyanez az eszmei tisztaság és ugyanez a következetesség mutatkozik meg a Werther megítélésében is. Mint láttuk, a Goetz megítélésénél elsősorban eszmei megfontolások kaptak hangot, s mivel ezeknek a követelményeknek nem felel meg, — esztétikailag már nem is elemzi. Az esztétikai szempont itt is másodrendű. Bár Lessingnek tetszik az alkotás, mégis ezt írja: „... egy rövid *hideg* zárófejezetet kívánok még, egy pár intő szót arról, miként jutott Werther egy ilyen kalandos jellemig; hogy egy másik ifjú, akinek a természet hasonló tehetséget adott, már elkerülje ezt. Mivel egy ilyen alkotás költői szépségét könnyen morállá teheti és azt hiheti, hogy az csak jó lehet, ami részvétünket ilyen erősen foglalkoztatja. És ez mégsem így van; ... gondolja meg hogy egy római vagy egy görög ifjú *igy és ezért* feláldozta volna életét? Bizony nem. Ilyen nagy—kicsiny megvetendően-becses eredetiséget létrehozni a keresztény nevelés számára van fenntartva, mely igen jól ért ahhoz, hogy testi hiányosságokat szellemi tökéletességekké változtasson. Tehát kedves Goethe, még egy kis fejezetet a végére; minél cinikusabb, annál jobb.” Itt láthatjuk teljes tisztaságában a lessingi kritika lényegét. A megítélés kulcsa abban van, hogy Werther utolsó cselekedetét egy görög ifjúval veti egybe: Werther igazi nagy hibája Lessing szemében, hogy nem tud cselekedni, hogy öngyilkossága egy ilyen cselekvési csőd. Mikor Lessing azért küzd, hogy a polgárságot elszánt és harcias tettekkel nevelje, amíg a tragédiában olyan katarzist komponált, melyben a cselekedni tudás lesz a fő oka a pusztulásnak, míg tehát Lessing ezt a passzivitást kritizálja, addig Goethe Wer-

therje az ő szemében a cselekvés felé való pusztá megindulást, a szubjektív ellágyulást idealizálja. Ezért követeli a cinikus zárófejezetet. Lessing itt egyoldalú, mint a fejlődés ellentmondásaiban létrejött harcok általában. Nem veszi észre, hogy a wertheri etika olyan *lázadás*, „mely a forradalmi polgári humanizmus belső ellentmondásait először mutatja meg a világ-irodalomban nagy költői ábrázolásban” (Lukács). Amikor azonban három évvel később Goethe megírja az *Érzékenység Diadalát*, mégis a lessingi kritikát követi. Ebben a szatírában „cinikus hangon” épp azt teszi nevetségessé, amit Wertherjébe belemagyaráltak és hamis módon utánóztak: a kisudvarok werthereskedését! E szatíra tehát aláhúzza Werther polgári jellegét, amit Lessing — ha más kiindulópontból — hiányolt. Láthatjuk tehát, hogy mindezekben az esetekben Lessing polgári öntudatának megerősödése és magas követelményei a kritika indítéka és nem elmaradottsága és értetlensége, ahogyan azt a modern irodalmi alkémia élénk varázsolja.

Ezen túlmenően Goethe később tisztán belátja, hogy a werthereskedés teljesen szűk útja a polgári humanizmusnak. Amikor a *Szenvedélyek trilógiájában* megírja ezt a belátását

Zum Bleiben ich, zum Scheiden du, erkoren  
Gingst du voran — und hast nicht viel verloren.

sőt, még pregnánsabban a *Motto für Werther c. versében* (1773)

Du beweinst, du liebst ihn, liebe Seele,  
Rettest sein Gedächtniss von der Schmach;  
Sieh, dir winkt sein Gesit aus seiner Höhle:  
Sei ein Mann, und folge mir nicht nach.

ekkor tehát a lessingi kritika helyességének mély belátásáról van szó, mégpedig ama új korszak szemszögéből, melynek Lessing egyik előharcosa volt.

E periódus legkiemelkedőbb alkotása kétségtelenül a *Bölcs Náthán*. E drámát éppen azért kell közelebbről megvizsgálnunk, mivel e periódus szellemének megfelelően itt a *Hamburgische Dramaturgie* elveinek továbbvitelét, egy új szintézis előkészítését is láthatjuk. A dráma eme elvontabb, világnézeti jellegét fejezte ki Friedrich Schlegel, amikor a *Náthánt* a *Goeze* ellen írt polémia tizenharmadik darabjának nevezte. Ezt az eszmei célzatosságot maga Lessing is kifejezetten aláhúzta: „Ha valaki végül is azt mondja, hogy ilyen kifejezett tendenciájú darab nem eléggé gazdag ahhoz, hogy szép is legyen, akkor csak hallgatok, de nem szégyenlem magam. Biztos vagyok célomban, mely sokkal inkább becsületemre fog válni.” Ezzel megadta műve elhelyezésének kulcsát.

A *Bölcs Náthán* nagysága abban áll, hogy Lessing a tragikumot megszünteti és feloldja. A dráma folyamán több egészen kivételesen éles konfliktust készít elő, és mégis e konfliktusok sohasem vezetnek tragikus összeomláshoz. A tragikus szituációk azért nem vezetnek valódi tragikumhoz, mivel a felvilágosult értelem, az értelmes egoizmus reflektorával rávilágít ezekre a tényezőkre, és tragikus voltuk szertefoszlik. Hogy a problémát a maga teljességében láthassuk, és hogy dramaturgiai lényegét is áttekinthessük, vizsgáljuk meg miben áll itt az értelmes egoizmus és szerepe a drámai kompozícióban.

Mindenekelőtt hangsúlyoznunk kell, hogy az értelmes egoizmus, a felvilágosodott etikának ez a legélesebb fegyvere, végső fokon a polgári fejlődés gazdasági struktúrájára megy vissza. Meg kell látnunk, hogy az a forradalmi illúzió végül is egy valóságos társadalmi összefüggésből nő ki. Az angol politikai gazdaságtannak egyik fő feladata, hogy a magántulajdon és a munkamegosztás differenciáló jellege mögött felfedezze a társadalmat összetartó erőt, a harmóniát, illetve annak okait.

A társadalmi harmónia magyarázatának keresése teljesen jogosult ebben az időben: a kapitalizmust még nem rendítette meg egyetlen modern gazdasági válság sem, és így az ideológusok még joggal kereshették az emberi cselekvés egyéni, sokszor ellentétes irányú mozgását összefogó társadalmi harmónia okait. Franciaországban, ahol a forradalom előtti állapotok eszmei szükségleteit kellett kielégíteni, ugyanebből a harmónia-problémából indultak ki, de a harmónia létrejöttét sokkal radikálisabban magyarázták, bár egyúttal sokkal illuzorikusabban is. A harmónia létrejötte az ész-társadalom egyik fő komponense, hiszen éppen ez különbözteti meg az előző társadalmaktól. A harmóniát, az értelmes egoizmus mibenlétét és vélt társadalmi alapját a felvilágosodás *balszárnya a vagyonegyenlősítésben* látta. Azért kell hangsúlyoznunk, hogy a balszárnya, mivel az értelmes egoizmus szélesebben elterjedt fogalom, mely mint láttuk, az angol politikai gazdaságtanból ered és Franciaországból újra Angliába térve, a Bentham-féle lapos és reakciós utilitarianizmus gondolatkörébe torkollik. Az értelmes egoizmus e nagy vándorútja folyamán csak a felvilágosodás balszárnyánál tartotta meg a vagyonegyenlősítő megoldást, annyira hogy még a forradalomban sem áll minden polgári gondolkodó ezen a rousseau-i állásponton. Pl. Danton szintén az értelmes egoizmus talajáról folytatja harcát, de elveti a vagyonegyenlősítést, sőt egyenesen szembeszáll vele. A felvilágosodás balszárnyánál tehát a harmónia létrejöttének magyarázata azon nyugszik, hogy az anyagi gazdaságnak egyenletesen kell elosztva lennie, tehát meg kell hozzá mindenekelőtt szüntetni a feudális vagyoni differenciák kirívó különbségeit. Helvetius kifejti pl. hogy kétféle luxus van. A despotizmus luxusa nagy vagyonskülönbségeken alapul, az igazi luxus azonban más. „Ez nemzeti luxus, mely az államgazdaságnak egy bizonyos egyenlőségén alapul.” Ez a gazdasági viszony határozza meg a polgárság boldogságát, mivel „ennek alapján a polgárok rendjei egymással kölcsönös függésbe kerülnek”. Viszály csak akkor léphet fel, ha ez a viszonylagos egyenlőség nincs meg és nem jöhet létre a kölcsönös függőség. Helvetius itt már halványan körvonalazta azt a Rousseau-nál döntővé váló gondolatot, hogy a viszonylagos vagyonegyenlősítésnek kell a társadalmi harmónia alapjának lennie. Az értelmes egoizmus mármost azt jelenti, hogy a polgárok kölcsönösen korlátozzák egymást, de önmagukat is, úgy, hogy nagy különbségek nem jöhetnek létre. Az ilyen vagyonegyenlősítő, helyesebben viszonylagos egyenlőséget feltételező elképzelések gazdaságilag azon a körülményen alapultak, hogy a feudalizmuson belül kialakult burzsoá gazdaság még nem tudott gazdaságának olyan fokára fejlődni, mint a forradalom után a gyáriparral, ahol már egy elég nagy minimális tőkével kell rendelkeznie ahhoz, hogy értéktöbbletet realizálni tudja. A manufaktúra gazdálkodás olyan illúzióknak adott talajt, hogy itt még minden polgár burzsoává nőhet anélkül, hogy ezzel polgártársait lényegesen megzavarná. A vagyonegyenlőség a francia forradalomnak is egyik középponti kérdése, melynek megvalósítására irányuló kísérletek tragikumuk mutatta fel először e gondolatok illuzorikus voltát.

Lessing már fiatal korában foglalkozik a harmónia problémájával. Ekkor azonban még csak panteisztikus-teologikus gondolatkörben: „Minél inkább közös két dolog, annál nagyobb a köztük lévő harmónia. A legnagyobb harmónia olyan két dolog között van, mely egymással mindenben közös, olyan két dolog között, melyek együtt csak egyet adnak. Két ilyen dolog az Isten és Fia, vagy az Isten azonos képmása. És a harmónia, mely köztük van, a lélek, mely az apából és a fiuból lép ki. Ebben a harmóniában minden, ami az apában volt ugyanaz, ami a fiúban van. Ez a harmónia az Isten.” Ezek a gondolatok még alig vannak kapcsolatban társadalmi problémákkal. Azonban életének wolfenbütteli periódusában ezek a fogalmi eszközök, melyeket korábban kezdett meg kidolgozni, itt segítségére lesznek a társadalmi problémák megoldásában. Lessing az Ernst und Falk dialógusaiban a polgári társadalom kérdéseit elemzi. Itt azért harcol, hogy a polgári morál középpontjába éppen az önmaga korlátozása kerüljön: „Nagyon kell kívánni, hogy minden államban legyenek olyan emberek, akiket a polgári nagyság nem vakít, és akik számára a polgári jelentéktelenség nem utálatos. Ilyen társadalomban a nagyság szívesen leszáll, hogy a csekélyebbet bátran magához emelje.” Lessing tehát ugyanúgy felcsillantja a vagyonegyenlítés gondolatát, mint Helvetius. Ez már abban is kifejezésre jut, hogy az ellen a Rousseau ellen, aki a viszonylagos vagyonegyenlítésről írt — nem harcol. Lessing számára is csak ezen az alapon jöhet létre harmónia: a felvilágosodott értelemnek meg kellett teremtenie ezeket a feltételeket. Ha nincs ez meg, ha nincsenek „ilyen emberek”, akkor állnak be a konfliktusok. A Náthán erre világosan utal:

Náthán:

A nagyok

Több tért kívánnak mindenütt. Sokan egymásnak közelébenymva csak egymás ágait tördelik le. De középszerű jó, mint mi is vagyunk, mindenütt legtöbb van. Csak ne tép-nénk egymást, csak szépen meg tudná szívlelni a bütyköt a buckó, S a kis halom ne képzelné, hogy szűk neki a föld.”

(Zichy Antal ford.)

Itt össze van foglalva mindaz, amit eddig az értelmes egoizmusról mondtunk. A középszerű anyagi alapokon nyugvó társadalmi berendezkedésben megvannak a harmónia objektív feltételei, ahol már csak a felvilágosult értelemre van szükség, hogy beláttassa, hogy a polgárnak ezt a harmóniát ki kell használnia, és nem szabad a valóság konfliktusnélküliségét *képzelt* konfliktusokkal teletűzdelni. Lessing harca a tragédia ellen, tehát nem a tragédia ellen általában, nem a tragédia műfaja ellen irányul. Minden nagy küzdelem a tragédia ellen — gondoljuk Csernisevskijre — út a tragédia újabb formájának kidolgozása felé. A régi társadalmi viszonyok, a régi viszonyokat kifejező tragikus formák elavultak, új társadalmi tartalmat, új kollíziókat — új tragikus formával kell átfogni. De ehhez az szükséges, hogy a régi formákat mintegy feloldják, megsemmisítsék, hogy az új tartalomnak helyet adjanak.

Ezzel már meg is mutattuk lényegében a Náthán tragédia-ellenességének igazi történelmi rugóit: a kialakult polgári társadalomban a fel-



Dervis :

Nem jól sejtettem-e?

Te mindig oly jó, aminő okos,  
És éppoly okos, amilyen bölcös vagy. Türelem!  
Mit Al Hafiban kétfélelét látni vélsz,  
Kivállik az hamar belőle. Nézd  
E díszruhát, mit Szaladdin adott,  
Még nem fakult meg, még rongyos sem lesz,  
Minő egy Dervist megilletne, már  
Jerusalembe szegre tettem én.”

Dervis kettejük viszonyában minden társadalmi megkülönböztetést elvetve az emberit emeli ki. Úgy gondolom, itt van a magyarázata annak, hogy itt polgári problémákról van szó. Az elvontság, a feldolgozás idő- és térbeli visszatolása egy másik korba azért fontos, mert ezeket a problémákat a maguk tisztaságában akarja vizsgálni és megoldani. Német vagy akár angol viszonyok között nem lehetett volna az absztrakció ilyen magas fokát összeegyeztetni a valóságos problémák sokféle viszonylataival. Lessing itt a polgári világnézet legelvontabb problémáinak keres és talál kifejezési lehetőségeket, de úgy, hogy alkalmas lehessen arra, hogy a problémák önmagukból folyó dialektikáját követhesse, anélkül, hogy ezt az „aktuális” problémák konkrétsága zavarná. Az absztraktság eredete ott van, hogy Lessing sem láthatta a polgári világ részletkérdéseit, így csak az általános elvek voltak meg egyfelől, és megoldandó problémák (konfliktus, vallásszabadság, szerelem stb.) másfelől. E két oldal művészi egysége a Náthán kompozíciója. Gondoljunk arra, hogy a Faust második része, ahol a perspektíva problémája kerül előtérbe, sokkal absztraktabb, mint az első rész.

A Náthán kompozicionális és stíluskérdései tovább mennek tehát annál a problémánál, hogy a konfliktusok itt feloldódnak, hogy az ész számára megszűnik a tragédia. Művészi szempontból ez az eszmei középpont csak a kiindulást adhatja meg. A tragédia elvetése a dráma alapja, de még nem művészi formája. Művészileg mármost ez az állásfoglalás azt jelenti, hogy a polgári ész síkjáról ironikus fényt kapnak az elmaradottabb tendenciák. Már láttuk, hogy Goethétől is azt kéri, hogy a Werther végére még egy *cinikus* fejezetet írjon. Mint láttuk, Brandessel beszélgetve szívből sajnálja az igazi komédia letűnését. Mindez azt jelenti — véleményem szerint —, hogy Lessingnél e periódusban és a Náthánnál különösen az *ironia* lesz a művészi alapmagatartás. Ugyanis egyfelől látja, hogy bár az abszolutizmus még szilárdan fennáll, mégis történelmileg már halálra van ítélve, ezért bemutatása ironikus színben történhetik, másrészt a polgári gyengeségeket, a felhőkben járó illúziókat ugyanilyen ironiával hozza le a valóság talajára.

Mindenekelőtt maga a kompozíció ironikus. Lessing egy háromszöget állít fel: Náthán, a Templomos és Szaladdin egymáshoz való viszonyát. Náthánnak a pénzben van a hatalma, Szaladinnak az államban, a Templomosnak a rajongó illúzióiban. Mármost minden alak mögé egy fontos figurát állít, melynek morális magatartása az előtte álló alak problémáit ironikusan át-tetszővé teszi. A legélesebb ilyen pendent a Dervis. A Náthánhoz tartozik *kompozicionálisan*, azonban a dráma összes szereplőitől abban különbözik, hogy nincs semmiféle *anyagi* hatalma, csak szellemi hatalommal rendelkezik. Ezzel már éles kontrasztként szolgál a háromszög mindegyik alakjával szemben, és a darab végső kicsengését az ő alakjáról visszaverődve hallhatjuk.

Szaladdin mögött huga, Szittach áll, aki a felvilágosodott uralkodó magasztos elveit néha egészen hétköznapien nevetségessé tudja tenni. A legrosszabbul a kereszténység jár ezen a téren: a Templomost kétfelől kísérik szellemi patrónusok: a bornírt szerzetes és a machiavellista Pátriárka, akit Daja, az intoleráns dajka egészíti ki. Hogy a drámában a kereszténység a legelmaradottabb társadalmi viszonyok megtestesítője, és hogy ezért a legironikusabb színben van feltüntetve, azt Lessing maga kimondja: „Itt az emberek egészen fel vannak villanyozva az én Náthánomtól, de nem értem, miért ez az aggodás. Azonban kedves Öcsém, te magadnak is egészen hamis elképzelésed van efelől. Ez sem több, sem kevesebb, mint egy *szatirikus dráma*, hogy a harcteret gúnykacajjal hagyhassam el. Ez olyan megható darab, melyet én még soha sem csináltam.” A harctér: a Goezeval folytatott vita. Mármost ez a szatíra úgy kap kompozicionális kifejezést, hogy a Náthán-Dervis vonalról ironikusan tudja ábrázolni Szaladdint is és a Templomost is. Szaladdinban Lessing a felvilágosult uralkodó típusát festi meg. A polgári átalakulást ekkor még csak ezen az úton képzelhették el a gondolkodók. E történelmi helyet így jelöli ki a Dervis:

Igaz, nem jó ugyan, ha a királyok  
Saskeselyükké válnak a dögök között.  
De még tízszerre rosszabb, ha magok  
Dögök lesznek a saskeselyük között.

Ha történelmileg mint szükségszerű társadalmi formát el fogadja is ezt az átmeneti utat, ez nem jelenti azt, hogy a felvilágosult értelem számára ne legyen élő irónia alakja. Már a Dervis is egészen gúnyosan mondja ki ítéletét fellette:

Nem nyegleség  
a legnagyobb kegyességét, aki  
Jó és gonosz virány és pusztaság  
egyenlőn terjeszti szét a  
a napot és erőt, majmolni, anélkül:  
Hogy ama legmagasabb mindig teli  
markával bíránk. Ne volna ez  
Hiú kacérság?

A célzás itt félreérthetetlen a német kisfejedelmek nyomára, de a nagy abszolút monarchiák konstans pénzzavaraira is! A kompozícióban még ironikusabb fényt kap Szaladdin. Náthán Szaladdin erőszakjával szemben az értelem hatalmát állítja szembe és így győz, ugyanakkor kiderül, hogy Náthán vagyona lesz az uralkodó hatalmának valóságos alapja is.

Lessing igen világosan látott és világosan komponált. Náthán magatartását a Dervis fokozza le a megfelelő értékre, sokszor itt is eléggé ironikusan. Ha ugyanis Náthán el is ismeri, hogy az *emberi* a lényeg minden ruhában, minden hivatalban, mégis mint *pénz-ember* áll szemben a Dervis igazi emberiségével. E kontraszt révén már megcsillan a polgári ember, a burzsoá belső ellentmondása: az emberi tulajdonságok és az ezek anyagi kifejezése között támadó ellentmondás. Nem véletlen, hogy Lessing a Náthán folytatásaként „A dervis” címen akart drámát írni. Lessing itt mintha belelátott volna abba, hogy a polgári társadalom nem tudja megszüntetni a társadalmi differenciákat, hogy e társadalom új differenciák létrehozását teszi meg alapjául.

Sokkal élesebb az irónia a másik oldal felé: a Templomossal szemben. A Templomos mindent az eszmék, az illúziók oldaláról igyekszik megközeleltetni, és a valósággal való minden érintkezése beigazolja, hogy ezek az elképzelések csak gátolják a cselekvésben, és feleslegesek.

Templomos: Már több előítéletemről letettem.

Mit is kíván a rend? Mint templomos  
Meghaltam én már abban a percben, hogy  
a Szultán elfogott, halott lennék.  
E fő, mely az ő ajándoka,  
A régi volna? Nem! Új az; s azokról,  
Mikkel telefecsegték ama régít  
S mit azt közték mit sem tud. Jobb fej ez,  
Illőbb atyánk mennyországhoz.

Ám ezek az előítéletek nagyon is mélyre vannak bevésszve a Templomos lelkébe. Bár ő azt hiszi, megszabadult tőlük, mégis az első esemény felszínre dobja. (Pl. mikor a Pátriárkához megy, hogy Náthánt beárulja) Lessing ezekben az illúziókban a polgári forradalom azon illúzióit állítja ironikus színbe, melyeket már eddig is hol tragikusan (Philotás), hol komikusan (Tellheim) ábrázolt, s melynek későbbi állomása Schiller Karl Moorja és Posa márkija lesz. Ezzel a forradalom előtti polgári dráma egy igen lényeges és messze kiható problémájához érkeztünk. Lessing igen intenzíven megérzi, hogy a polgári pátosz már nem nő ki olyan szervesen a polgári élet struktúrájából, mint az antikvitásban. A modern polgári forradalom pátosza valami idegen elem, ami a politikai cselekvés tisztaságát eltéríti, és különböző kollíziókba sodorja. A polgári pátosz egy sajátos társadalmi ellentmondás kifejezése: a burzsoázia a polgári forradalmat nem tudja következetesen végigvinni, a polgári forradalmat a jakobinus-plebejus tömegek hajtják végre; amikor a polgári forradalmat csinálják, azt hiszik, hogy az antik társadalmat valósítják meg. És ezt kell hinnük, hogy tetteikben következetesek legyenek. A görögöknél ez a pátosz a társadalmi együttélés természetes viszonyaiból szervesen emelkedett: A burzsoáziánál azonban széjjelválik a tevékenység hétköznapja és ünnepnapja és minden kísérlet arra, hogy ezt az ünnepnapot igazi tartalommal töltsék meg, kudarcba fullad. És éppen a forradalomban: itt nyilvánul meg a legfrappánsabban, hogy a pátosz nem a polgári élet terméke. Mindez nem zárja ki, hogy a heroikus illúziók szükségszerűek. A forradalom előtt ez az elválás még alig látható. Csak olyan nagy kritikai szellem, mint Lessing nyer belátást ebbe az alkímiába. Lessing, mikor kritizálja a Templomos pátoszának diszkrepanciáját a valósággal szemben, ugyanakkor kiemeli, hogy ezekben az eszményekben a polgárság legszebb törekvései nyilvánulnak meg. Amiről itt szó van, az az *eszmények hatékonyságának* elősegítése.

A Templomos egész magatartása egy fejlődés e merevség levetkőzésére, a doktrinerség feloldására. De nemcsak a heroikus illúziók ironikus kritikájáról van itt szó. Erre utal a Templomos két pendentja: a Szerzetes és a Pátriárka. Lessing a Szerzetest maró gúnnyal rajzolja, a Pátriárkát viszont megvetéssel. A két alak azután kiegészíti egymást a kompozícióban: azt fejezik ki ketten, hogy világnézetileg két etikai megoldáshoz vezethet az eszmény mint elv: vagy a bornírt dogmatizmushoz, vagy az elvi machiavellizmushoz. A Templomos doktrinerségét tehát le akarja választani az elvek elembertelenedéséről,

sőt szembe akarja vele állítani, amennyiben minden rokonságát ezekkel a típusokkal élesen ironizálja. A Templomos tehát a Szerzetes és a Pátriárka oldaláról kapja meg a pozitív szint: lényegében a polgári forradalmi morál képviselője, és gyengeségei, cselekedni nem tudása csak e morál gyengesége. A választóvonal maga is ironikusan van meghúzva: csak a továbbfejlődés fogja megmondani, hogy valóban választó vonal lesz. Így összekötő kapocs. Alakjának pozitívumai csak mint erkölcsi potenciák léteznek, melyek állandóan fenyegetve vannak a bornírtság és erkölcsi gáttalanság oldaláról. Az erény diktatúrájának későbbi kritikája áll előttünk.

Schillernél, és a későbbi drámafejlődésnél le egészen Ibsen Brandjáig és Vadkacsájáig ez a probléma teszi labilissá a tragédia kompozícióit. Az eszmények szerepe, kapcsolata az egyéni élettel, s társadalmi történelmi kihatása vagy összekuszálódik, vagy teljesen szétesik. Az az ironikusan dialektikus egység, melyet Lessing teremt meg — elveszik. Az író többé nem tudja fenntartani kívülálló szerepét alakjaival szemben, s egyben a nagy kérdésekben a haladás álláspontjáról ítélkezni. Az írók elhiszik hőseik pózait, eszményeit, s ezzel felrobbantják a dráma klasszikus kereteit. A polgári dráma problematikussága innen, Lessing Bölcs Náthánjáról mérhető fel. Itt még ironikus felülemelkedettség az a mérce, mely a legdifferenciáltabban elkülöníti a valóságos tetteket, és eszményeket, illúziókat s képességeket, szándékokat és következményeket.

Lessing e kompozícióval nemcsak hőseit ironizálja, hanem mélyebbre is mutat: bemutatja az ész egyszerűségét és erejét. Egyfelől a valóságos egyszerűséget a fantazmagória kuszálja össze, másfelől a valóságos bonyodalmakat az ész könnyedén megoldja. Ezzel a bonyodalmak látszat-bonyodalmakká válnak, s a bonyodalmak szükségszerűsége megszűnik, sőt iróniába csap át. Lukács György írja: „A tragédia elleni eszmei harc csak akkor lehet esztétikailag hatásos, hogyha éppen szélsőségeiben oldja fel a tragikusság itt hazugnak bizonyuló szükségszerűségét. Éppen a szélsőséges eset teremt meg az esztétikai lehetőséget arra, hogy a tragédia felé induló fejlődés karikatúrába, öniróniába, önmaga feloldásába csapjon át.”

Mindez, azt hiszem, magyarázza azt is, hogy miért írja Lessing ötödfeles jambusokban művét. A versforma itt a mű absztrakt-ideologikus jellegének következménye. A jambusok lehetővé teszik egyrészt, hogy egy sor esetlegességtől eltekintsen, másfelől a stilizálás szabadságát is elősegíti. Ugyanakkor a versforma még inkább aláhúzza a Bölcs Náthán külön világ jellegét — tehát bizonyos fokig utopisztikus jellegét — de úgy, hogy mégis érezni kell, hogy de te fabula narratur.

Az eddig elmondottakból látható, hogy értelmes egoizmus segítségével feloldott tragédia, pontosabban, az értelmes egoizmus fegyverével indított harc a tragédia régi formája ellen — ironikus stílusban jelentkezik. Az iróniában a polgári cselekvéshez való viszony sokkal közvetlenebbül jut kifejezésre: a cselekvésgátló akadályok itt sokkal frappánsabban jutnak kifejezésre. Amíg a tragédia bizonyos mértékig még idealizálja az emberi magatartásokat (s ez a tendencia a „schillerizálás” egyik nagy betegsége), az irónia szinte a kategorikus imperatívusz nyomatékával löki az embereket a *reális* viszonyok, a *konkrét érdekek* és cselekvési szükségletek felismeréséhez. A tragédia elleni eszmei és művészi küzdelem, mely Lessing ezen periódusát jellemzi, az iróniában kapja meg eszmei megalapozását és művészi stílusát. A polgári dráma későbbi fejlődésében, különösen Ibsen nagy fordulata után, állandó

törekvés, hogy ezt az ironikus hangot az ideálok megmentésével együtt fenn lehessen tartani, és a művészi stilizálás alapjává lehessen tenni. Azonban e törekvésnek éppen a polgári életvitel dolgozik ellene. Innen van, hogy nagy polgári vígjátékirodalom nincs, csak a kezdeti, önkritikus korszakból (Molière, Lessing, Beaumarché), de mint törekvés, mint útkeresés állandóan jelentkezik. Akár a német naturalizmust, elsősorban Gerhard Hauptmant, akár Csehovot vesszük. Az irónia fonala tehát Lessing után megszakad. Drámailag szinte teljesen. Az epikában Jean Paul és Keller mégis ebben az irányban keresik a nagy létkérdések megoldását. Lessing epilógusa tehát teljesíthetetlen vagy még inkább sohasem teljesített művészi végrendelete volt a modern dráma szülőatyjának.

## Az alaklélektan híralata

KARDOS LAJOS

### I

A huszadik század első évtizedeiben sokat beszélnek a pszichológia „válságáról”. A válság egyik legkirívóbb tünete a következő: a pszichológusok egy része különös kifogást emel saját tudománya ellen; azt állítja, hogy a lélektan, úgy ahogy azt éppen művelik, valójában nem is azzal foglalkozik, ami — neve és programja szerint — tárgya. Amit a pszichológusok kísérleteikben kutatnak és vizsgálnak — vélik a kételkedők — nem igazi lelki jelenség, hanem valamiféle laboratóriumi artefakt. Küszöbértékeket mérnek, reakciós időket állapítanak meg, tachistoszkopikus (néhány század másodpercig tartó) ingerexpozíciókkal kísérleteznek, értelmetlen szótagok emlékeztetbevését figyelik, a jelenségeket szellemes laboratóriumi berendezésekkel izolálják, mérésre és megfigyelésre alkalmassá teszik — de kérdéses, hogy az, amit mérnek és megfigyelnek, azonos-e a lelki jelenségekkel, úgy ahogy azokat mindennapi életünkben ismerjük. „Látunk egy kedves arcot”, „hallunk egy melódiát”, „emlékezünk egy rég múlt jelenetre”, „megértünk egy bonyolult problémát”, „borongós hangulatban vagyunk”, „vágyakozunk” — vajon ilyen jelenségeket vizsgálnak-e a laboratóriumokban? A kételkedők úgy vélik, hogy a küszöbértékek meghatározásánál vagy a tachistoszkopikus kísérletekben vizsgált „érzetek”, az értelmetlen szótagok között létesülő asszociációk stb. még csak nem is hasonlítanak az igazi élményekhez, amelyeket oly jól ismerünk, és melyek kitöltik életünket — nap mint nap, felébredéstől elalvásig.

Effajta aggodalmak akkor már jó ideje érlelődnek a kívülállókban, a lélektani ránt érdeklődő laikusokban. Ők nem fogalmazzák meg kifogásaikat élesen, csak képletes beszédben, elmosódott jelentésű kifejezésekben nyilatkoznak meg: a lélektani kutatás — mondják — nem eléggé „életszerű” („lebensnah”), nem ragadja meg az élmény igazi jellegét, „bensőségét”, „gazdagságát”. A költők és regényírók — szerintük — többet és hitelesebbet állapítanak meg a lelki jelenségek „lényegéről” és „mélységeiről”, mint a tudós pszichológusok. És hasonlók.

A szakpszichológusok meglehetősen hűvösen fogadják ezeket a romantikus „bírálatokat”. Hangsúlyozzák, hogy a lélektan fiatal tudomány, fejlődése kezdetén van, egyelőre csak az elemi jelenségek vizsgálatánál tart; a laikusnak az a követelése, hogy a pszichológia máris a bonyolult lélektani problémákat oldja meg, vulgáris. Hivatkoznak arra is, hogy a laboratóriumi

vizsgálatban mindig van valami „művi” — ami azonban csak a laikus szemében aggasztó. A kutató tudja, hogy a laboratóriumi „artefaktból” hogyan juthat vissza a „természetes” jelenségekhez.

A válság valójában akkor mélyül el, amikor egyes pszichológusok, akik maguk is a laboratóriumokban dolgoznak, bizonyos értelemben magukévá teszik a laikusok aggályait, és csatlakoznak azokhoz, akik az egykorú lélektant nem érzik a lelki élet igazi tudományának. Ezek úgy vélik, beható elvi vizsgálatot kell indítani: vajon a küszöbértékek kísérleti meghatározásából, a tachistoszkóppal végzett kísérletek eredményeiből, az értelmetlen szótagokkal végzett emlékezeti vizsgálatokból és hasonlókból eljuthatunk-e valaha is a bonyolultabb érzékleti, emlékezeti, képzeleti, gondolati, érzelmi, akarati stb. élmények megismeréséhez? Valóban arról van-e csupán szó, hogy a lélektan egyelőre fejlődése kezdetén van — vagy talán valamilyen hiba van már az indulásnál?

Ennek a vizsgálatnak eredményeképpen hamarosan úgy vélik, meg is találták azt a pontot, amelyen a kutatás helytelen vágányra siklott. A kutatók szerintük nem figyeltek fel eléggé egy mozzanatra, mely a lelki jelenségekre a legjellemzőbb, és amelynek elhanyagolása az egész eddigi lélektani kutatás értékét kérdéssé teszi. A pszichológusok arra hivatkoznak, hogy a lélektan egyelőre az elemi lelki jelenségek vizsgálatánál tart — de talán éppen itt hibázzák el. *Van-e egyáltalában valami, amit „elemi lelki jelenségnek” nevezhetünk? Jögszultak vagyunk-e bizonyos lelki jelenségeket „elemieknek”, lelki életünk „elemeinek” tekinteni?*

E kérdésekhez a következő tudománytörténeti megfontolásokat fűzik: a pszichológia, mint tudomány, a XIX. században születik, a „természettudományok századában” — abban az évszázadban, amelyben a természettudományok eddig soha nem látott ütemű és arányú fejlődése szinte elkápráztatja a más területen működő kutatókat. Nem csoda, ha a pszichológus is, aki az első lépéseket teszi tudományában, önkéntelenül magáévá teszi a természettudományok legfőbb módszertani elvét — mely egyébként is jól megfelel a gondolkodás természetes tendenciáinak: kiindulni az egyszerűből, az elemiből, és tovább haladni az összetett, a bonyolult felé. A pszichológusok tehát igyekeznek megtalálni az „elemi” lelki jelenségeket. Kétféle módon járnak el: egyrészt kiválasztják azokat a lelki jelenségeket, melyek már eleve egyszerűnek, eleminek tűnnek. Másrészt megkísérlik azokat a lelki jelenségeket, melyek viszont eleve bonyolultnak, összetettnek látszanak, elemeikre bontani. Mindkét eljárás, ha a mélyére nézünk — mondják a kételkedők — problematikus. A természettudományokban — a fizikában, a kémiában, sőt a biológiai tudományokban is — az egyszerűnek, az eleminek a meghatározása mind mennyiségi, mind minőségi jegyek alapján aránylag könnyű; a jelenségek összehasonlításánál aránylag könnyen eldönthető, melyik az egyszerűbb és melyik a bonyolultabb. Első pillantásra úgy látszik, ugyanígy van a lelki jelenségek összehasonlításánál is. Pl. „látok egy fehér pontot” — ez nyilván egyszerűbb érzékleti élmény, mint az, hogy „látok egy emberi arcot”. De nézzük meg közelebbről, miért gondoljuk így! Kiderül, hogy a következő mozzanatok mérvadók: 1. Az érzéklet „látok egy fehér pontot” elsősorban azért tűnik egyszerűbbnek, mint a „látok egy emberi arcot”, mert a fehér pont fizikailag egyszerűbb képlet, mint az emberi arc. A mértékadó mozzanat tehát: *a valóságnak az a részlete, melyre az egyik élmény vonatkozik (amelyet tükröz, mondanók ma), egyszerűbb, mint az, amelyre a*

*másik vonatkozik. 2. Az egyik érzéklet fizikai feltételei egyszerűbbek, mint a másikéi. Az a fényinger, mely a fehér pont érzékletét felidézi, egyszerűbb, mint a fényingereknek az a komplexusa, mely az emberi arc érzékeléséhez szükséges — éspedig mind mennyiségileg, mind minőségileg; a fehér pont látásának ingere egyetlen vékony, homogén fénynyaláb, az arc érzékletének ingere a különböző fénysugarak térben kiterjedt, összefüggő és folytonos együttese. 3. Az a fiziológiai összefolyamat, mely feltehetőleg az érzékelés alapja, egyszerűbb a fehér pont érzékelésénél, mint az emberi arc érzékelésénél. Ha a pont elég kicsiny, feltehető, hogy a recehártya egyetlen receptorelemében támad csak ingerület, mely egyetlen elszigetelt idegroston — mindenesetre szinopszisokon keresztül — terjed tovább a szenzórius agykérgi mező valamelyik vetületi pontjához; az arc érzékelése ezzel szemben a recehártya „képszerű” ingerlésével kezdődik; a recehártya minden pontján különböző ingerület áll elő — a ráeső fény erőssége és minősége szerint; mindegyik ingerület a maga pályáján fut tovább a központi idegrendszer felé, melynek valamely szintjén további integrálódás következik be, és így tovább.*

Mit látunk tehát? Az „egyszerűnek” a meghatározásánál a pszichológusokat nem olyan mozzanatok vezetik, melyek a lélektan sajátos jelenségköréhez tartoznak. Sőt — folytatják a kételkedők — a lélektan megint kritikátlanul a természettudományok uszályába kerül: pontosan abból indul ki, ami a fizikai és fiziológiai jelenségvilágban „egyszerű” — az egyszerű geometriai képletből (pont), az egyszerű ingerből és az egyszerű fiziológiai folyamatból. A pszichológus sem módszerében, sem szemléletében nem tud kiszabadulni az annyira megcsodált természettudományok bűvöletéből.

Nagyon meggondolandó ugyanis — folytatják a bírálók —, hogy az egyszerűnek, az eleminek ilyen meghatározása elfogadható-e a lélektanban. Azért, mert az egyik érzéklet egyszerűbb fizikai képletre vonatkozik, mint a másik, még nem biztos, hogy mint élmény is „egyszerűbb”. Ugyanez elmondható az egyszerűbb inger és az egyszerűbb fiziológiai folyamat jelentőségéről. Az egyszerűség kérdését — a bírálók szerint — nem dönthetik el az élményen kívüli, „élménytranszcendens” mozzanatok. A pszichológus szemléletében annak kell mértékadónak lennie, ami a „közvetlen átélésben” egyszerűbb vagy bonyolultabb —, ha egyáltalán az „egyszerűből” akar kiindulni. Az emberi arc érzéklete — ha eltekintünk az élményen kívüli mozzanatoktól, az élmény tárgyától, ingerétől vagy az alapul szolgáló fiziológiai folyamatoktól — ugyanolyan egyszerű lelki jelenség, mint a fehér pont érzéklete. Nem egy példán demonstrálható, hogy az inger vagy a fiziológiai folyamat egyszerűsége a lelki jelenség közvetlenül átélt egyszerűsége szempontjából nem mérvadó: a fehér szín érzéklete éppolyan „egyszerű”, mint a zöld színé — pedig a fehérnek megfelelő fényinger, mint azt az elemi fizikából tudjuk, jóval bonyolultabb és összetettebb, mint a zöldnek megfelelő. Ugyanakkor pl. a „sárgászöld” — összetett színélmény, a sárga és a zöld keveréke, pedig ingere fizikailag ugyanolyan egyszerű, mint a tiszta zöld vagy a tiszta sárga színé. A „simaság” érzékelésénél végbemenő fiziológiai folyamatok jóval bonyolultabbak, mint pl. azok, amelyek a bőr egy pontjának megérintésénél, a passzív tapintási érzékletnél, állnak elő; az előbbieket mind térben, mind időben bonyolultan elosztott folyamatok, még hozzá sajátos rendszerben (a simaságot mozgó ujjal tapintjuk). Mégsem mondhatjuk, hogy a simaság érzéklete bonyolultabb élmény, mint a bőr egy pontjának érintéséből származó passzív tapintási érzéklet. Nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy az élmény közvet-

lenül átélt egyszerűségét nem határozza meg szükségszerűen, a tárgy — még kevésbé az inger és a fiziológiai folyamatok — egyszerűsége vagy bonyolultsága.

Ez a megállapítás már átvezet a másik eljárás bírálatahoz. Mint mondtuk, az elemi lelki jelenség meghatározásának másik módja az, hogy a bonyolult lelki jelenségeket elemeikre bontjuk. Hogyan vihető ez végbe? Vegyük a már említett példát: látok egy emberi arcot. Megint közel fekvő az „elemzés” bizonyos módja; az érzéklet felbontható azokra a „rész-érzékletekre”, melyeket így írhatok le: „látok két fület”, „látok egy homlokot”, „látok két szemet”, „látok egy orrot” stb. A már jellemzett módszertani eltévelyedés ezúttal talán még kirívóbb: amit elemzünk, valójában nem a lelki jelenség, hanem — az arc; vagyis: az érzéklet tárgyat elemezzük, és a részek külön érzékleteit soroljuk fel az „összérezéklet” részeként. Ez az eljárás — hangsúlyozzák a bírálók — nemcsak elvileg helytelen, de tényszerűen sem igazolható, sőt idegen a természetes szemlélettől. A tárgy részeinek nem felelnek meg szükségszerűen részek az élményben. Nem egyszer fordul elő, hogy a „rész” nem is látjuk — még akkor sem, ha figyelmünket szándékosan ráirányítjuk. Mindenki ismeri a gyermekrejtvényt: kusza vonalak összevisszaságában meg kell látni valamilyen tárgyat vagy személyt, pl. egy vadász alakját (a kép alatt kérdés: hol a vadász?). A képet hosszasan kell forgatni és nézegetni, míg végre „előugrik” a vonalak kuszaságából az elrejtett vadász. Vagy: geometriailag a vonal pontok összessége — de a vonal érzékelésénél nem látunk pontokat; a vonal érzékletét képtelenek vagyunk pontok érzékletére felbontani.

Ezen a ponton jutnak el a bírálók legfontosabb megállapításukhoz. Tegyük fel, hogy sikerül az élményt „elemeire” bontani, pl. sikerül külön érzéklni az arc részeit, a füleket, a szemeket, a homlokot, az orrot stb. — vajon igazi analízis-e ez? Mondhatjuk-e az arc érzékletéről, hogy egyszerűen az így nyert „rész-érzékletek” együttese, mozaikja? Esméljünk rá mégegyszer az arc érzékletére! Van-e benne valamiféle mozaik-jelleg? Nem tűnik-e fel éppen ellenkezőleg az, hogy sajátos „egész”? Nyilvánvaló, hogy éppen ez a jellege a legjellemzőbb. Találkozunk egy ismerősünkkel az utcán; megpillantjuk s azonnal ráismerünk. De nagyon is zavarba jönnénk, ha megkérdeznék tőlünk, minek alapján ismertük fel őt, mi az a — végső soron geometriai — jelleg, mely ismerősünk arcát minden más emberi arctól megkülönbözteti. Csak a közvetlenül átélt összjelleg, az „egész-jelleg”, vezetett a felismerésben. Ebben a példában egy egyéni sajátosság az, melyet az egész-jelleg képvisel — de valójában nem csupán ilyen egyetlenre, egyszerire, individualisra vonatkozó teljesítményről van szó, hanem mindennapi életünk egyik legáltalánosabb jelenségéről. Így ismerünk fel minden tárgyi kategóriát, így ismerjük fel környezetünk tárgyait, dolgait, jelenségeit. Nagyjából azt mondhatjuk: a világ minden tárgyról — egyetlen rápillantással — el tudjuk dönteni, hogy pl. szék-e vagy nem szék. Ugyanakkor igen nehéz volna az összbenyomásból „kielemezni” azt a részletet vagy jelleget, melynek alapján az illető tárgy széknek vagy nem-széknek minősül. (Ezért olyan nehéz művelet a definíció; a jellegzetes különbséget, a „differentia specificát”, nem tudjuk könnyen izolálni és kiemelni.)

Különösen nagy igénnyel, kritikai élességgel és tudományos felkészültséggel lép fel a pszichológusoknak az a csoportja, mely az „egész-jelleg” legtisztább, legpregnánsabb kifejeződését az „alak” élményében véli meg-

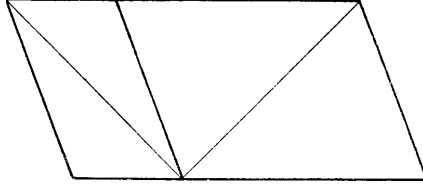
találni. A különleges „alak”-fogalmat Goethétől kölcsönzik ki,<sup>1\*</sup> aki szerintük elsőnek mutatott rá az „összeg” (Summe) és az „egész” (Ganzheit) közötti alapvető ellentétre, s aki azt tanította, hogy a természet helyes szemléletéhez az alaki egységből, a „morphe”-ből, kell kiindulni. Kiemelik az ismeretlenségből Ehrenfelsnek, egy századvégi filozófusnak, 1890-ben megjelent tanulmányát, melyben már kifejezetten az „alaki minőségek” jelentőségéről van szó.<sup>2</sup> Ehrenfels megkísérli, hogy az „alak” fogalmát pontosabban meghatározza, annak elmosódott, inkább csak érzett, mint megállapított tartalmát megfoghatóbbá tegye. Fejtegetéseit főként a melódiaélményen demonstrálja. Az „alakpszichológusok” — ahogy az egykorú lélektan e bírálói magukat nevezik — Ehrenfels nyomán leszögezik az alak két ismérvét („Ehrenfels-kritériumok”), melyek éppen a melódiaélmény szemléletéből világosan kifejtethetők. 1. Az „alaki minőség” („Gestaltqualität”) az együttesnek, a komplexnek olyan minősége, mely a részek sajátosságos tulajdonságaiból le nem vezethető, azok alapján meg nem határozható. Hiába ismerjük a melódia minden hangját, hiába regisztráljuk mindegyiknek erősségét, magasságát, színezetét, tartamát, a szünetek hosszúságát stb. — ezekből az adatokból a melódiaélmény elvben meg nem érthető, le nem vezethető. 2. Az „alaki minőség” nem változik szükségszerűen és minden esetben a részek minőségének megváltozásával. Az „alakokra” jellemző, hogy specifikus tulajdonságaikat még akkor is megtarthatják, ha a részek valamennyien — mindenesetre meghatározott törvényszerűség szerint általában „arányosan” — megváltoznak. Erre is jó példa a melódia: a melódia minden hangját kicserélhetjük, áttehetjük egy másik hangnembe — az alapvető „egész jelleg” változatlan marad. Az alaknak ezt a vonását „transzponálhatóságnak” nevezték.

A két kritérium összegezhető abban, hogy az egész-jelleg mind a megismerhetőség, mind az objektív előállás, keletkezés szempontjából független a részektől. Sőt bizonyos szempontból az egész-jelleg primátusáról, elsőbbségéről beszélhetünk, ami azt jelenti, hogy a függőség inkább megfordított irányú: adott esetben az egész-jelleg az, mely a részt meghatározza. A lelki jelenségekre vonatkozó megfigyelésekből konkrétan kiemelik a következőket:

1. Az egész-jelleg az élmény uralkodó jellege: ez a jelleg szerepel benne legnagyobb súllyal, és ez emelkedik ki belőle elsősorban. Látunk egy emberi arcot, s az a benyomásunk, hogy valami különös van rajta; ilyenkor legtöbbször az egész az, ami „különös”, amit az bizonyít, hogy a „különös” részt vagy mozzanatot gyakran nem is tudjuk megadni. 2. A rész változását elsősorban az egész változásaként éljük át. Belépünk egy ismert szobába, és csak annyit észlelünk, hogy a szoba megváltozott — de nem látjuk mindjárt, mi változott meg benne. 3. Az egész-jelleg rögzítődik elsősorban és legerősebben emlékezetünkben. Sok ember nem tudja pl., milyen színű az édesanyja szeme — pedig nyilván elég gyakran látta. Az alakpszichológusok szerint azért nem tudja, mert édesanyja szemét „külön” sohasem látta. Csak az egész-jelleg vésődött emlékezetébe. (Ezen a példán jól demonstrálható a 2. mozzanat is. Ugyanaz az ember, aki nem emlékszik édesanyja szemének színére, megdöbbenve tapasztalná a változást, ha édesanyja egy nap megváltozott színű szemmel állna elébe. Mindenesetre nem tudná mindjárt, mi változott meg a jól ismert arcon.) 4. A rész (ha egyáltalán kielemezhető az egészből; vagyis külön észlelhető) másképp jelenik meg, ha az egészből kiszakítva, egymagában

\*A lábjegyzeteket lásd a cikk végén.

*exponálják.* Bármilyen jellegzetes és egyéni pl. valakinek a szeme — ha egy-magában exponálják (pl. úgy, hogy az arc többi részét letakarják) nem ismerhető fel; legalábbis nem ismerhető fel, mint egy meghatározott egyén szeme (ezen alapszik az álarc használata). 5. *Ugyanaz a rész másképp jelenik meg, ha más és más egészekhez tartozik.* Adott esetben a részek átveszik az egész jellegét. Pl. objektíven egyenlő hosszúságú vonalak különbözőknek tűnnek fel, ha különböző nagyságú ábrák részeiként szerepelnek. Ezen alapszik pl. a Sanders-féle csalódás:



1. ábra

A két különböző nagyságú rombold átlói különböző hosszúságúaknak látszanak, noha objektíven egyenlők.

Az alakpszichológusok úgy vélik, mindezekben a tényekben a lelki jelenségek alapvető sajátossága nyilvánul meg. A természettudományok elemző módszertani elve tehát nem alkalmazható e jelenségek vizsgálatára, mert hiszen a részekből (akár az igazi, akár a vélt részekből) kiindulva nem állapíthatunk meg semmi érdemlegeset az egészről. A pszichológusoknak az egész-jelleg önálló, „autochton” törvényszerűségeit kell keresni. Amikor jöhiszeműen az „elemi” lelki jelenségeket vizsgálják, vagy az élményeket „részeikre” bontják, valójában nem részekhez jutnak el, hanem újfajta élményekhez, melyek bizonyos „analitikus” beállítottságban keletkeznek. Ez a beállítottság legtöbb esetben különleges és természetellenes — vagy legalábbis szituációellenes —, így az abban nyert „részélmények” is különlegesek és idegenszerűek; ezért van az a benyomásunk róluk, hogy laboratóriumi artefaktok, melyek nem is hasonlítanak a mindennapi életből ismert élményekhez. A pszichológusoknak az új irányzat hívei szerint rá kell eszmélniük arra, hogy szemléletük végzetesen „atomisztikus”, s e szemléletükkel valójában nem a lelki élet elemeihez jutnak el, hanem különleges, idegenszerű, a lelki jelenséget nem reprezentáló élményformákhoz, melyeknek teljes megértése is csak az egész-jelleg törvényszerűségeinek ismerete alapján lehetséges.

Az alakpszichológusok tehát bírálatuk nyomán új kutatási programot jelentenek be. — Mielőtt ennek kidolgozását és megvalósítását tovább követjük, röviden rá kell még mutatnunk bizonyos jelenségekre, melyek az egykorú és egyre szélesebbkörű érdeklődéssel kísért lélektani kutatásban mutatkoztak, és a talajt az alakpszichológusok számára mintegy előkészítették. Az egésznek és a résznek a viszonya — régi filozófiai probléma. Az alakpszichológusok valójában ehhez a problémához jutnak el. De — ugyancsak pszichológiai vonatkozásban — a probléma már előzőleg is minduntalan felvetődik, és pedig idealista filozófusok részéről, akik nehezen nyugosznak bele a pszichológia „hütlenségébe” — abba, hogy végül a pszichológia is elhagyja a tudományok őshazáját, a filozófiát, és önálló tudománnyá — sőt természettudománnyá — alakulni igyekszik. Nekik már eleve ellenszenves a laboratóriumi kutatás.

És mi az, amit a laboratóriumi munka ellen felhoznak? Ugyanaz, amit a kívülállók és a laikusok oly gyakran emlegetnek: a laboratóriumban „aprómunkát” végeznek, elemeznek, pepecselnek, nem nézik az „egészet”. Pedig — szerintük — a lélektanban csak az „egész”, a „totális” számít; a lelki jelenségek világában — és itt kapcsolódnak az egész és a rész viszonyáról szóló arisztotelészi doktrinához — az egész, a totális „hordozza” és határozza meg a részt, az elemet. Ennek az elgondolásnak legtekintélyesebb hangoztatója, Dilthey, kijelenti: a pszichológiai gondolkodás alapvonása az (helyesebben: az kellene, hogy legyen), hogy „csak az egész megragadása teszi lehetségessé és csak az határozza meg az egésznek az értelmezését („die Interpretation des Einzelnen”).<sup>3</sup> Minduntalan a „tudat élő totalitására” hivatkozik („die lebendige Totalität des Bewusstseins”). A totalitást pedig szerinte nem lehet úgy megismerni, hogy a részeket sorra vesszük, tanulmányozzuk, relációikat megállapítjuk stb. Mit ajánl tehát helyett? Valamiféle közvetlen „megértést”, az egész „struktúrájába”, szerkezetébe hatoló intuíciót („Struktureinsicht”).

Mások közelebbről meg akarják határozni, mi az, amire a „struktúra-meglátás” mint megismerő aktus, irányul. Az „egészeknek” — szemben a „közömbös halmazokkal”, az „és-kapcsolatokkal” („Und-Verbindungen”), a „szummatív együttesekkel” stb. — alapvető tulajdonságuk, hogy „értelmük” van. Az értelem-fogalmat („Sinnbegriff”) eredetileg a nyelvi egészek, a mondatok köréből kölcsönzik. Szavaknak és mondatoknak van értelmük; azonkívül vannak értelmetlen szóhalmazok. Az értelem-fogalom innen vándorol át sok minden másra, így az élet jelenségeire is — természetesen anélkül, hogy komolyan vizsgálnák, vajon a fogalomátvitel logikailag megengedhető-e. Az élet maga — legprimitívebb és legfejlettebb formájában egyaránt — „értelmes egész”, mondják. Sőt minden életjelenség az. E jelenségek „értelmét” kell elsősorban megragadni — meg kell „értenünk” őket — úgy, ahogy végső soron a mondatot megértjük. Akkor tudunk meg róluk legtöbbet és leglényesebbet, ha „értelmüket” megfejtjük. Valójában ilyen „értelmek” felismerése lenne az egész pszichológia feladata. Az irányzat jelmondatát kissé patetikus hangnemben Spranger adja meg: „Visszaköveteljük a pszichológia elnevezést az értelemmel teljes élet tudománya számára („für die Wissenschaft vom sinnerfüllten Leben”).<sup>4</sup> Az „értelem” felismeréséhez pedig éppoly kevésbé jutunk el a részek gondos kipreparálásán és tanulmányozásán keresztül, mint amilyen kevésbé a melódia összjellegének megismeréséhez eljuthatunk az egyes hangok és szünetek mégoly gondos tanulmányozása útján.

Az „értelem-fejtésnek”, a „struktúra-meglátásnak”, a közvetlen „megértésnek” és hasonlóknak irracionális, sőt misztikus jellegét el akarják oszlatni; azonosítják azzal a megismerő aktussal, melyet a matematikus alkalmaz. Azt állítják, hogy a matematika törvényszerűségeit is ilyen „struktúra-meglátás” módszerével fedezik fel — és nem a természettudományok szokványos, elemző módszereivel; kísérletezés és megfigyelés nem kell hozzá. Messze vezetne, ha részletesen ki akarnók mutatni, hogy a matematikára való hivatkozás ellenére a megismerésnek éppen ez a „módszere” a legbiztosabb út a felé az irracionális felé, mely az imperializmus korszakában a filozófiai szemlélet nemzetközi formája.

A „szerkezet” és az „értelem” mellett megjelenik harmadiknak az „érték” fogalma. Egyesek ezt is az „egészek” sajátosságának fogják fel (Spranger).<sup>5</sup> Megjelenése szorosan összefügg az egészre irányuló szemlélet első tárgyválasztásával. Természetes, hogy az új irány híveit elsősorban a nagy tények,

a lelki jelenségek nagy egységei, a tudat, a személyiség, az életforma stb. érdeklik. Ezek felől elmélkednek szinte végelethatatlanul. Különösen foglalkoztatja őket a személyiség problémája. És itt találkozunk természetszerűen az érték-fogalommal. Mindezekre, ha röviden is, utalunk kellett, mert beletartoznak az összképbe, mely az alakpszichológusokat fellépésük idején fogadja.

Dícséretére kell mondanunk az egykorú lélektannak, hogy ezek az idealista ismeretelméleti spekulációk lényegében nem befolyásolták. Nem értünk egyet Bühlerrel, aki úgy véli, hogy ezeknek a teljesen steril elmékedéseknek elsődleges szerepük volt a lélektan válságában.<sup>6</sup> Ezek egymagukban nem idézték volna fel a válságot. A tudományos igazságkeresés vágyától áthatott kutatók nem hagyták magukat zavartatni tőlük — legalábbis, amíg a laboratóriumban dolgoztak. Mégis az új fogalmaknak, különösen az „egész” fogalmának állandó és sokféle formában történő emlegetése nem maradhatott teljesen hatástalanul. És amikor az alakpszichológusok ugyanezt a fogalmat más formában, más indokolással, nem íróasztal melletti elmékedések eredményeként, hanem konkrét lélektani tényanyagból kifejtve tárják eléjük, nagy részük úgy érzi, valami mégis beigazolódott a sokat hangoztatott „egészek” jelentőségéből. Ez hozzájárult ahhoz, hogy az alaklélektan már indulásánál a „szimpatizánsok” nagy táborával számolhatott.

Az alakpszichológusok gyakran hangoztatják is, hogy szemléletük nem valamiféle filozofálásból, hanem a konkrét kutató munkában, a lelki jelenségekkel való közvetlen foglalkozás során született — ugyanolyan közvetlen foglalkozás és kísérletezés során, mint amilyent — most már bírált — mestereiktől, a „régik” pszichológusoktól tanultak. Sőt témáik, kérdésfeltevéseik is (legalábbis kezdetben) ugyanazok. Ők nem a „személyiséget”, a „tudat totalitását”, az „életformákat” stb. vizsgálják, hanem az érzékelést, az észlelést, az érzéki csalódásokat, az asszociációt, az állati viselkedést stb. Az első kísérleti munka, melyben az alaklélektani szemlélet már élesen kirajzolódik, egyszerű érzékeléslélektani jelenséggel, a mozgás látásával foglalkozik.<sup>7</sup> Ezen a munkán már végigvonul szerzőjének, Wertheimernek, az az igyekezete, hogy kimutassa; az új szemléletet a tények — a helyesen felismert, és előre elgondolt elméletek kedvéért meg nem hamisított tények — követelik. Látunk egy tárgyat mozogni — ez egyike legmindennapibb élményeinknek; a régi pszichológus nem is lát benne különösebb problémát. Elkönyveli mint magától értetődőséget: a mozgás látásának alapja az, hogy a tárgyat különböző időpontokban különböző helyen — egymás után következő időpontokban egymás mellett következő téri pontokon — látjuk. A mozgás látása nem „új” azzal az egyszerű érzékleti élménnyel szemben, hogy a tárgyat valamilyen helyen látjuk. A mozgás látása az ilyen érzékletek együttese, egymásutánja, összegeződése. Wertheimer szellemes, jól átgondolt kísérletekben mutatja ki, hogy a tényállás nem ilyen egyszerű. Láthatjuk a tárgyat egymás után következő időpontokban egymás után következő helyeken — és adott esetben mégsem látunk mozgást, pl. ha a mozgás túl lassú (az óra nagymutatóját nem látjuk mozogni, jóllehet percenként más és más helyen — egymás után következő helyeken — látjuk). Wertheimer megkísérli kimutatni, hogy a mozgás látása sajátos egész-élmény, melynek törvényeit külön kell kutatni; e törvények nem vezethetők le olyan érzékleti élmények vizsgálatából, mint „a tárgyat ebben és ebben az időpontban ezen és ezen a téri ponton látjuk”. És nem vezethetők le ilyen élmények idői viszonylatainak, egymásutánjának, egymásrakövetkezésének stb. vizsgálatából sem.

Ugyancsak az élmény-egészek döntő szerepéhez jut el — másfajta vizsgálatok során — Köhler, aki Wertheimer mellett az irányzat másik vezéralakja. Ő (többek között) az emberszabású majmok viselkedését tanulmányozza.<sup>8</sup> Ezek az állatok néha feltűnően „értelmesen” viselkednek, mintha megértenék, felismernék a szituáció belső összefüggéseit, mintha „belátnának” valamit — „belátásos viselkedés” („einsichtiges Benehmen”). Köhler megállapítja, hogy az állatot ilyenkor bizonyos „egész-benyomás” vezeti. Nézzünk egy kísérletet! A mennyezetről zsinegre erősített gyümölcs lóg alá (banán, a majom kedvenc eledele). A majom látja, de nem tudja — még ugrással sem — elérni; túl magasan van. A sarokban egy láda áll. Köhler érzéketlenül leírja a jelenetet: a majom látja a magasan függő banánt, tekintete onnan átsiklik a ládára, utána újra vissza a banánra. Néhányszor ide-oda pillant. Egyszerre csak, mintha hirtelen ráeszmélne a megoldásra, egyenesen a ládához szalad, a banán alá tolja, felugrik rá és megszerzi az eledelt. Köhler szerint az történt, hogy az ide-oda pillantások során egyszerre, ugrásszerűen előállott a szituáció egészét reprezentáló élmény. Valami hirtelen „összeállott”, a szituáció szerkezete, lehetőségei az összélményben megvilágosodtak, s az állatot a helyes viselkedésre készítették. Köhler kísérletei érdekesek, leírásuk színes és szemléletes; a könyv („Intelligenzprüfungen an Anthropoiden”) nagy sikert arat, a „belátásos viselkedés” egy csapásra az állatélettani érdeklődés középpontjába kerül. A könyvet hamarosan lefordítják a világnyelvekre. A sok finom megfigyelés, az apró tények sokszor meglepő értelmezése éles elméleti gondolkodásra való hajlamról és ugyanakkor a konkrét tények iránti mély érdeklődésről tanúskodik; e kettő szerencsés összefonódása, és nem utolsósorban a beszámoló élvezetes előadásmódja adják a magyarázatát annak, hogy még a kritikus olvasók is azzal teszik le a könyvet: az állatok „értelmes” viselkedésének problémája most új megvilágításba került, és az új szemlélet közelebb vitt a megoldáshoz.

Egyébként is: abban az igyekezetükben, hogy az egész-jelleg dominanciáját a legegyszerűbb, legmindennapibb élményekben is kimutassák, az alakpszichológusok már eleve az érzékletek felé fordulnak, s nem a „tudat”, az „én”, a „személyiség” és hasonlók titkát fessegetik. Ilyesmikre hivatkoznak: két pont van egymás mellett — ezt adott esetben nem egyszerűen két különálló pontnak látjuk, hanem egy „pont-párnak”. Felnézünk éjszaka az égre — ilyenkor nem csupán csillagokat látunk, hanem csillagképeket, a Göncölszekeret, a Fiastyúkot stb. Számtalan hasonló példát sorolnak fel. Sőt, úgy vélik, egyetlen pont érzéklete sem „elemi” élmény. Ahhoz, hogy a pontot láthassuk, látnunk kell a környezetét, az alapot, a háttérrel is; ha a pont nem különbözik el a mező többi részétől, akkor nem látható. Sima, egy színű felületen nem látunk pontokat. A pont érzékeléséhez tehát a környezet, a háttér érzéklete is kell. Ábra és alap, tárgy és háttér egymást feltételező, egymást „hordozó” élménymozzanatok; egymagukban nem állnak meg. E. Rubin, dán pszichológus, nagyszabású kísérleti vizsgálatot végez az ábra és alap érzékelésének problémájáról.<sup>9</sup> Megállapításait az alakpszichológusok alapvetőknek tekintik.

Éppen az ábra és alap, a tárgy és háttér érzékletes viszonyával kapcsolatban kerül előtérbe az alakpszichológusok egy másik kedvenc fogalma: az „organizáltság”. A látótér, így mondják, organizált; tárgyakra, tárgyak közötti „közökre”, háttérre stb. „szerveződik” —, ami azt jelenti, hogy mindezek között egymást meghatározó viszonylatok állanak fenn. A leg-

kisebb „részek” sem igazi „elemek”, hanem különböző fokban — szorosabban vagy „lazábban” — organizált „struktúra-mozzanatok”. Érzékleti élményeinket áthatja az a sajátos jelleg, melynek jellemzésére a német nyelv különleges formában lehetőséget ad: „ein Zueinander” és „Füreinander” („egymáshoz tartozás”, „egymásért-valóság”). Végső megállapításuk: mindaz, ami tájékozódásunkhoz kell, ami cselekvéseinkben vezet, amit a valóságból átélünk — többé vagy kevésbé organizált egész, alak.

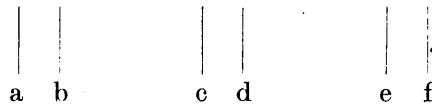
Mindenesetre ezekhez a megállapításokhoz olyan élménymozzanatok regisztrálására van szükség, folytatják az alakpszichológusok, amelyek fölött a korábbi kutatók elsiklottak. Nem vettek tudomást róluk. Két pontot „összetartozónak”, „ugyanabba az egészbe tartozónak” látni — nem tűnt számukra megemléstésre méltó élménymozzanatnak. Az alakpszichológusok tehát egy újfajta, minden előítéletől, befolyástól ment, megtisztult, kivételesen elfogulatlan önfigyelés és élményleírás szükségességét hangsúlyozzák. Élményeinkről szerintük mindentől elvonatkoztatva, minden egyéb tudásunkat félretéve („zárójelbe téve”, ahogy Husserl mondja)<sup>10</sup>, minden hozzátoldás nélkül, szinte naiv „önátadásban” kell beszámolnunk. Csak ez lehet a helyes kiindulópont. Látjuk pl., hogy az asztal lábai az asztal lapjához „tartoznak” és nem a mellette levő karosszékhez — ez élményünkben közvetlen adva van, nem valamiféle gondolkodás vagy ráeszmélés eredménye, mondják. Nem szabad spekulálnunk — pl. így: az asztal lábai fizikailag az asztal lapjához tartoznak, az asztalos odaszegelte őket, „természetes”, hogy összetartoznak. Az elfogulatlan, „phänomenologikus” élményleírásból (ahogy nevezik) nem szabad semmit sem elhagyni — azt sem, ami „természetes”, „magátólértetődő”, sőt azt sem, ami képtelenségnek vagy ellentmondásnak látszik. „Azt, amit találunk (das Vorgefundene), mindenekelőtt egyszerűen úgy venni, ahogy van; akkor is, ha szokatlan, váratlan, logikátlan, képtelennek tűnik; akkor is, ha megdönthetetlen feltevéseknek vagy jól ismert gondolatmeneteknek ellentmond. A dolgokat magukat beszélni hagyni, anélkül, hogy oldalra pillantanánk a már ismerte, a korábban megtanultra, a „magától-értetődőre”, a tartalmi tudásra, a logika követelményeire, a nyelvhasználat sugalmazásaira és a szókinés hiányaira”.<sup>11</sup> Íme az alakpszichológusok módszertani elve. Az élménybeszámolóknak ezt a (szerintük) új formáját, a fenomenologikus élményleírást (nagyjából úgy, ahogy Husserl meghatározta), tartják a lélektan kiinduló pontjául szolgáló tapasztalati anyag főforrásának.

De mindeddig lényegében csak az történt, hogy a lelki jelenségek egy sajátos és állítólag alapvető jellegét kimutatták. Ennek alapján új elvek, új szemlélet, új nézőpont szükségességét hangoztatták. De a pszichológusok most már tudni akarják, mit eredményeznek valóban az új elvek, az új szemlélet, az új nézőpont a konkrét kutatásban. Milyen új törvényszerűségek derülnek ki? Mennyivel többet és mélyebbet tudunk meg a lelki életről? Milyen törvényszerűségek uralják a konkrét egész-élményeket? Ennek a programnak a megvalósításánál már jóval nehezebb dolguk van az irányzat híveinek. Különösen akkor, ha valóban ki akarják kerülni a „részekre való visszavezetést”, az „elemzést”.

A további kutatás legtermészetesebb kiindulópontjául a következő kérdésfeltevés kínálkozik: érzékszerveinket — különösképpen a látószervet — állandóan a külső ingerek sokasága éri; miért állnak elő ezeknek az ingereknek a hatására ilyen vagy olyan élmény-egészek? A szobában ülünk, és recehártyánkat a képszerűen elosztott fényingerek sokasága éri — miért

látunk az így elosztott fényingerek hatása nyomán különböző tárgyi egységeket, asztalokat, székeket, lámpát, ablakokat stb.? Miért éppen ilyen egységeket látunk? Mik a feltételei annak, hogy a fényingerek bizonyos egymásmellettisége sajátos élmény-egészeket idézzen fel? Miért látunk pl. két pontot „pontpárnak”? Miért négy vonalat egységes síkidomnak (négyszögnek)?

Elvben elvetik azt a feltételezést, hogy a különböző ingerek (inger-elemek) „eredetileg” külön érzékleteket idéznének fel, melyeket csak utólag egyesítenénk valamiféle szintézisben. Hosszasan cáfolják az ún. produkciós elméletet (Meinong), mely szerint az alakjelleg külön pszichikus aktus eredménye volna — bizonyos elemi érzetek (Empfindungen), tudattartalmak (Inhalte) alapján, melyek az alakélmény fundamentumai („fundierende Inhalte”).<sup>12</sup> Az alak-jelleget az egyén produkálná, úgyszólván tetszőlegesen a „fundáló tartalmak” alapján, vagyis az alakjelleg nem a külső ingerek determinálnák. Az alakpszichológusok ezzel szemben hangsúlyozzák, hogy az élmény-egész genezise egészen más. Az élmény-egész az ingeregyüttes hatására ugyanolyan „közvetlenül” előáll, mint ahogy ezt az „elemi” élményeknél feltételezték. Nem arról van szó, hogy a részingerek hatására „eredetileg” részélmények keletkeznek, melyekből azután az alak felépül. Nincs érzékletünk kialakulásában olyan időszak, amelyben pl. emberi arc egyes pontjait még külön látnók, s nem látnók az „egész arcot” — mint ahogy nem tudunk olyan folyamatról sem, melynek során a részélmények valamilyen „szintézise” végbement volna. Az élmény-egészeknek tehát ugyanolyan értelemben vett közvetlen és meghatározott ingerfeltételei vannak, mint amilyeneket az „elemi” élményeknél feltételezték. Köhler az optikai alakélmény alapfeltételét az „ingergeometriában” látja. Bizonyos egyszerű „alakok” (vonal-párok, síkidomok stb.) létrejövésének feltételeit Wertheimer konkrétan meghatározta. Példái ismertek:



2. ábra

Miért látjuk párnak az „a”-t és a „b”-t, a „c”-t és a „d”-t, az „e”-t és az „f”-t — miért nem látjuk „összetartozóknak” a „b”-t és a „c”-t, a „d”-t és az „e”-t? Wertheimer az alaki egészeket meghatározó tényezők sorát összeállította: közelség, hasonlóság, kontinuitás, „jó folytatás” stb. (Wertheimer-tényezők).<sup>13</sup>

Ugyancsak Wertheimer vizsgálatai jelölik ki az alaklélektani problematika egy másik vonalát. Az alakpszichológusok egészséges orientáltságára vall, hogy elmékedéseiket nem korlátozzák, már kezdetben sem, szigorúan a szubjektív élményvilágra; sejtik, hogy megállapításaik értéke nagyon is kétes addig, amíg az alapul szolgáló fiziológiai folyamatok természetét legalább elvben nem tisztázzák. Már Wertheimer megkísérli, hogy elképzeléseket alakítson ki azokról az idegrendszeri folyamatokról, amelyek a mozgásérzéklet egész-jellegét megalapozhatják. A mozgó tárgy (amikor nem követjük a tekintetünkkel) az egymás után következő időpontokban a recehártya más és más pontján ábrázolódik le, vagyis más és más retinális idegvégkészlékben idéz fel ingerületet. Nyilván ez az idői ingerület-sor a mozgás érzékletének

fiziológiai feltétele. Wertheimer úgy gondolja, hogy ezek az ingerületek nem futhatnak végig egymástól izoláltan — másképp elképzelhetetlen volna, hogy az egységes mozgás-benyomás előálljon. Valahol, valamely idegrendszeri „nívón” az ingerületeknek egységesítődniök kell, „össze kell hatniok”. Kísérletképpen feltételezi, hogy valamiféle „kereszt-funkciók” (Querfunktionen)<sup>14</sup> csapnak át, szinte rövidzárlatszerűen, egyik ingerületi „történés-százból” a másikba. Így egységes mozgáskép keletkezik akkor is, amikor a képek expozíciója nem folytonos, hanem megszakított, mint pl. a moziban (általában a sztroboszkopikus látásnál) — feltéve, hogy a megszakítások időtartama bizonyos küszöbértéket nem lép túl.

Még általánosabban veti fel a fiziológiai problémát Köhler: milyenek kell lennie annak a fiziológiai (idegrendszeri) történésnek vagy folyamatnak, mely lehetővé teszi, hogy alaki élményeink legyenek — amely tehát az élményegészek fiziológiai „szubsztrátumául” szolgálhat. Arra az elvi megállapításra jut, hogy fiziológiai folyamatnak is bizonyos értelemben „egészek”, „alaknak” kell lennie. Ebben valójában eltér Wertheimertől és a többi „alakteoretikus-tól” (ahogy az egészek jelentőségéről elmélkedők magukat nevezik). A „kereszt-funkciók” feltételezésével Wertheimer még nem állította, hogy az idegrendszeri összefolyamatok is „alaki történések” („gestaltetes Geschehen”). De Köhler ennél is tovább megy. Megvizsgálja az általános kérdést: vannak-e „alakok” a fizikai világban is? Lehet-e „fizikai alakokról” beszélni? Igen beható és a fizika részleteibe menő vizsgálódásairól nagy műben számol be: „A fizikai alakok nyugalomban és stacionér állapotban”.<sup>15</sup> Ebben a különös könyvben, melyet szerzője „természetfilozófiai vizsgálatnak” nevez, kimutatja, hogy fizikai alakok, ha az alakfogalmat helyesen értelmezzük, léteznek; mindenestre a fizikai jelenségvilág egy különleges körét alkotják. Bizonyos dinamikai történésformák tartoznak ide, melyek a fizikus számára már eleve elkülönülnek, minthogy sajátos matematikai problémát vetnek fel — olyan matematikai problémát, melyet csak újabban tudtak teljesen és általánosságban megoldani. A jelenségeknek erre az elkülönülésére a fizikusok maguk nem eszmélnek rá élesen — elsősorban azért nem, mert a fizikai jelenségvilágban az alak-jelleg nem központi jelentőségű, mint a lelki jelenségek világában. A „fizikai alakok” elméletét Köhler alkalmazni próbálja a fiziológiai probléma megoldásában: azokat a fiziológiai (idegrendszeri) történésformákat, melyek a lelki jelenség egész-jellegét megalapozhatják, teljesen a „fizikai alakok” mintájára kell elképzelnünk. Az alaklélektan fogalmi rendszere és alapfeltevései valójában Köhler idevágó fejtegetéseiből szűrődnek le. Ezek teljes ismertetésére itt nem terjeszkedhetünk ki; csak a legfőbb pontokat emeljük ki — főként azokat, amelyek az elmélet döntő mozzanataivá váltak.

Köhler legfőbb vizsgálódási területe: a látási érzéklek. Világunk szerinte elsősorban látott világ. A látás tényeiből a lélektan alapelvei kifejtethetők. Mindennapi tényekből indul ki: látunk valamit környezetünk egy pontján — mi határozza meg azt, hogy mit látunk ott? A „rég” pszichológia nagyon egyszerűen válaszolt erre a kérdésre: azok a fénysugarak, melyek a környezet ama pontjáról jönnek, a „lokális” ingerek. Természetesen a régi pszichológus is tudta, hogy más tényezők, többek között a környezet más pontjaiból jövő fénysugarak is, befolyásolják azt, amit a szóban forgó pontban látunk (pl. kontraszt). De ez szerintük — legalábbis így interpretálják az alakpszichológusok — csak másodrendű determináció; „tulajdon-

képpen" és „elsősorban” a lokális ingerek határozzák meg, hogy a tér valamely pontján mit látunk — a környezet többi pontjából érkező fényinger csak „módosítja”, „befolyásolja”, esetleg „áthangolja” („Umstimmung”) a lokális inger által kiváltott primér élményt, az érzetet (Empfindung). Ezt az elképzelést az alakpszichológusok szerint teljes egészében fel kell számolni. Azt, hogy mit látunk a tér valamely pontján (milyen színt, formát stb.), a környezet többi pontjából jövő fény- és egyéb ingerek is közvetlenül és alapvetően determinálják; a lokális ingernek elvben nincs determinációs elsőbbsége.

És nem is egyszerűen arról van szó, hogy a környezet néhány más pontjából jövő inger az élményt „kodeterminálja” — az egész optikai *mező* hat, végtelen sok egymásmelletti inger összessége, kontinuum. Amit a *mező* egyik pontján látunk, nem „közömbös” arra nézve, amit a *mező* többi pontján látunk; azért látjuk adott esetben az ismert szobát „egészben” megváltozottan, amikor ténylegesen csak egy részlete változott meg. Itt találkoznak az alakpszichológusok a fizikai „*mező*” fogalmával (pl. erő*mező*), melyet most már végleg átvesznek. A *mezőszerű* (tehát végtelen sok kontinuális tényező által való) determináltság gondolatát átviszik a többi élményre is. Jelszavukká válik: a lelki jelenség *a mező által determinált* („feldbedingt”).

Ezzel a megállapítással kapcsolatban különösen élesen rámutathatunk az alakpszichológusok polemizálásának — helyesebben: polemikai taktikájának — egyik vonására. Azt állítják, hogy a korábbi pszichológusoktól nemcsak távol állott a „*mező által való determináltság*” gondolata, de kifejezetten alapfeltevésként szerepelt nálunk az, hogy az inger, mely az érzékelő felület egy meghatározott pontján támad, mindig — vagyis függetlenül attól, hogy más pontokra milyen más ingerek hatnak, vagy milyen más ingerek hatottak a múltban — pontosan ugyanazt az idegrendszeri hatást váltja ki és ugyanazt az élményt idézi fel. Ezt az idegrendszeri hatást, illetve ezt az élményt, mint már mondtuk, utólag, „szekundér” aktusban „módosíthatják”, „befolyásolhatják”, „áthangolhatják” stb. más tényezők. A régebbi pszichológusoknak ez az állítólagos alapfeltevése külön nevet is kap az alakpszichológusok polémikus irodalmában: *konstancia-feltevés* („Konstanzannahme”). Úgy beszélnek róla, mintha minden kétségen felülálló tény volna, hogy a pszichológusok az új irányzat fellépéséig kizárólag ilyen alapfeltevésből indultak ki. A megvádolt pszichológusok tiltakozását általában azzal hártják el, hogy elismerik: az alapfeltevést *expressis verbis* nem fogalmazták meg ugyan, de az hallgatólagosan ott szerepelt összes elméleti meggondolásaikban, mégpedig döntő jelentőséggel. Állításukat az alakpszichológusok egy-egy esetben bizonyítani is tudják; nagy egészében mégis azt kell mondanunk, hogy az alakpszichológusok — mint látni fogjuk, más pontokon is — a polémiái inszINUÁCIÓ egy jellegzetes formáját használják: elnagyolt érveléssel bizonyos szélsőséges felfogást tulajdonítanak az ellenfélnek, amelyet aztán könnyűszerrel megcáfolnak. A korábbi pszichológiai elméletek gondos tanulmányozása nem igazolja azt az állítást, hogy a konstancia-feltevés a pszichológusok gondolkodásában valaha is ilyen súlyal és ilyen általánosságban szerepelt volna.

Mindenesetre — mintha sejténék is általánosításuk kétes jogosultságát — külön meg akarják magyarázni, honnan származhatott a régebbi pszichológusok tévedése. Állítólag megtévesztette őket a morfológiai tényállás: az érzékelő felületeket általában egymástól izolált idegvégződéses és idegvégkészülékek alkotják; ezekből ugyancsak izolált idegrostok indulnak ki és

vezetnek tovább az idegrendszeri központok felé. Az ingerületek, mint mennyi izolált történesszál, futnak egymás mellett. Az idegrendszeri központokban, a ganglionokban és az agyvelőben, a mikrostruktúra rendkívül szövevényessé válik — de ők (a régebbi pszichológusok) megmaradtak az alap-elképzelés, az izolált történesszálak képzete mellett. Közelfekvő volt az a további feltételezés, hogy minden egyes nervózus történesszálnak egy-egy külön élmény, egy-egy élményelem felel meg. Így jutnak el az „érzet fogalmához” („Empfindung”). Ezt a fogalmat, minthogy pszichológiai valóság nem felel meg neki, az alakpszichológusok szerint teljesen fel kell számolni.

Alátámasztotta a régebbi pszichológusok elképzelését állítólag egy előítélet is, melyet az alakpszichológusok — ugyancsak kellően széleskörű igazolás nélkül — ellenfeleiknek felrónak. E szerint az előítélet szerint „rend” egy olyan felépítésű és funkciójú szervi rendszerben, mint az idegrendszer, csak úgy biztosítható, ha a folyamatok jól elkülönülnek egymástól, nem keverednek egymással, egymást nem „zavarják”.<sup>16</sup> Ha nem így volna — gondolják állítólag a régebbi pszichológusok —, az idegrendszer működése „káosz-szá” válnék, melyben minden összekeveredne, és a specifikus ingerek specifikus hatása nem érvényesülne. A „rend” ilyen féltését az alakpszichológusok szerint csak egy bizonyos mechanikus szemlélet sugalmazza; a régebbi pszichológusok — úgy látszik — csak a mechanikus rendet ismerik, melyben minden történés előre meghatározott és elkülönített pályán zajlik le, mint a gépben, melynek minden része korlátozott mozgási lehetőséggel rendelkezik és csak szigorúan meghatározott pályákon mozoghat (síneken, vátatokban, tengelyek körül stb.). Ezzel szemben az alakpszichológusok hangsúlyozzák, hogy létezik egy másfajta, nem kevésbé „szigorú” rend, a dinamikus rend, mely egy adott anyagi rendszerben megvalósulhat — anélkül, hogy abban előre meghatározott történesszálak létesülnének. A szemléletek különbözősége demonstrálható a következő példán: amikor az eső esik, lényegében az történik, hogy vízcseppek a gravitáció által megszabott pályán egymástól függetlenül, bár egymással párhuzamosan esnek alá; az egyes vízcseppek mozgása nagyjából független a szomszédos cseppek mozgásától. (Tenyerünket kitarthatjuk, s az esőcseppeket egy tenyérnyi felületen felfoghatjuk, vagyis mozgásukban akadályozhatjuk, a többi vízcsepp — mely tenyerünkön kívül esik — zavartalanul folytatja mozgását tovább.) Az eső: a történesszálak mechanikus egymásmellettiségének jellegzetes példája. Alapvetően másfajta fizikai történés: a víz ömlése. A vízcseppek ezúttal nem mozognak „közömbösen” egymás mellett, hanem egymás mozgását a hidrodinamika törvényei szerint kölcsönösen meghatározzák. Csak a felületes szemlélő vagy a laikus hiszi, hogy a csöveken keresztül áramló vízben az egyes vízcseppek nem szigorú törvényszerűséggel mozognak pályájukon; csak ő hiszi, hogy itt valamiféle „összevisszaság”, „káosz” vagy keveredés van, a „rend” valamilyen hiánya. Ennek a rendnek a kedvéért a régebbi fiziológusok és pszichológusok az idegszövet hisztológiai felépítését teljes egészében — az idegrendszer központi régióiban is — úgy képzelték el, mint valami kábelt, melyben az egyes vezetőek gondosan izolálva futnak egymás mellett — megszabva az egymástól független történesszálakat. Ezt az elképzelést, az alakpszichológusok szerint fel kell adni — legalábbis az idegrendszernek azon a szintjén, amelyen a lelki jelenségeknek megfelelő folyamatok mennek végbe („psychophysisches Niveau”). Ezen a szinten már fiziológiai „történesszálak” jelennek meg a paralel futó, de egymástól izolált „történesszálak” kötege helyett. A régi

és az új (az alak-) pszichológia ellentéte — úgy vélik — végső soron leszűródik a mechanikus és a dinamikus szemlélet ellentétességére.

A kábel-elképzeléshez az alakpszichológusok szerint szorosan kapcsolódik egy másik közkeletű elképzelés — az idegrendszeri központokról, főként az agykéregről. Éspedig a következő: az agykéreg nem egyéb, mint valamilyen szövevényes, rendkívül nagyszámú vezetékre kiterjedő kapcsolóberendezkedés, mely telefon-központjainkhoz hasonlítható. Az elkülönített történésszálak között adott esetben, ideiglenesen vagy tartósan, *kapcsolatok* jöhetnek létre. Ez a mechanikus szemlélettel jól összeegyeztethető. Sőt: az alakpszichológusok tipikusan mechanikus elképzelésnek tartják azt, hogy az idegrendszer különböző pontjain lejátszódó folyamatok csak valamilyen előzetes „összekapcsolás” folytán befolyásolják vagy determinálhatják egymást, egyébként egymástól függetlenek. A régebbi pszichológusok úgy vélték, meg is találták azt, ami ennek a kapcsolásnak a lelki jelenségvilágban megfelelő: az *asszociáció*. Az élmények „társulnak” egymással. Előzetesen „közömbösek” voltak egymás iránt, egyik sem hatott a másikra vagy idézte fel a másikat — a kapcsolás után azonban egymás kiváltójává, felidézőjévé váltak, okozati viszonyba kerültek egymással. Ez a fajta kapcsolás is ismert — technikai berendezkedéseinkből (megfelelő „kapcsolással” megrendezhetjük pl., hogy a csengő megszólaljon, amikor az ébresztő óra mutatója bizonyos ponthoz ér: így „társíthatunk” egymással tetszés szerinti eseményeket). A lelki jelenségek egymásrakövetkezését, a lelki „lefolysokat” („Abläufe”) kizárólag ezek a kapcsolatok, az asszociációk, határoznák meg. Az asszociacionizmus az alakpszichológusok szerint a mechanisztikus szemlélet természetes tartozéka.

Ugyancsak jellemző a mechanisztikus szemléletre — folytatják az alakpszichológusok — az a mód, ahogy a „kapcsolatok” létrejövésének feltételeit elképzelik. A főelv: a *lelki jelenségek véletlen találkozása*; ilyen véletlen találkozás dönti el, hogy összekapcsolódnak-e vagy nem — „téri és idői érintkezés”, ahogy a lélektanban közismerten nevezik. Nem valamilyen, magukban a jelenségekben rejlő jelleg vagy mozzanat az, amely folytán a lelki jelenségek összekapcsolódnak, hanem külső, idegen („sachfremdes”) mozzanat, a véletlen találkozás. És minthogy elvben bármi találkozhatik bármivel, minden lelki jelenség asszociációs kapcsolatba kerülhet minden más lelki jelenséggel. A mechanisztikus „kapcsolás” gondolata a pszichológiában nagyon régi, de újabb időben — s ezt különös nyomatékkal hangsúlyozzák az alakpszichológusok — meghonosodott a fiziológiában is — Pavlov kutatásai nyomán. Szerintük a feltételes reflex, mely az asszociáció fiziológiai megfelelője, ugyancsak a mechanisztikus szemlélet szüleménye. Feltételes idegkapcsolat is előállhat bármely tetszés szerinti ingerhatás és az organizmus bármely tetszés szerinti megnyilvánulása között, függetlenül az összekapcsolódó jelenségek természetétől, belső, lényegbeli összefüggésétől.

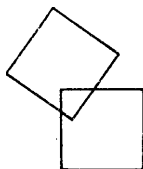
Az alakpszichológusok az asszociáció tényét nem vonják kétségbe, de egy átfogóbb jelenség speciális esetének tekintik. Ez az átfogóbb jelenség: az *élményegészek kiegészülése*. Az élményegészeket meghatározott ingeregyüttes idézi fel; ha ez hiányosan jelenik meg, „csonka” élményegész áll elő — amely azonban kiegészülni, a régi egészévé kialakulni igyekszik. Minél szilárdabb, „pregnansabb” alaki egészről van szó, annál erősebb tendencia mutatkozik a pregnáns alak kiegészülésére, annál jobban érvényesül a „pregnancia törvénye” („Prägnanzgesetz”). Az asszociáció az alaki kiegészülés egyik különleges esete, mely akkor áll elő, ha az élményegészben aránylag jól elkülönülő részek

(„alacsonyabbrendű egészek”) vannak ; ilyenkor a kiegészülés során olyan látszat támad, mintha a részek egymást felidéznék. Egyébként a pregnancia törvénye az egyetlen némileg új törvény, melyet az alakpszichológusok a lélektanban felállítanak.

A véletlen találkozás, az „együtt-előfordulás” gondolata általánosabb formát is öltött a régebbi lélektanban, mely az alakpszichológusok szerint egy másik téves elméleti orientáció kútforrása lett. A véletlen „együtt-előfordulás” szerepe valójában : *a tapasztalat szerepe*. Ez a szerep leírható így is : miután azt tapasztaljuk, hogy bizonyos dolgok vagy jelenségek gyakran együtt fordulnak elő, az illető dolgok vagy jelenségek képzetei asszociatív kapcsolatba kerülnek egymással ; vagyis : egyik előhívja a másikat — akkor is, ha a másikat eredetileg felidéző ingerek nem hatnak. A régebbi pszichológia előszeretettel alkalmazza a tapasztalatot magyarázó elvként ; nem egy jelenség vagy összefüggés eredetét magyarázza a tapasztalattal. Reprezentatív példa erre Helmholtz ún. empirikus elmélete a háromdimenziós látásról. Helmholtz szerint látásunk eredetileg kétdimenziós, minthogy az ősi adat, melyből látásunk kiindul : a kétdimenziós retinális kép. Eredetileg csak magasságot és szélességet látnánk — mélységet (a dolgok tőlünk való távolságát) nem. Az utóbbira csak a tapasztalat tanítana meg. Helmholtz elképzelése a következő : mozgunk a térben, egyszer messzebbre, másszor közelebbre kell mennünk vagy nyúlunk egy tárgyért. Kisebb vagy nagyobb mozgulatok érzékletei és az azokkal járó tapintási érzékletek „társulnak” speciális szemállásokkal és retinális képváltozatokkal, főként a két recehártyakép speciális együtteseivel (binokuláris parallaxis). Ilyen társítások egész rendszere alakulna ki a tapasztalat, az „együtt-előfordulások” során ; ezekre épülne fel a háromdimenziós látás. Az elmélettel tudvalevően már Hering szembe szállt. Szerinte a harmadik dimenzió látása éppen olyan eredeti és elsődleges, mint a másik kettő ; kialakulásában a tapasztalatnak sem kisebb sem nagyobb szerepe nincs, mint a magasság és szélesség látásának kifejlődésében. Az alakpszichológusok nemcsak igazságnak adnak Heringnek, de általában mindenfajta empirisztikus elméletet elvetnek. A tapasztalat szerintük csak egy a tényezők közül, melyek lelki életünk kifejlődését és dinamizmusát megalapozzák.

A tapasztalatnak a régebbi pszichológusok — legalábbis az új irányzat híveinek beállítása szerint — alapvető szerepet tulajdonítanak az élményegészek kialakulásában is. Éspedig a következő formában: érzékleteinkben azok tartoznak össze, azok jelennek meg egészként, amelyek gyakran együtt fordulnak elő. Szobánk pl. azért tűnik fel sajátságos egésznek, mert részeit gyakran együtt és mindannyiszor ugyanabban az elrendezésben láttuk. Az alakpszichológusok, jóllehet elismerik, hogy az élményegészek létrejövésének a tapasztalat egyik tényezője, nem hajlandók az utóbbinak elsőbbséget vagy általános jelentőséget tulajdonítani. Szerintük döntők az „autochton” alaki „tényezők”, melyek magának az élményegésznek sajátos szerkezetében rejlenek. Bizonyítékul hozzák : egy adott helyzetben általában semmiféle tapasztalat eredményeképpen sem sikerül másfajta egészeket látni, mint amelyeket az „autochton” alaki tényezők megszabnak. Pl. semmiféle tapasztalat sem segít hozzá, hogy az alábbi ábrában ne két egymást részben elfedő négyszöget lássunk, hanem pl. két furcsa formájú hatszöget, melyek sarkaikkal összeérnek. Hivatkoznak Köhler egyik tanítványának, Gottschaldtnak, érdekes kísérleteire, melyek a tapasztalat korlátozott szerepét mutatják ki az optikai alakok létrejövésében.<sup>17</sup> Erre később visszatérünk.

Mindenesetre — a régebbi pszichológusok többsége szerint — a tapasztalat nem közvetlenül határozza meg az élményegészek kialakulását. Először mozgósítja a *figyelmet*. A figyelem volna az, mely összefogná a tapasztalatban együtt előforduló és az élet gyakorlatában összetartozónak bizonyuló részeket. Ez volna a „kollektív figyelem” — ahogy a figyelemnek ezt a formáját a régi elmélet fő képviselője, G. E. Müller nevezi. Az alakpszichológusok éles vitába szállnak G. E. Müllerrel.<sup>18</sup> Érvelésük fő iránya, hogy kimutassák: a figyelem is tehetetlen az „autochton” alaki tényezők determináló erejével szemben. A „figyelmet” is — miként a „tapasztalatot” — a pszichológia „mindenesének” tartják, melyet a teoretikusok előszednek, amikor más magyarázat már nem kínálkozik.



3. ábra

Így számolják fel az új irányzat hívei a pszichológia addig alapvetőnek hitt feltételezéseit és fogalmait, az érzetet, az asszociációt, a tapasztalatot, a figyelmet. Az új irányzat forradalminak tartja magát.

(Folytatása a következő számban)

#### J E G Y Z E T E K

- <sup>1</sup> Köhler, W.: Gestalt Psychology, 1929. 192. l. — Weinhandl, H.: Die Gestaltanalyse, 1927. 132. l.
- <sup>2</sup> Ehrenfels, Ch.: Ueber Gestaltqualitäten, Vierteljahrschrift f. wiss. Phil. 14. 1890.
- <sup>3</sup> Dilthey, W.: Ideen über eine beschreibende und vergleichende Psychologie. Bericht d. kgl. preuss. Akad. d. Wiss. 1894.
- <sup>4</sup> Spranger, E.: Lebensformen (Előszó), 1922. III. kiad.
- <sup>5</sup> Spranger, E.: Ibidem.
- <sup>6</sup> Bühler, K.: Die Krise der Psychologie, 1929.
- <sup>7</sup> Wertheimer, M.: Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung, Zeitschr. f. Psychol. 61. 1912.
- <sup>8</sup> Köhler, W.: Intelligenzprüfungen an Anthropoiden, 1917.
- <sup>9</sup> Rubin, E.: Visuell wahrgenommene Figuren, 1921.
- <sup>10</sup> Husserl, E.: Logische Untersuchungen, 1901.
- <sup>11</sup> Metzger, W.: Psychologie, 1941. 12. l. (zárójeles kifejezés tőlünk.)
- <sup>12</sup> Meinong, A.: Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen, Zeitschr. f. Psychol. 2. 1891.
- <sup>13</sup> Wertheimer, M.: Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt, Psychol. Forsch. 6. 1923.
- <sup>14</sup> Wertheimer, M.: Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung, Zeitschr. f. Psychol. 61. 1912.
- <sup>15</sup> Köhler, W.: Die physischen Gestalten in Ruhe und stationärem Zustande, 1920.
- <sup>16</sup> Köhler, W.: Gestalt Psychology, 1929. Különösen a IV. fejezet.
- <sup>17</sup> Gottschaldt, K.: Ueber den Einfluss der Erfahrung auf die Wahrnehmung von Figuren. I. Psychol. Forsch. 8. 1926.
- <sup>18</sup> Müller, G. E.: Komplextheorie und Gestalttheorie, 1923. — Köhler, W.: Komplextheorie und Gestalttheorie. Psychol. Forsch. 6. 1925. — Müller, G. E.: Bemerkungen zu W. Köhlers Artikel „Komplextheorie und Gestalttheorie”. Zeitschrift. f. psychol. 99. 1926.

## Engels és a biológia néhány filozófiai kérdése

TAKÁCS LÁSZLÓ

A dialektikus materializmus létrejöttékor arra a kérdésre adott félre nem magyarázható feleletet, hogy milyen anyagi erők mozgatják és határozzák meg az anyag mozgásának biológiai formáját. Engels, aki a klasszikusok közül a legtöbbet foglalkozott az anyag biológiai mozgásformájának és ennek megfelelő biológiának filozófiai kérdéseivel, az akkoriban hivatalosan elfogadott vitalista, vulgármaterialista világnézettel szemben álló dialektikus materialista koncepcióját adta az életnek. Igaz, Engels csupán általánosságban vázolta az élet dialektikus materialista koncepcióját, ennek részletes szisztematikus kimunkálása korunk marxista filozófiájának és a biológiának soronlevő feladata. Engels idejében már lényegében közismert volt az a tény, hogy az élővilág az élettelenről elvileg különbözik. Viszont ezt a különbséget az anyagi mozgástól független principiumban, szellemi tényezőben, vagy immaterialis célokokban keresték. Ez a tudományelmélet elkönyvelte, hogy minden jelenségnek, a világ valamennyi tüneményének és változásának határozott iránya van. Ebben benne foglalt az a nézet is, hogy az élő és élettelen világban állandó fejlődés tapasztalható. A biológiai mozgásról azt tartották, hogy ennek határozott iránya van, mint általában minden mozgásnak. A biológiai mozgások okát egy „organizáló principiummal”, „célszerűséggel”, „célirányossággal” stb. magyarázták.

Nem lehet egyoldalúan értelmezni ezt a tudományelméleti felfogást. Az Engels-korabeli tudományok helyzetéből, a tudományelméletek alapját képező filozófiából szükségképpen következett a biológiai jelenségek teleologikus értelmezése, mivel abban az időben túlnyomórészt a morfológiai tudományok vizsgálták a biológiai jelenségeket. (A tévedések elkerülése végett szükséges megjegyezni, hogy a morfológiai tudományok nem tekinthetők a teleologika alapjainak.)

De az is tény, hogy kellő fiziológiai és biokémiai ismeret hiánya alkalmasint engedményeket tesz a teleologikának.) Az életfolyamatoknak a felszínnél mélyebben fekvő anyagi törvényszerűségeit csak a későbbi évtizedekben kibontakozó biológiai tudományok, mint amilyen a fiziológia és a biokémia — kezdték értelemszerűen vizsgálni. Ez a vizsgálat széleskörű kiterjedése eredményezte a teleologikus szemlélet fokozatos alkonyát a biológiában. Nem valószínű, hogy tévedünk, ha állítjuk, hogy az Engelstől származó filozófiai alap gondolat az életfolyamat lényegét illetően elsősorban a dialektikus materializmus, mintsem a konkrét természettudományi tények következménye. Bár kétségtelen, hogy a morfológiai, a kémiai és a különböző fizio-

lógiai ismeretek alapot adtak a dialektikus koncepció logikailag egységes szisztémájának megalkotásához.

A fentebb előlegezett módszertani szempontok alapján vizsgáljuk meg ezt a kérdést :

— Milyen konkrét természettudományos ismeretekre vannak alapozva Engels biológiai nézetei, valamint azt, hogy mit mond a tudomány ezekről a biológiai ismeretekről ?

A probléma vizsgálatának eredményéből következik a korszerű, helyes marxista felfogás az említett kérdésekről. Azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy milyen természettudományos ismeretekre vannak alapozva Engelsnek az élet lényegéről, az élet hordozójáról való nézetei —, azt mondhatjuk, hogy e tekintetben *Engels Haeckelhez áll a legközelebb.*

Ezt a megállapításunkat mindenekelőtt alátámasztjuk az Engels műveiben található, Haeckelre való utalásokkal. A sejtnélküli élőanyag problémával kapcsolatban pl. ezt írja : „A nem sejtes élőanyag fejlődése az egyszerű fehérjedarabkával kezdődik, amely megnyúlik és különböző alakú pseudopodiumokat nyújt ki magából — ez a monéra”.

Tehát Engels „az egyszerű fehérjedarabka” fogalmán lényegében a monérát értette. Ahhoz, hogy mai szemmel tudjuk értékelni Engels egykori nézetét, szükséges megvizsgálni, mi is ez az egyszerű fehérjedarabka, illetve a monéra? Haeckel szerint az élet legegyszerűbb formái, vagy ahogy nevezte, „tagolatlan, szervnélkül való szervezetek”. (Lásd E. Haeckel: II. Buch. Der Generellen Morphologie, 1866.) Haeckel első megfigyelése alapján azt állította, hogy ezek a szervezetek magnélküliek. Később — de még Haeckel életében — az általa leírt monérákról más kutatók kimutatták, hogy az „egynemű plazmagolyócska” belsejében egy sejtmag van, s ennek alapján azt vélték, hogy a haeckeli monérák lényegében sejteknek vehetők. A korrekciók után Haeckel engedett nézetéből és csupán azt állította, hogy „vannak ilyen monérák is”, ti. olyanok, amelyeknek magjuk van. A pontosság kedvéért a bírálat nyomán a monérákat baktériumszervezethez hasonlította.

Tehát az engelsi „fehérjedarabka”, vagy amint ezt más helyen írja — „a fehérjecsomócska” az élőanyag evolúciós sorrendjének viszonylag magas, a baktériumok fokán álló szervezet.

Miért kell mindezt elmondanunk? Filozófiai irodalmunkban a dogmatizmus nem csak azt jelentette, hogy idézgettek jobbról is meg balról is, hanem egyesek a marxizmus-leninizmus klasszikusainak kiragadot nézeteivel törekedtek igazolni, sok esetben téves állításokat. Ez vonatkozik elsősorban az oparini elméletet bírálók : Sztukov, Jakuscsev és Szkabicsevszkij véleményére, akik állításuk indoklása helyett Engels-re hivatkoznak. A szovjet szerzők kétségkívüli érdeme, hogy nem fetisizálják az oparini nézeteket az életről és az élet keletkezéséről, viszont helytelen, hogy fetisizálják Engels bizonyos nézeteit, s ebben az esetben citatológiát csinálnak Engels noha az élet lényegére vonatkozó nézeteiből. A szerzők ahelyett, hogy az engelsi fogalmazás értékét történeti szempontból megvizsgálták volna, kijelentik, hogy Engels a fehérjedarabkán a mai értelemben vett, vegyileg individualis fehérjét értette, tehát olyan fehérjét, amelynek egyáltalán nincs biológiai szerkezete. Erről a fehérjéről állították a szerzők — ismét csak Engelst idézve : hogy ez a fehérjedarabka „minden lényeges életműködést elvégez”. (Voproszi Fil. 1953. 3. sz.) Itt az ideje, hogy ezt a mélységesen

helytelen nézetet elvessük és Engelst a biológusok számára, ebben a vonatkozásban is a maga korának megfelelő nagyságban mutassuk fel. Amikor mai ismereteinkre hivatkozva megállapítjuk, hogy az a „fehérjecsomócska”, amiről Engels 80 évvel ezelőtt beszélt és amelyre megállapításait az élet lényegét illetően alapozta, — nem az a fehérje, amiről a mai biokémia beszél, akkor annak a dinamikus aspektusnak talaján állunk, amely megköveteli, hogy a dolgok természetének megfelelően őket változásaikban, mozgásukban vizsgáljuk. Alapigazság, hogy a dialektikus materializmus struktúráját, egyes kategóriáinak kidolgozását bizonyos törvényeinek és kategóriáinak alátámasztását szolgáló természettudományos tényekről szóló ismereteink a megismerés történeti előrehaladásával állandóan módosulnak és ennek megfelelően szükségképpen változnak az egyes természeti folyamatokról és jelenségekről vett filozófiai nézetek is. Ez a változás viszont nem jelenti a dialektikus materializmus megingását, csupán arról van szó, mivel a dialektikus materializmus a tényekből épül fel, azért az objektív valóságról vett ismereteink bővülése folytán, egyes filozófiai kategóriák is szélesebb, s egyúttal konkrétebb ismereteket tükröznek. Biztos tény az, hogy ma már összehasonlíthatatlanul több ismeretünk van bizonyos biológiai folyamatokról, mint az Engels-korabeli biológiának és amennyi ebből az engelsi filozófiai általánosításhoz mint ismeret alapul szolgált. Ma már ott tartunk, hogy az olyan életjelenségek belső lényegi folyamatait vizsgáljuk, mint az öröklés vagy az ingerlékenység és a mozgás. Amíg Engels idejében alig jutottak tovább annál a nézetnél, hogy a fehérje nagy molekulásúlyú szerves anyag és hogy ez a fehérje a protoplazmának „fontos” alkotórésze —, addig ma már a fehérje szerkezetére, funkciójára nézve is igen mély ismereteink vannak. A fehérjeszerkezet-kutatás — azáltal, hogy a legmodernebb vizsgálati módszereket alkalmazták — kezdi felfedni, hogy a fehérje-molekulában milyen sorrendben helyezkednek el az egyes aminosavak. A biokémikusok keresik a fehérje molekulában azokat az ún. „aktív centrumokat”, amelyek meghatározzák a fehérje biológiai funkcióit. Igen nagy jelentőségű volt az a felismerés is, hogy bizonyos fehérjék fermentatív tulajdonsággal bírnak.

Ma már ott tartunk, hogy minden fehérjét enzimnek nevezünk. Azok a felismerések, amelyek a fehérje szerkezetének és biológiai funkcióinak modern vizsgálataiból következnek, nem okoznak szakadást a dialektikus materializmus keletkezésekor kialakított álláspont és a mai ismeretekre alapozható álláspont között, hanem az újabb vizsgálati adatok folytonosságot képezve elmélyítik, de több vonatkozásban kiegészítik Engelsnek a fehérjéről vett 80 évvel ezelőtti filozófiai felfogását. A fogalmak dialektikája mutatkozik meg abban, hogy a fehérje fogalma ma már gazdagabb, mélyebb, tudományosabb, mint Engels korában volt. Logikailag vizsgálva ezt a tényt, látható, hogy az engelsi fehérjefogalomnak vannak állandó és változó elemei. Ennek a megállapítása számunkra akkor érthető, ha megvizsgáljuk honnan indulhatott el Engels, mi volt az ő idejében az ún. „hivatalos” álláspont a fehérje kérdésében.

Néhány évvel ezelőtt Braunstejn szovjet kutató vizsgálat tárgyává tette azt az elméleti kérdést, hogy Engels mit értett „fehérje”, illetve „protoplazma” fogalmain. Szerinte, Engels műveiben nem minden esetben, sőt lényegében sehol sem tesz szigorú különbséget „fehérje”, vagy „fehérjetestek” (Eiweisskörper) és a „protoplazma” fogalmi között. Braunstejn állítja, hogy ezeket a fogalmakat Engels azonos értelemben használja és az ilyen fogalmak

alatt a haeckeli monérához hasonló szervezettségű anyagot értette. (Uzspechi biologiciseszkoj chimii: 1, 21. 1950.) Ez a következtetés, mint azt fentebb is láttuk, megfelel Engels tényleges álláspontjának. Ugyanis a protoplazma fogalma eredetileg „elsőleges nyálkát” vagy „nyákot” jelentő fogalom volt. Erről az elsőleges nyálkáról szóló biológiai ismereteink kezdetét Oken Lorenznek 1805-ben „A nemzészéről” megjelent munkájától számítjuk.

Oken ebben a munkájában azt a feltevést fejtette ki, hogy az összes mai élőlény az anyag fejlődése folyamán létrejött ősnnyákból keletkezett. Az okeni ősnnyákra vonatkozólag jelentős az, hogy Oken és mások — akik ezt a feltevést elfogadták — az ősnnyákokot élőanyagoknak tekintették. Az ősnnyák eszméje később a klasszikus sejtn megalkotójára, Schwann, cytoblastema felfogásában realizálódott, amennyiben a sejtnnek cytoblastemából (az ősnnyákból) történő fejlődését tartotta valószínűnek (1838). A cytoblastema, amelynek fogalma az Oken-féle ősnnyákkal rokon, Schwann szerint magában rejtje annak a lehetőségét, hogy belőle sejtek keletkezzenek. Schwann szerint a cytoblastema, amely tehát az ősnnyákkal megegyező anyag, morfológiailag szerkezet nélküli, finom szemcsézett anyag képét mutatja, funkcióilag pedig potenciálisan rendelkezett azokkal az erőkkel, amelyekből a sejtek, a primitív élőlények kialakultak.

A protoplazma biológiai fogalma — amiről Engels elsősorban filozófiai összefüggésben beszélt — az anyag történeti fejlődésében nyer reális, manapság is aktuális jelentőséget. Itt tehát a plazma ősfelődéséről van szó, ami alatt az Engels-korabeli biológia az élőanyag sejté válását értette. Az élőanyag keletkezéséről viszont — Haeckel nyomán — azt tartotta, hogy ez autogonia útján szervetlenből keletkezett szerves élőanyag, amely kezdetben egynemű plazma volt.

Az Engels-korabeli biológia feltételezte, hogy a plazma további fejlődése közben kialakulnak az egyes plazmarészek, amikor is különválk a kromatin az akromatintól és végül kialakulnak a sejtek. Az ősplazma ezen fejlődési szakaszainál a XIX. sz. végi biológiai elmélet viszont még nem tartotta lényegesnek azt a folyamatot, ami az ősplazma egész fejlődését és egyáltalán a plazma lényegi formálódását meghatározta, vagyis ; a biológia nem vizsgálta a fehérjék szerepét. E helyett feltételezett bizonyos „erőt”, amely egyes biológusok szemében a „vis vitalis”-t jelképezte, majd később határozott idealista világnézeti koncepciónak vetett ágyat, esetleg vulgármaterialista magyarázatokat engedett meg. Ez utóbbi bizonyos fokig érthető is, mivel amint erre már fentebb rámutattunk, ezidőtájt a kémiai és biológiai vizsgálatok még nem alkottak olyan szoros kapcsolatot, mint ez a biológia története során később bekövetkezett. Ezt a hézagot mégis pótolta annak idején Engels, aki az akkori vizsgálatok elégtelensége ellenére is a dialektikus módszer segítségével egyesíteni tudta a kémia és a biológia által összegyűjtött bizonyos konkrét ismereteket és ennek alapján kimutatta, hogy az életerő elmélete éppolyan tarthatatlan a biológiában, mint a mechanisztikus.

Milyen ismeretek álltak Engels rendelkezésére ? Az ősplazmára vonatkozó bizonyos vegyi tulajdonságokat már ismertek, helyesebben következtetés útján megállapítottak. Ilyen következtetésekre a szervezetek protoplazmájára vonatkozó konkrét ismeretek adtak lehetőséget. Milyen következtetések állhattak Engels rendelkezésére a tekintetben, hogy az ősplazmának fentebb leírt törzsfelődését meghatározó anyag — a fehérje — kizárólagos szerepét úgy jellemezte, mint „az élet hordozója”? Először is Haeckel nézete jöhet számításba, aki azt tartotta, hogy a protoplazma és így az ősplazma is

mint élőanyag fehérjéből (albuminok, proteinek) áll. Haeckelnek ezt a fel fogását persze nem úgy kell érteni, hogy az „élőanyag” (Lebendige Substanz) csak fehérjéből áll, hanem van benne sok egyéb, nem fehérje természetű anyag is. Ebben a vonatkozásban fontos volt még az a felismerés, hogy a fehérjéknek a kémia színvonalán történő viselkedése úgy a plazma fehérjénél, mint bármely más közönséges fehérjénél: analóg. A protoplazma kémiai elemzése révén kiderült — állítja az Engels-korabeli kémia —, hogy a protoplazma fehérjeféleségek csoportjába tartoznak az albuminok és protoidekből álló kémiai anyagok.

A múlt század második felében a kémiai kutatások eredményéből a következő általános következtetések vonhatók le a fehérje természetére vonatkozólag: a fehérje molekulásúlya igen magas, mivel más molekulához viszonyítva a fehérjemolekulát nagyszámú atom alkotja. Ezzel együtt felismerték azt is, hogy az atomok és atomcsoportok elrendeződése a fehérjemolekulában nagyon bonyolult és ennek a bonyolultságnak tulajdoníthatták a fehérje nagyfokú változékonyságát, kémiai reaktivitását. Az Engels-korabeli kémia megállapította, hogy a fehérjéknek ezek a tulajdonságai az összes fehérjefélékre érvényesek. De különösen hangsúlyozta, hogy ezek a tulajdonságok fokozott mértékben érvényesek a protoplazma fehérjére, mivel a protoplazma fehérjeje képezi az élőanyag fennmaradását és szaporodását. Az ilyen ismeretek alapján joggal tették meg azt a kémiára nézve fontos következtetést, hogy a *fehérje igen sajátos helyet foglal el a szerves anyagok rendszerében.*

Kétségtelen, hogy amikor Engels a „struktúranélküli” fehérjét tekinti az élet hordozójának, akkor lényegében a mai kémiai értelemben vett ún. individuális fehérjénél magasabban szervezett élőanyagról beszél, valószínű olyan fehérjéről, mint a haeckeli monéra. Ugyanis az akkor még fejletlen mikrotechnikai módszerekkel végzett vizsgálatok alapján nem tudták megoldani, hogy ez a „monéra” vagy „alkatnélküli fehérje” valójában a szerves anyag filogenezisében a szerveződésnek igen magas fokán álló élőanyag. Az ilyen egyszerű „monéraszervezeten” végzett későbbi, de fejlettebb mikrotechnikai és kémiai vizsgálatok segítségével sikerült csak megállapítani, hogy a monérák kémiai felépítésében nemcsak különböző fehérjék, proteidek, és fermentek vesznek részt, hanem még sok más egyéb vegyület is: zsírok, szénhidrátok, ásványi sók és még sok más anyag. A mikrotechnikai módszerek s főleg a mikroszkóp, valamint ma már az elektronmikroszkópos morfológiai vizsgálatok révén tudjuk jól, hogy az a „struktúranélküli monéra”, amiről Haeckel és ennek nyomán Engels is beszélt, a szerveződésnek igen magas fokán álló élőanyag, amiben már a mitochondriumokat, némelyiknél csillókat is ki lehet mutatni, tehát határozott biológiai struktúra mutatható ki. Amit ennek a fehérjének kémiai struktúrájáról, szervezettségéről ma tudunk, az jóval több, mint amennyit Engels korában a fehérjéről tudtak. A biológiának ez az előrehaladása viszont nem tette „elavulttá” Engels alapvető gondolatait az életről. Ezért mindenféle ferde és túlzott beállítás káros és veszélyes, még akkor is, ha egyesek dogmatizmusnak nevezik az Engels-re, vagy a marxizmus többi klasszikusaira való hivatkozást.

Engels nézetei a természet és a társadalom általános törvényszerűségeiről alapjában véve a dialektikus materialista világnézet kiindulópontja. Ennélfogva, amikor Engels egyes konkrét kérdésekben nyilvánított véleményéhez igazodni kívánunk, fontos ennek történeti szempontból való distinkciója. „Az élet hordozója” anyagaként a fehérjét megjelölni a modern bio-

lógiai ismeretek alapján — kétségtelenül helyes. Bár van olyan vélemény is ezzel kapcsolatban, hogy a „hordozó” kifejezés némi dualizmust enged meg, amennyiben feltehető, hogy van egy anyag, amely „hordoz” valamit, olyasfélét, amely talán független ettől az anyagi hordozótól.

A hangsúly pillanatnyilag egy fontosabb problémán van, ti. azon, hogy Engels milyen szerkezetű, illetve milyen szervezettségű fehérjének tulajdonította az „élet hordozója” funkciót. Az élet keletkezéséről megindult vita a Szovjetunióban ezt a kérdést is felvetette. Az oparini elmélet bírálói — a már említett Sztukov, Jakuscsev és Szabicsevszkij — arra a határozott következtetésre jutnak, hogy *Engels a kémiaiilag individuális fehérjét tartotta az élet hordozójának* (lásd Voproszi Filozofii, 1953. 3. sz.). Kétségtelen, hogy ez az álláspont nem felel meg sem azoknak a kémiai és biológiai ismereteknek, amelyeket az Engels-korabeli kémiai és biológiai tudományok feltártak, sem pedig azoknak a modern ismereteknek, amelyeket manapság tudunk az élet legfontosabb anyagáról — a fehérjéről.

E kérdések vizsgálatánál határozottan külön kell választani azt a kérdést, *hogy milyen szerkezetű fehérje az élet hordozója*, attól a kérdéstől: *milyen szerkezetű fehérje képviselte az élet elsődleges formáját itt a földön*. Ez két különböző kérdés. Az említett szerzők főleg az utóbbi kérdéssel foglalkozik. Ezzel kapcsolatban, véleményem szerint, megnyugtató álláspontot képviselnek, amennyiben felteszik, hogy az élet elsődleges formáját itt a földön nem egy szupermolekuláris fehérjekomplex képezte — mint ezt Oparin állítja —, hanem egy kémiai struktúrájú, de már bizonyos biológiai funkciók elvégzésére képes fehérjeanyag (lásd Takács: K voproszu o voznyikovenyii Zsiznyi. Voproszi Filozofii. 1955 3. sz.). Az előbb említett szerzőknek az első kérdéssel kapcsolatban kifejtett véleménye — szerintem — nem felel meg a valóságnak. *A rendelkezésre álló ismeretek alapján lehetetlen azt állítani, hogy az élő szervezeteken belül az individuális, egynemű, homogén, az ún. diszkrét fehérjemolekula az élet hordozója*. A tények arról győznek meg, hogy az élet hordozójának nevezett fehérje több egyszerű fehérjének bonyolult komplexuma, amelyhez a fehérjeanyagokon kívül egyéb, nem fehérjetermészetű anyagok is kapcsolódnak. Erről az anyagról Engels sem állított egyebet. Ez kitűnik abból is, amit fentebb az Engels-korabeli biológiai és kémiai ismeretekről elmondtunk, de különösképpen a haeckeli monéra-szerű fehérje és az engelsi filozófiai általánosítás közti kétségkívüli hasonlóság értékeléséből.

A biológiának Engels és Haeckel kora óta megtett előrehaladásából jól látható, hogy a múlt századvégi biológiának és a kémiának igen kevés és hiányos ismeretei voltak a fehérjéről, illetve a protoplazmáról. Ennek ellenére Engels mégis olyan hipotézist állított fel az életről és az élet keletkezéséről, amit a korszerű biológia eredményei alapján igazoltak, némely vonatkozásban pedig kiegészítettek, sőt tovább fejlesztettek.

Engels felbecsülhetetlen érdeme kétségkívül abban van, hogy a múlt század végén feltárt, sok egymásnak ellentmondó kémiai és biológiai adatból kiválasztotta a leglényegesebbet: kiválasztotta azt, amelyik a legnagyobb mértékben tartalmazza az élőanyag lényegbeli, alapvető funkcióját és ennek alapján vonta le azt a biológiára és a filozófiára egyaránt általános érvényű következtetést, hogy az élet lényege, összes jelenségeinek anyagi hordozója a fehérje, mégpedig ennek biológiai funkciója: az anyagcsere.

Ezzel kapcsolatban mindjárt jegyezzük meg, hogy Engelsnek ez a fel fogása mai napig is érvényben van, annál is inkább, mert ennél átfogóbb, ál-

talánosabb fogalmat nem alkothatunk az élet lényegéről. Engels kora óta ezen a területen végzett biológiai vizsgálati eredmények megerősítik Engelsnek az élet lényegéről vallott filozófiai felfogását. Ennek alapján az élet dialektikus materialista értelmezése azt jelenti, hogy az anyagcserét, mégpedig annak egy szigorú specifikus formáját tekintjük az élet lényegének, vagy egyesek szerint az élet alapjának.

Engels azt tartotta, hogy a szerves anyagcseréből mint a fehérje lényegbeli funkciójából és a fehérje sajátos plaszticitásából vezetődik le minden egyéb legegyszerűbb életfunkció — az ingerlékenység, amely már a táplálék felvételénél megvan —, a növekedési lehetőség, amely a legalsóbb fokon (monéra) magában foglalja az oszlás útján való szaporodást, a belső mozgást —, amely nélkül sem a táplálék felvétele, sem asszimilációja nem lehetséges. Engels ezzel a megállapításával túlhaladta korának metafizikus biológiai szemléletét.

Persze az élet lényegi funkcióját az Engels-korabeli biológia is látta. Azonban az élet lényegét megérteni már nem volt képes. Ezt a felismerést megakadályozta az akkori mechanikus, metafizikus szemlélet, amely ebben az esetben is a *fehérjének a protoplazmában való mennyiségi, nem pedig minőségi szerepéről beszélt*. Tehát az Engels-korabeli biológia már eljutott odáig, hogy az élet lényegének egynemely vonását felismerje és leírja. Ezt bizonyítja többek között, hogy pl. felismerték a fehérje különleges szerepét a szerves anyagok rendszerében. De ahhoz nem volt meg a kellő elméleti alapja az akkori biológiának, hogy a különálló, egymástól izolált tényeket általánosítsa és ezeket egy általános fogalommá fejlessze — olyan általános fogalommá, amely hűen tükrözi az élőanyagra jellemző objektív törvényszerűségeket.

Kellő elméleti, dialektikus materialista megalapozottság nélkül a múlt század végi biológia, amikor az életet akarta meghatározni vagy valamilyen formában megérteni, akkor vagy teljesen a kémiai színvonalához mért tényeket szintetizált, vagy még annál is alacsonyabb fizikai, kémiai jelenségeket vette alapul. Maga Haeckel is, mikor az élet fogalmát akarta megalkotni, nem tudott tovább menni „egy különleges mozgási folyamat”-nál. „Maga az élet nem más — írja Haeckel —, mint egy különleges mozgási folyamat, amely állandóan egy sajátos vegyi szerkezetű anyaghoz, a plazmához van kötve és hogy ez lényegében nem más, mint a plazma anyagcsereje, azaz : tisztán kémiai, tehát anyagi folyamat”. (E. Haeckel : Die Lebenswunder.)

Haeckelhez hasonlóan M. Verworn és M. Kassowitz a vitalizmussal szemben hangsúlyozták, hogy az élet nem más, mint a protoplazma rendkívül fejlett vegyi egységeinek folytonos váltakozása ; az állandó felépülés és lebomlás. (M. Kassowitz : Allgemeine Biologie 1904, M. Verworn : Allgemeine Physiologie. Die Biogen-Hypothese 1903.) Hasonló módon értelmezte az életet Huxley is, aki szerint az élet nem más, mint a folytonos változás és átalakulás állapotában levő atomok „különleges mozgása”. Valamennyien vallották, hogy a sajátos anyagi principium, amely az élő plazmát megkülönbözteti az élettelen testtől és amely az élet lényegét képezi — az anyagcsere.

Az Engels-korabeli biológusok felfogása az életről figyelmet érdemel, amennyiben ők az *anyagcserét tartják* az élet lényegének és ezt az anyagcserét kémiai, fizikai tömegszerűségekre alapozzák. Ez a szemlélet elméletileg igen nagy jelentőségű volt a maga korában, mivel az akkor még divatos vitalizmus dogmatikája ellen irányult.

Ez a biológiai elmélet azt tartotta, hogy az élet megmagyarázható a mechanisztikus koncepcióval. Tudvalevő, hogy Engels nem maradt meg az

élet ilyen mechanisztikus magyarázatánál, hanem ennél tovább ment és az életet a dialektikus materializmus koncepciójának megfelelően az anyag sajátos mozgásformájának tartotta. A hivatalos biológiai és kémiai tankönyvek is úgy magyarázzák e vonatkozásban Engelst, mint aki az anyagcserét tartotta az élet leglényegesebb funkciójának. Engels műveit tanulmányozva látható, hogy nemcsak az élet általános felfogásában haladta túl korának hivatalos álláspontját, hanem az olyan konkrét kérdésekben is pontos magyarázatot adott, mint az anyagcsere. Szerinte az anyagcsere, mely az élőanyag lényegbeli funkciója, az élet lényegére irányuló kérdésben fontos és lényeges, azonban az *anyagcsere* — Engels véleménye szerint — *mégsem fejezi ki azt a minőségi különbséget, amit az élőanyag a természet többi tárgyával szemben magában rejt.* Az igazság az, hogy az anyagcsere nem fejezi ki azt a minőségileg újat, amit az élőanyag képvisel a természet élettelen anyagaival szemben. Ezt a véleményét Engels a következőképpen indokolja: anyagcserével van dolgunk a szervetlen természetben, pl. a vas oxidációjánál is. Azonban ez az oxidáció, mint anyagcsere tevékenység nem vezet az illető anyag — ebben az esetben a vas — fennmaradásához, ellenkezőleg; annak pusztulásához vezet, szemben az élőanyag anyagcseréjével, ahol ebből az anyagcseréből az élőanyag fennmaradása és szaporodása következik. „Az anyagcsere, mint ilyen, élet nélkül is végbemegy” — írja Engels. Anyagcsere tevékenységet látunk a holt kemizmusnál, diffúziónál stb., ahol mindenütt bebizonyult, hogy az anyagcserével nem jutunk előbbre, mert az a sajátos anyagcsere, amelynek az életet kell megmagyaráznia, maga is az élet általi magyarázatra szorul”. (Anti-Dühring.) Végeredményben tehát arról van szó, hogy az *anyagcsere az élet feltétele*, de nem maga az élet, mint azt annakidején Haeckel és Huxley megfogalmazták. Ez a felismerés tehát kifejezi, hogy az életnek feltétele az anyagcsere, de nem maga az élet. Miután Engels tisztázza az élő szervezetekben az anyagcsere szerepét, arra a következtetésre jut, hogy az „élet a fehérjetestek létezési módja és ez a létezési mód lényegében e testek vegyi alkotórészeinek állandó önmegújításában áll (Anti-Dühring). Engels eme definíciójában kifejeződik mindenekelőtt az az igazság, hogy az élet mibenlétének megismeréséhez távolról sem elegendő annak felismerése, hogy az élő testben lejátszandó folyamatok egyszerű fizikai és kémiai törvények értelmében mennek végbe. Az engelsi felismerésben az a különösen újszerű, hogy az életnek lényeges tulajdonsága a szervezése, vagyis az, hogy az egyes életfolyamatokat úgy kombinálja, hogy azok a szervezet egésze számára az önmegújítás révén a fennmaradást biztosítsák. Felmerül a kérdés: az élet engelsi definíciója ma is érvényben van-e? Vagyis ez a meghatározás összhangban van-e a korszerű biológiai ismeretekkel, van-e olyan kísérletes anyag, amely mellette vagy akár ellene szól ennek a meghatározásnak? Ami az első kérdést illeti — igen — válaszolhatunk. Tehetjük ezt azért is, mert a jelenkori ismereteink inkább mellette, mintsem ellene szólnának. Kétségtelen, hogy a meghatározás elég általános, de éppen ezért sok tény „elfér benne”, s talán éppen a definíció általánossága ébreszthet némi kételyt az érvényben levést illetően. Talán nem tévedünk, amikor az életnek ezt a meghatározását egy olyan általános értékű fogalomnak tekintjük, mint az anyag filozófiai fogalmát. Az élet általános fogalmánál is arról van szó, hogy az élet minden megnyilvánulását besorolhatjuk és alávetjük ennek az általános érvényű definíciónak. Az élet engelsi meghatározása — éppúgy mint a biológiának egyéb filozófiai meghatározásai is — még a múlt század végi kémiai és biológiai ismeretekre

támaszkodott. Meg kell mondani, hogy azóta nem folyt olyan vizsgálat, amely a definíció lényegét képező konkrét folyamatot — a fehérjék vegyi alkotórészeinek állandó önmegújódását — közvetlenül experimentális úton megnyugtató módon kutatta volna. Néhány vizsgálatról tudunk ugyan, azonban itt még sok tennivaló van a kísérleti metodikát illetően, hogy a fenti problémát kísérleti úton megközelíthessük, s ezután érvényes következtetést vonjunk le.

A probléma vizsgálata sajátos módon összefügg az élet keletkezése vizsgálatával is. Ugyanis az Engels-korabeli biológusok és filozófusok közül senki sem tudott hasonló értelmű definíciót adni az életről. Az ezután következő korszak biológusai pedig annak ellenére, hogy a biológiai ismeretek gyors ütemben fejlődtek, nem tudtak megfelelő választ adni arra a kérdésre, hogy mi az élet, éppen azért, mert Engels megállapításait agyonhallgatták. Az élet keletkezésének kutatása úgy elvi, mint kísérleti síkon kielégítő módon csak akkor folyhat, ha az élet általános felfogását a dialektikus materializmus filozófiája alapján formáljuk és alakítjuk. Kísérleti eredmények hiányában csupán általánosságokról kell beszélnünk, amelyeknek kísérletes alátámasztása még a jövő kutatások feladata. Egyúttal tudjuk azt is, hogy az élet nem elválaszthatatlan tulajdonsága minden anyagnak általában. Az előre jellemző életjelenségekkel csak az élőlények vannak felruházva, szemben az élettelen világ tárgyával, amelyeknek nincs meg az életre jellemző tulajdonsága. Ismereteink mai állása még nem engedi meg, hogy a finomabb részletekről is hasonló biztos ismereteink legyenek. Ez a jövő feladata. Még csak általánosságban mozgunk a tekintetben, hogy az élet az anyagi létezésnek, az anyag mozgásformájának egyike. Joggal feltesszük, hogy ez a mozgásforma azonban nem létezett örök idők óta és az élet nincs elszakítva a szervetlen anyagoktól, az élettelen világtól egy áthidalhatatlan szakadékkal, hanem az élet anyagból, mintegy új minőség keletkezett az anyag fejlődésének meghatározott szakaszán. A természettudományok évről évre újabb tényekkel igazolják a dialektikus materializmusnak azt a tanítását, hogy az élő az élettelenből keletkezett. Ma már a hangsúly — főleg tudományos körökben — nem azon van, hogy az élő az élettelenből keletkezett, hanem inkább a keletkezés „formája”, „útja”, a mai tudományos élet egyik főkérdése. A dialektikus materializmus tanítja, hogy az anyag, mely állandóan mozgásban van, fejlődésének különböző szakaszán és fokán megy át. Látható, hogy e fejlődés közben az anyag létezési formájának mindig bonyolultabb és összetettebb funkció elvégzésére alkalmas bonyolult szerkezetű anyagok képződnek. Viszont kevésbé ismerjük, hogy milyen mechanizmus szerint megy végbe ez a folyamat, hogyan történik az anyag szerveződése, milyen konkrét anyagi erők determinálják ezt a folyamatot. A szakmai ismereteknek ez a hiánya kétségtelenül nagymértékben befolyásolja a filozófiai általánosításokat.

A rendelkezésre álló tények és ismeretek alapján jól megalapozott az a felfogás, mely szerint az élet kialakulása az egyszerű elemi állapotban levő anyag szerveződése a vegyületek magasabb értékű komplex-vegyületté való egyesülése útján történt.

Kétségtelen, hogy az anyag fejlődésének ez az útja igen bonyolult és erről a folyamatról szerkesztett hipotézis jelenlegi ismereteink alapján még nehezen rekonstruálható. Ennek ellenére ma már mégis nemcsak feltehető, hanem bizonyítható is, hogy az élet nem egyszerre keletkezett az élettelen anyagból, mint ahogy ezt az Engels-korabeli önfejlődés hívei állították.

Ez annál is inkább valószínű, mert még a legegyszerűbb sejtnélküli élőanyag is annyira bonyolult felépítésű, hogy még erről sem állíthatjuk, hogy hirtelen keletkezett az élettelen anyagból. Sokkal valószínűbb az a hipotézis, hogy a legegyszerűbb szervezeteket felépítő anyagok is igen hosszan tartó kémiai és biológiai átalakulások során képződtek.

A föld felszínén uralkodó fizikai viszonyok és feltételek szabtak irányt az anyag eme fejlődésének. Az anyag belsejében rejlő lényegi törvényszerűségek mint az anyag önmozgásának belső okai determinálták, hogy az anyag fejlődése az adott körülmények között az egyszerűtől a bonyolult irányban történt. A jelenkori tudománynak sikerült megközelítő pontosságú hipotézist kidolgoznia arról, hogyan keletkezett itt a földön az első élőanyag.

# KÖNYVBÍRÁLAT

LUKÁCS GYÖRGY:

## Német realistikák

Szépirodalmi Könyvkiadó. 1955.

*Goethe és kora* c. művében, amely a *Német realistikák* előzménye, Lukács György felveti a kérdést: miért érdekes Magyarországon a német irodalomtörténet tanulmányozása és mindenekelőtt azt a megdöbbentő párhuzamosságot emeli ki, amely a két nemzet fejlődésében megmutatkozik.

Ez a „megdöbbentő párhuzamosság” részben arra a korra is érvényes, amelyet Lukács György a *Német realistikák*ban tárgyal. Részben csupán, hiszen a döntő fordulópont mindkét ország irodalmában, az 1848-as esztendő, a német forradalom buktatója és a magyar fejlődés csúcspontja volt, következésképpen a polgári forradalom elsikkadásába való belenyugvás egészen másképp jelentkezik ott, mint itt. Maga az a tény azonban, hogy a polgári forradalom elsikkad, számos azonos kérdést vet fel és hogy mást ne említsünk, a „rezignáció” itt sokat tárgyalt problémája a századvégi magyar irodalom nem egy alakjánál merül fel. (Arany, Jókai...) Ezt a párhuzamosságot a XX. század irodalmában is megjeljük, mégpedig most már nem a polgári, hanem a proletárforradalom elvetélése a kapocs. Mindkét országban egy vesztes háború minden szörnyű következménye súlyosbítja az eddigi mizériát, — és még abban is megegyeznek, hogy ezt a háborúvesztést mitizálja minden baj egyedüli forrásává a reakció. Abban is megegyezik a két ország sorsa, hogy a proletárforradalomnak Oroszország után leghatalmasabb lendületét produkálja, hogy aztán a legszörnyűbb fasizmussal törjék le (azzal a döntő különbséggel, hogy a magyar nép zöme a fasizmusnak nem megtévesztett végrehajtója, hanem áldozata volt). Még mai helyzetünkben is akad némi azonosság: a fasizmussal egyik ország sem tudott önmaga végezni, s ezen túl a szocialista építés terén mutatkozó káros jelenségek, bizonyos fajta túlbuzga-

lom is hasonló jellegű (és talán hasonló eredetű...), aminthogy nem lehet véletlen, hogy az 1953-as berlini eseményekre Magyarországon reagáltak a legélelénkebben.

Természetesen mindez egyáltalán nem jelenti, hogy a két irodalom összehasonlítása első szempillanásra feltűnő azonosságokat mutatna. Az igazi művészet mindig mélyen nemzeti, ami annyit jelent, hogy egészen konkrétan a nemzet problémáira felel. A gépies átvétel itt csak a legsilányabb színvonalat jelentheti. Mégsem kockáztatunk sokat, ha ennek a munkának egyik jelentőségét abban látjuk, hogy egy hozzánk földrajzilag-történelmileg közeleső nép irodalmának tükrével igen sok termékeny összehasonlításra ad módot, igen sok hasznos gondolatot ébreszt saját művészi problémáinkkal kapcsolatban is.

A másik szempont már általánosabb: a marxista esztétika, de szinte úgy is mondhatnánk, az esztétika *mint tudomány* még naponta küzd az elismerésért. Különösen nehéz ez a küzdelem olyan évek után, amikor sokszor marxista esztétikának hitték gépies sémáknak átmásolt idealista alapelvekre való építését, amely az elmúlt idők esztétikájától csupán abban különbözött, hogy jóval unalmasabb és kevésbé eredeti. Kétségtelen, hogy a marxizmusnak ezen a téren is komoly harcot kell vívnia igazi elismertetésért és ebben a harcban egyedüli bizonyítékok a marxista módszer segítségével elért eredmények lehetnek.

A marxista esztétika eddigi eredményeire általában világszerte az volt a jellemző, hogy ezeket egy-egy író, egy-egy problémakör, legjobb esetben egy-egy kor kutatásában érték el. Az a tény, hogy a *Német realistikák*, a *Goethe és kora* szerves folytatásaként vele együtt körülbelül 200 év német irodalmának legjelentősebb alkotásait öleli át (a kihagyások most itt



a földdel való állandó érintkezésben gyökeredzik. Ez a föld nem mindig olyan tiszta, mint a Nyevszkij Proszpekt frissen tisztított járdája. Az író megteheti és kötelessége is megtenni, hogy gondolatban és alkotásban tülemelkedjék kiindulási pontjának osztálytalaján, de ha attól a talajtól teljesen elszakad éppen az ő specifikus írói erejét veszti el. (i. m. 209.)

Így hat termékenyítőleg például a Napóleon-ellenes, céljaiban, történelmi értékében, eléggé bonyolult háború Kleist írói fejlődésére. Így állapítja meg Lukács György Thomas Mannról, hogy az I. világháború idejében elkövetett tévedései... „nem szubjektív-személyes természetűek voltak, hanem éppen a németéssel való mély kapcsolatából fakadtak”. (beleértve a németiség fogalmába lényegének a többévszázados nyomorúság alatt végbement eltorzulását is (i. m. 259.)

Merész és első pillantásra meghökkentő gondolat ez, amit azonban magyar példák is igazolnak. Vajon nem ebben rejlik-e a népi írók fölényének titka, egyes náluk tisztábban látó polgári írók felett? A „nagy nemzeti problémához” természetesen tisztán elméleti sikon is el lehet jutni, de ez csak politikus vagy filozófus számára elegendő, az író mindenhez csak konkrét jelenségek közvetítésén keresztül juthat, idáig minden más csupán kiagyalt konstrukciókhoz vezethet.

A nemzeti jellegnek ez a hangsúlyozása így a lehető legmesszebb esik minden nemzetieskedéstől. Nem a „németiség” vagy „magyarság” misztifikált eszményéből, hanem bizonyos osztályoknak konkrét történelmi kérdésekre adott, az egész nemzetre ható válaszából nő ki. Ugyanilyen távol áll a szűk provincializmustól is. Heinéről szólva megjegyzi, hogy „...éppen ironikus szubjektivitása, melyet reakciós kritikuskai mint „nem német” jelenséget ostromoznak, avatja a *XIX. század legnémetebb költőjévé*” (id. mű 107.). A német jelenségeket szüntelenül az európai kultúra részeként vizsgálja, nemegyszer tartván oda mérceként hasonló vagy éppen ellenkezőleg gyökeresen szembenálló angol vagy francia alkotásokat. Ilyenkor gyakran fontos világirodalmi problémák megoldásának útjára világít rá egy-egy félmondatban. Egész sor kérdés vetődik fel például Balzaccal kapcsolatban. A romantika legyőzése a Heine-cikkben, a drámaiság kérdése Keller stílusának elemzésekor, a hősköv. fináncpolitikai fiziognómiájának ábrázolása pedig Raabe gyengeségeivel szembeállítva merül fel. Ugyanitt mindjárt a Don Quijote — Sancho Pansa viszonya a

tömör és mégis mély elemzését is megkapjuk, Hebbel Heródes-ét Racine Nérójához méri, az Effi Briest korlátait pedig azzal a megvilágosító képpel jellemzi, hogy az Anna Karenina és Effi Briest arányát az orosz 1917- és a német 1918-as forradalommal állítja párhuzamba. A kötet világirodalmi perspektívája természetesen nem csupán abban nyilvánul meg, hogy a német jelenségeket a világirodalmi példákkal méri vagy magyarázza, hanem abban is, hogy maga a német irodalom lényegében általános esztétikai vagy irodalomtörténeti kérdések megoldásának ugródeszkája. Olyan megállapításokra gondolok, mint a sorstragédia és a drámai véletlen szerepének elemzése a Kleist-cikkben, a klasszikus és a modern novella-típus szembeállítása Kellerrel kapcsolatban, a fantasztkum művészi igazolása, vagy a romantika olyan definíciója, amely ennek a bonyolult jelenségnek a lényegét abban látja, hogy benne az illúziók keletkezésének és pusztulásának dialektikája érvényesül.

Legnagyobb tanulság pedig az, hogy, a „realizmusról van szó”. Nem akármilyen világirodalmi keretbe, hanem a realista művészet történetének folyamatába illeszti mozaikként az egyes írók arcképsorozatát. Minden írói probléma megoldása egyúttal a realizmus egy-egy kérdésének felvetését és megválaszolását jelenti. Az esztétikai fogalmak összekeverésének gyakorlata mellett üdítően hat, ahogy realizmuson itt mindig a lényeg ábrázolását érti, a már említett kritérium szigorú szem előtt tartásával, amit seholsem hajlandó a részletek bármilyen gondos, valóságshírű leírásával felcserélni.

A sok probléma közül, amely könyvében megvitatásra kerül, emeljük ki a számunkra legaktuálisabbakat és bizonyos értelemben véve a legkényesebbeket: a dekadencia és a szocialista realizmus problémáját. Miért kényes kérdés a dekadencia? Egyszerűen azért, mert ezt a szót az elmúlt évek irodalompolitikája elköptatta, politikai fegyvernek használta — és így bizonyos, elég széles körökben tulajdonképpen népszerűvé tette. Általán, hogy minden a megszokottól, a sémától csak kicsit is eltérő jelenséget „dekadensnek” bélyegeztek, elértük, hogy ez a szó hovatovább az „érdekessel” lett egyenlővé az olvasó szemében. Hadd mondjam el itt egy személyes élményemet. Értelmes, fogékony diáklányismerősömet 2–3 éve egy nap az antikváriumban találtam, amint épp a francia verskötetek közt kutatott. Megkérdeztem, mit keres és ő felcsillanó szemmel válaszolta: „valami szép dekadens

verset szeretnék". Rövid beszélgetés után kiderült, hogy Éluard-t, sőt még Aragont is idesorolja, dekadens csak annyit jelentett szótárában, hogy nem lapos, nem prózai és mer szólni a szerelemről.

Lukácsnál éppen a dekadenciának ez a hamis varázsa semmisül meg és úgy áll előtünk, mint ami lényege, amit neve is jelöl: a művészet hanyatlása, elszegényedése.

Fontos részét képezi ennek a harcnak a dekadencia gyökereinek felkutatása a XIX. század irónál. A nagyon problematikus Kleistnél már egész sor dekadens jelenséggel van dolgunk: egyrészt tematikailag: a halál és a magány hangulatának eluralkodása, másrészt túlfinomultságnak és barbarizmusnak az a nagyon veszedelmes keveréke, amely elsősorban a német dekadenciára válik majd jellemzővé, valamint a nem normálishoz, a betegeshez való vonzódás. Ez a vonzódás annál veszélyesebb, mivel az ábrázolt szenvedélyek nem normálisak voltak (A normálist természetesen itt az egészséges értelmében kell venni, mert a mindennapiság nemcsak hogy nem feltétele, hanem éppen megfojtója a művészetnek) a téma általános érvényét megsemmisíti és hatóereje szigorúan a magánélet területére korlátozódik. Itt mindjárt egy olyan jelenséget figyelhetünk meg, ami szigorú következetességgel érvényesül az irodalom történetében, azt, hogy a dekadencia nem állapot, hanem folyamat, amely általában az elfogadhatótól a mélypont felé halad. Kleist még kénytelen dekadens érzései számára külön világot konstruálni, hogy ezeknek az érzéseknek szilárd társadalmi bázist adjon. (Pl.: az amazonállam a Penthesileában.) A dekadens érzések a polgárság széles rétegeire is kiterjednek, feleslegessé válik a milió mesterséges megteremtése, csupán meglévő miliókat kell a társadalom többi részétől mesterségesen elszigetelni. Lukács rámutat arra ugyanakkor, hogy ezek a kapitalista világ által kitermelt miliók még ezerszerre jobban el vannak szigetelve, mint a fantasztikus vagy mesebeli környezetek voltak, komoly problémák eltorzulása helyett egyszerű kuriózzummal van dolgunk.

Nagyon fontos az, hogy Kleistnél éppen a dekadencia csirái azok, amelyek egy igazán jelentős nagy művészet létrejöttét akadályozzák. A különben nagyszerű drámai érzéssel megírt *Homburgi herceg* varázsát épp Kätchen alakjának beteges vonásai törik meg, míg a Guiscard-töredék azon bukik meg, hogy Kleist magát a betegséget rajzolja ellenségnek, ami mögött Embernek és Sorsnak az összes társadalmi közvetítések átugrásával történő mitiku-

san-fetiszizált szembeállításra áll. (Ugyanezen bukik meg 150 évvel később Camus jószándékú antifasiszta darabja: *La Peste* is, ahol a fasiszmust pestisben ábrázolja és így minden igazi konkrét veszélyességét akarva-akaratlanul eltünteti.) Így válik a ragyogó tehetségű és kiváló drámai érzéssel rendelkező Kleist életműve csupán a dráma irracionalista mellékútjává.

Érdekesen vetődnek fel a dekadencia problémái a *Doktor Faustus*sal kapcsolatban. Lukács György itt azt a látszólagos ellentétet oldja fel, amely a fasiszmus állítólagos dekadencia-ellenes harca és a fasiszta ideológia művészi visszatükröződésének reális dekadens tendenciája között fennáll. Rámutat arra, hogy a dekadencia elleni állítólagos harcnak és magának a dekadenciának közös gyökere van: az egyéniség modern felbomlásából fakadó szubjektivistika káosz. Ahol mégis renddel és összhanggal találkozunk, annak magához a művészethez nincs köze, futószalagon előállított best-sellereket tud csak létrehozni. Nagyon elgondolkoztató tanulság ez, az rejlik benne, hogy valódi dekadencia-ellenes harcot nem a dekadens ismérvek kiirtásával, hanem a művészi hanyatlás okainak megszüntetésével, egy igazi művészet nevében lehet csak folytatni.

Nagy szerepet kap a Faustus-regény tárgyalásánál a már említett esztétábarbárság elemzése, valamint a dekadencia sivár emberellenességének leleplezése is.

Legérdekesebb ilyen szempontból az expresszionizmusról szóló tanulmány, amely a 30-as években egy, az expresszionizmus hívei és ellenfelei közt folyóhosszú vitát zárt le az Internationale Litteratur hasábjain.

Feltűnő az a gondosság, amivel a tanulmány az expresszionizmus konkrét történelmi és világnézeti alapjait vizsgálja és bírálja. Évekkel később, az egzisztencializmus virágzása idején Lukácsot az a vád érte, hogy ennek az irányzatnak társadalmi okait keresi, vagyis — mentegeti. Furcsa okoskodás az ilyen, amely mintha a régi francia közmondáson alapulna: „Tout comprendre c'est tout pardonner”. Nyilvánvaló, hogy egyrészt mélyen antimarxista minden olyan dekadencia-ellenes támadás, amely a bűnül fölött jelenségeket egészen egyszerűen a művész egyéni rosszhiszeműségének tulajdonítaná, másrészt az is világos, hogy amennyiben az összes ilyen irányzatokat a „kapitalizmus védelmének” sommás jelszava alá foglaljuk, tehetetlenné válnak olyan dekadens — tehát objektíve reakciós — irányzatokkal szemben, amelyek képviselői szubjektíve jóhiszeműen akarnak harcolni éppen

a kapitalizmus ellen. Ilyen problémák merülnek fel például elég gyakran a haladó francia művészetben és ez okozta a dekadens amerikai irodalom ma már nehezen elképzelhető nagy sikerét még a háború előtti szovjet írók egyes csoportjainál is.

A konkrét elemzés annál is szükségesebb, mivel nyilvánvaló, hogy itt valami egészen mással van dolgunk, mint a fasizálódó kis és nagy burzsoázia harcosan emberellenes nézeteivel. (Más kérdés, hogy aztán egy bizonyos fokon túl találkoznak az eszmék és a minden szép értelmetlenségét hirdető expresszionizmus a maga módján egy kissé szintén „vissza-veszi a Kilenceedik Szimfóniát”. Lukács meggyőzően bizonyítja, hogy a német expresszionizmus lényegében a német szociáldemokrácia talajából fakadt, még-hozzá annak kispolgári rétegét szolgálva. Ennél azonban megáll és esze ágában sincs az USzP kettészakadása után a szociáldemokrácia táborában maradt írókat mechanikusan azonosítani a párt opportunistáival. Marx a *Louis Bonaparte Brumaire tizennyolcadikájá*-ban így jellemzi a kispolgári írók kapcsolatait osztályukkal: „Éppoly kevéssé kell azt képzelni, hogy a demokrata képviselők valamennyien szatócsok, vagy hogy ezekért lelkesednek. Műveltségük s egyéni helyzetük tekintetében annyira különbözhetnek ezektől, mint ég a földtől. Ami őket a kispolgárság képviselőjévé teszi, az az, hogy gondolkozásukban nem jutnak tovább azoknál a korlátoknál, amelyeknél a kispolgár nem jut tovább az életben, hogy ennek folytán ugyanazokra a feladatokra és megoldásokra hajtja őket az elmélet, ahová a kispolgárt az anyagi érdek s a társadalmi helyzet a gyakorlatban hajtja. Általában ez a viszonya egy osztály politikai és irodalmi képviselőinek ahhoz az osztályhoz, amelyet képviselnek.” (Marx—Engels válogatott művek I. 253. l.)

Mik ezek a korlátok, amelyekbe az expresszionisták ütköznek? Mindenekelőtt az a kényelmetlen tény, hogy lényegében nem tudják vagy nem akarják a polgári korlátokat átlépni. Igaz ugyan, hogy a kapitalista társadalom egész sor jelenségével szemben sokszor igen bátran és határozottan lépnek fel — nincs jogunk például sok expresszionista háborúellenes küzdelmének őszinteségében kételkedni —, azonban sohasem jutnak el odáig, hogy a jelenségek végső okát felkutassák. Világnézetileg úgy próbálják ezt a kérdést megkerülni, hogy szenvedélyesen támadnak mindent, ami „polgári”, ez a szó azonban számukra elsősorban morális vagy

éppen esztétikai fogalmat takar. Ebben elsősorban a francia romantikusok példáját követik, akiknél a polgárelenesség szintén a döntő harcok megkerülését segíti. A „polgári” fogalmát addig szélesítik és általánosítják, amíg, már szinte mindenre ráhúzható. Gondoljunk csak arra, hogyan lett a polgár-nyárszolgár fogalomnak az ízlés és a privát erkölcs területére való beszorításából Babits bosszantóan paradox Arany—Petőfi párhuzama, ahol is Petőfi mint a békés nyárszolgár prototípusa jelenik meg. Lukács felhívja a figyelmet arra a külön veszélyre, amit ebből a szempontból a német kapitalizmus elmaradottsága jelent. Ezen az alapon a polgári rend kritikája nagyon könnyen átesap a német elmaradottság mindennél siralmasabb dicshimnuszába és Németország nyugati riválisainak a fejlettebb és tegyük hozzá: demokratikusabb nyugati rendszereknek „polgárivá” bélyegzésébe. Hogy ez az út hova vezet, arra mindnyájan emlékszünk: a német imperializmusnak a „judeo-plutokrata bolszevizmus” képtelenül ostoba és demagóg jelszavával való védelméhez. A polgárság misztifikálása s ködös általánossággá való átstilizálása áll az összes eszmék ilyen absztrahálása mögött, ami még a jóakarató expresszionistákra is jellemző. Így vetik el nemcsak a háborút „általában” (ami az adott helyzetben, ahol csak egy konkrét háborúról volt szó, nem is volt olyan végzetes hiba), hanem az erőszakot „általában” is, ami mindennapi nyelvre lefordítva a proletárforradalom megtagadását jelenti.

Lukács kiemeli, hogy ez az ideológia olyan korban született, amikor politikai és világnézeti kérdések azelőtt nem ismert élességgel vetődtek fel, és a művészeknek éppen az új irányokhoz vonzó csoportja volt az, amelyik tudatosan nem is akart ezek elől a kérdések elől kitérni. Paradox módon éppen ezért volt sokkal, de sokkal lazább a kapcsolata a munkásmozgalommal, mint annak az irányzatnak, amelyet bizonyos szempontból ősenek tekinthetett: a naturalizmusnak. A naturalizmus idejében a munkásmozgalom még csak egy tényező a sok közül, amelyet mint a valóság érdekes színterét még be lehet vonni az irodalomba, és ha homályosan érezték is, hogy a jövő az övé, ez egy távoli jövő volt, ami nem sokat zavarta az írókat, nem kényszerítette őket saját polgári létüket is fenyegető közvetlen állásfoglalásra. A naturalizmus éppen ezért még megengedhette magának, hogy a világot bizonyos rendszerbe foglalva ábrázolja, ha meg maradt is a felületi jelenségek rendszerezésénél, maguk a jelenségek és ezzel

együtt a reális konfliktusok ténye mégiscsak szerepeltek alkotásaikban és az egységnek bizonyos látszatát engedélyezték. Az expresszionisták számára a világ már káosszá változott, és amíg világnézetük határán belül maradnak, csak mint káoszt tudják ábrázolni. Az ő szemükben elhalványul már a részletek, jelenségek fontossága, a lényegét kívánják megragadni, a jelenségek vizsgálata nélkül azonban természetesen csupán önkényes, szubjektív megállapításokhoz juthatnak. Bírálják az összes előttük levő irányokat, mint nemobjektíveket, a valóságban azonban még az impresszionizmus is objektívebb náluk, mert abban legalább az objektív külvilág hatására keletkezett szubjektív hangulatok ábrázolódnak, míg az expresszionizmusban lényegében a művész szubjektuma önmagát állítja a középpontba és minden más figura csupán ennek a középpontban álló szubjektumnak illusztrálására, kiemelésére jön létre. Ugyanakkor az expresszionizmusnak az az igénye, hogy mindent egy bizonyos tudatosság fokára emeljen, hogy a világot ne egyszerűen hangulatnak érezze, kényszeríti egyrészt, hogy élvezhető hangulatok helyett a hangulatok ideológiai alapját fejtsse ki, amiből, mint Lukács egy Hasenclever-tragédia egy részletével frappánsan bemutatja, laposágok és gyerekes ostobaságok tűnnek ki, másrészt azután sóvárog, hogy a világot a maga egészében, lényegében ragadja meg és — elődeivel ellentétben — nem elégszik meg a részletek finom bemutatásával, hanem totalításra tör. Miután azonban mindezt egy olyan filozófiai alapon állva próbálja megvalósítani, amely magát a kauzalitás törvényét is kétségbe vonja, el kell hanyagoljon minden reális összefüggést, vagyis az igazi művészi totalitáshoz vezető egyetlen utat zárja el önmaga előtt. Ezt a hiányzó totalitást próbálja aztán különböző formai újításokkal pótolni. Ez a gyökere például az asszociációk egymás mellé helyezésének, mint művészi módszernek, a képek és hasonlatok valószínűség orgiájának, amellyel különösen a háborúban és a forradalmak idején találkozunk. Lukács rámutat, hogy amint a külvilágban egy bizonyos nyugalmi állapot áll be, ugyanez az értelmiség teljesen elveti az események által rákényszerített nyelvtornákat, amelyekkel a szükségesnek vélt forradalmi dinamizmust próbálták volna pótolni, és az „új dologiség” menekül.

Az expresszionizmus viszonylag rövid életű tünemény, egy meghatározott korhoz van kötve, a kialakulatlan forrongások időszakához, amikor még csak annyit

bizonyos az értelmiség előtt, hogy a régi módon nem lehet tovább a világot fenn tartani. Átmeneti állapot ez és egy bizonyos idő múltán ebben az állapotban senki sem tud már megmaradni. Összes ellentmondásai ebből az átmeneti jellegből fakadnak és utána már sokkal egyértelműbb, világosabb utat követnek a volt expresszionisták. Nem véletlen az, hogy a saját jogosultságba vetett hittől megfosztott és így halálba dermedtett expresszionizmus hulláját a fasizmus próbálta életre galvanizálni. Az előbbi fejtegetések is éppen elég olyan jelenséget tárnak fel, ami arra mutat, hogy a fasizmus — amely olyan dekadens irányzatot, mint a naturalizmus teljesen elvetett — az expresszionizmusban jócskán talált kedvére valót. Ugyanakkor az expresszionizmusból másfele is vezetett kiút, azok számára, akik a formai újítást nem az újtól való menekülésnek szánták. Igen érdekes ebből a szempontból Becher példája, de még sokat idézhetnénk, akiknél ez az átmeneti jelenség valóban csak átmenet volt — a realizmus új formája, a szocialista realizmus felé.

Ez az indulás kettős feladatot ró a művészre. Egyrészt le kell számoljon saját művészi múltjában minden dekadens jelenséggel, másrészt fel kell ismerje, melyek azok az új élettények és jelenségek, amelyeket torz módon ugyan, de mégiscsak megpróbált földolgozni az expresszionizmus, és ezeket a megoldásokat megpróbálja magasabb fokon, ellentmondásaitól megtisztítva a realista művészi eszközök közé beolvasztani. Kissé ahhoz a folyamathoz hasonló játszódik le itt, mint a romantika tobzódása után jövő nagy realistáknál, Balzacnál, Heinénél, akik valóban realista alkotásaikban mindent át tudtak venni, ami a romantikában valóban az új kor követelményeinek felelt meg. Kétségtelen, hogy teljesen a régi klasszikus realisták eszközeivel nem lehetne a mi korunkat adekvátnan ábrázolni. A kérdés csak az, hogy mindazt a bonyolultságot, érzelmek és kapcsolatok eltorzulását, amit korunk produktuma, a lényegre visszavezetve mutatjuk-e meg és hogyan használjuk fel a valóság ábrázolásának új eszközeit: mindenek fölé emelkedő eltűzött öncélnak, vagy pedig mozzanatként építjük be a realista ábrázolásmódba, ahogy például Thomas Mann teszi. Így használja fel Becher is a modern művészet szubjektívizálódását, azonban kizárólag annyiban, amennyiben a szubjektív mozzanatok a hős társadalmi-erkölcsi fejlődését előrehajtják vagy gátolják. Felhasználja az alak különböző nézőpontból való megvilá-

gítását is, azonban nála ez nem vezet ahhoz, mint ez a dekadenseknél történik, hogy ugyanis az alak végeredményben teljesen cseppfolyóssá váljon és a sok egymásnak ellentmondó, az író szemében egyforma érvénnyel bíró kép, amit a hősről különböző emberek alkotnak, kétségséggé tegye a meghatározható személyiség létezését. A különböző képek itt u g y a n a z t az eleven, nagyönis meghatározható figurát segítenék jobban, sokoldalúbban, plasztikusabban ábrázolni.

Felvetődik a kérdés, miért éppen Becher az (és általában a hozzá hasonló), aki az expresszionizmus útvesztőjéből a legmesszebbre jut? Ezt a problémát tárgyalva Lukács arra figyelmeztet, hogy Bechernél az expresszionizmus is szélsőségesebben, túlzóbban, tehát őszintébben jelentkezik, mint sok más útítársánál. „Éppen, mert útkeresése igazabb volt, éppen, mert számára az expresszionizmus nem egy állandó individualista életmagatartás, hivatásos stilisztikai kísérletezgetésének tetszőleges, artisztikus szakasza volt, hanem egy, az egész polgári kultúrától megszabadulni akaró, és egy — számára akkor még alig ismert — szocializmus felé törekvő becsületesebb intellektuel első szenvedélyes és ugyanakkor botorkáló lépése.” (id. mű 400) A másik döntő momentum a forradalmi apály választóvize volt. Míg legtöbb társa újjongva dobta el a forradalmi helyzet által művészetére kényszerített túlfeszültség hangulatát és az „új dologság” divatját közönyt és cinizmust reprezentált számára, Bechernek ez a „dologság” a kedvezőtlen valóság fogcsikorgató tudomásulvétele volt, keserves tisztító tűz, amelyben minden szép frázistól és csillogó álmegoldástól megszabadult s egyúttal új akadály, amelyet egy gazdagabb, emberibb művészet nevében legyőzve, a szocialista realizmus-hoz jutott.

Az utóbbi hónapokban ezt a fogalmat is rengeteg támadás érte. Kolozsvári Grandpierre Emil egy különben szellemes hangú cikkben „politikai nővénynek” nevezi, amelyet véleménye szerint úgy erőltettek az irodalomra, akár a gyapot-termesztést az erre alkalmatlan magyar talajra, de még ennél a hasonlatnál is továbbmegy, amikor az állítja, hogy tulajdonképpen nincs is külön szocialista realizmus. Nos, hogy a hasonlatnál maradjunk, ez olyan, mintha valaki a magyar gyapot minőségének, rentabilitásának bírálata helyett azt jelentené ki, hogy nincs is gyapot Magyarországon. Ha a „szocialista” szót itt nem jutalmazandó érdemnek, hanem tényeken alapuló meg-

különböztetésnek vesszük, akkor örülnék lenne letagadni azt a tényt, hogy korunk éppúgy létrehozta a neki megfelelő realista művészetet, mint az előtte levő századok, méghozzá a gyökeres történelmi-társadalmi változásoknak ezen a téren is minőségi ugrás lett a következménye. A szocialista realizmusnak mint művészi módszernek az értéke felől természetesen lehet és érdemes vitatkozni, egy ilyen új irány léte vagy nem léte azonban szembeszökő tény.

Mik a szocialista realizmusnak a megkülönböztető jelei? Mindenekelőtt ez az első olyan művészeti irány, amely nagyfokú tudatosságot, világnézeti tisztázottságot követel az alkotótól. Döntő befolyással a műre elsősorban a *perspektíva* tudatossága hat. Már az elvont perspektíva, a szocializmusba mint az emberiség egyszer elkövetkező, jobb korszakába vetett hit is képes arra, hogy a dekadencián nagy művészi győzelmet arasson, amint ezt a Thomas Mann-tanulmányok kimutatják, a szocialista forradalom törvényszerűségeinek felismerése pedig egy mű etikájára, pszichológiájára és hangvételére egyaránt rányomja a bélyegét. Helyes művészi módszerek elfogadása önmagában még egyáltalán nem biztosítja a sikert, kétségtelen azonban, hogy bizonyos feladatokat csupán a szocialista realizmus tud megoldani. Így például az ún. „átmeneti alakok” rajzát. Minden elkoptatottsága ellenére a „pozitív hős” létrejötte is több irodalmi babonánál. Nyilvánvaló, hogy egy, a teljes emberi életért harcoló, mozgalom, amely az elembertelenítő rendszernek nem csupán jelenségei, hanem lényege ellen is küzd, alkothat ilyen hősokeket és nem kénytelen számukra a haladó társadalom „gyilkos vagy áldozat”-jellegű végzetes alternatíváját fölvetni. Minden illúzió elleni harca pedig — amennyiben ez a harc következetes, ami sajnos nem mindig állítható — megvédi ezeket a hősokeket az elvont „tökéletesség” csokoládékatona-szerű giccstől. A valóság objektivitásának, a tömegélet szerepének elismerése visszaadja a művésznek a „modern” irányokba elkótyavetyélt epikai objektivitást: még akkor sem teng túl a szubjektum, ha félig vagy egészen önéletrajzot írnak (mint szélső példát lásd Makarencót). Minden új azonban magába rejti a saját ellentmondásait. A szocialista realizmusnak súlyos buktatói vannak, amelyek éppen az irány viszonylagos fiatalága folytán szinte végzetessé válhatnak. Lukács könyörtelen tárgyilagossággal állapítja meg; „A jelenkori irodalom sajnálatos hajlamot mutat olyan irányban, hogy a

társadalmi és eszmei előrejutás egynemely irónál művészi hátralépéssel járjon" (id. mű 352). Paradoxonnak látszik, de ha megdölgöljük, nincs benne semmi meglepő. Új világnézet, ha komolyan vesszük és nem játéknak; új utak keresésére hajt és világos, hogy az új úton könnyebben el lehet tévedni. Egyet azonban nagyon világosan megmutatnak ezek az elemzések, azt ugyanis, hogy minden alkalommal, amikor az új tartalom gátolni látszik a formábaöntést, *meg nem emésztett* tartalommal állunk szemben. Így gátolja például Bechernél (és még sok német költőnél ezekben az években) művészete kiteljesedését a szektáriánus politika. Mit jelent a művészi szektarianizmus? Ugyanazt, amit a politikai: megelőlésem a kevesek véleményével, akik velem százszázalékig egyetértenek, nincs szükségem olyan érvekre, ill. művészi megoldásokra, amelyek a távolállót is elgondolkoztatják. „Innen származik egyhangúsága, feszültségmentessége, szük volta, ezért pufog szubjektíve becsületes pátosza, szubjektíve szenvedélyes harkézsége objektíve a semmibe" (id. mű 411).

Hasonló forrásból fakad a munkásmozgalom aszkétikus eltorzulásának megfelelő művészi aszkézis, ami a művész számára öncsonkítással ér fel. Az expresszionizmus szó-cirádától, szó-zuhatagaitól megcsömörlött Becher is elfordul eleinte minden szépségtől, mert csupán a burzsoázia hazug ideálját látja benne a „szépséget, mely növeli a kint..." Lukács György leleplezi ennek a látszólag forradalmi-puritán magatartásnak teljes csódját, amikor kimutatja, hogy szépség és igazság, művészet és élet ilyen szembeállítás a polgári dekadencia kedves hittétele volt. Lukács évtizedes harcának a szocialista realizmusért nem kis része az a küzdelem, amit a dekadencia hibáinak ellenkező előjellel történő átvétele ellen folytat. A szocialista realizmus diszkreditálásának egyik forrása éppen az volt, hogy kritikánk elsősorban a klasszikus vagy kritikai realizmustól való különbözését hangsúlyozta, sőt követelte, holott korunk művészetére éppen realizmus és dekadencia szüntelen harca jellemző. Ebben a harcban a realizmus minden formája szövetségesnek tekinthető, annál is inkább, mert ma a kritikai realizmus is csupán az uralkodó polgári ideológiákkal való szembeállításból születet. A kritikai realizmus minden eredménye hasznos örökség (még hozzá eleven, tehát minden másnál használhatóbb örökség) a szocialista realizmus fejlődése számára. Nem tekinthető tehát sem véletlennek, sem pedig egyéni ízlés kérdésének, ha a XX. század német

irodalmának tárgyalásánál olyan hatalmas rész jut Thomas Mann műveinek. A formalizmus formalista kritikája tüstént csődöt mond azelőtt az elegáns könnyedség előtt, ahogyan Thomas Mann a dekadencia megszokott és már-már kanonizált formáit leheletfinom iróniával éppen ellenkező célok szolgálatába állítja. Így válik nála a mindenütt másutt cselekmény-bontó többidejűség a totális összefüggés ábrázolásának — tehát a realista ábrázolásnak eszközévé, így nem lesznek árnyékhősök a dekadens regények szereplőihöz hasonlatos alakjai, mert Mannál dekadens életérzés, perspektívatlanság és szubjektívizálódás csupán a megformálás tárgya, nem pedig annak a lapelve. Első látásra senki sem távolodott el jobban a Balzac-féle társadalmelemző realizmustól, hiszen a legtöbb dekadencia felé hajló író ragaszkodik azért bizonyos korunkbeli környezethez, színhelyhez, figurákhoz, míg Mann egyre szívesebben csapong a legfantasztikusabb tájakon: a Biblia országaiban és sohasem-létezett Indiákon. Mégis: ezek a mesetájak, fantasztikus környezetben élő fantasztikus sorsú törpék és istenek éppen úgy adott társadalom döntő életproblémáit fejezik ki realista hűséggel, mint Balzac lemérhetően valóságos környezetben játszódó regényei és a korra jellemző, tipikus helyzetek és érzelmek ábrázolásában talán ő áll hozzá legközelebb.

Nem kell elevenebb példa Thomas Mannál arra, hogy a dekadencia hazug varázsát ál-újszerűségét leleplezze. Mann rendkívüli gazdagságú művészi világa mellett szürkévé és halálosan unalmassá törpül minden állítólagos „modernizmus". Mann művészetének mélyenjáró és árnyalatokig menő elemzésével Lukács György új bizonyítékát nyújtotta annak, hogy a marxista kritika számára a realizmus számonkérése nem a művészet szürkítését, elszegényítését, hanem éppen ellenkezőleg, rendkívüli gazdagodását jelenti. A XIX. század óta elveszett kincseket: a mese érdekességét, a jellemek egységét, a hősök szellemi arculatának világnézeti problémáinak ábrázolását, egyszóval az élet teljességét kívánja visszaszerezni. Korunk realista művészenek hitvallása hadd legyen az az elszánt kihívás, amit Becher egyik, a műben idézett verse vág az emberellenes ideológusok szemébe:

„Egy hangot sem adok át nektek önként, egyetlen színt sem fogok átengedni".

Pár szót még a fordításról. A kötet eredetileg német nyelven íródott. A fordí-

tás ezúttal kollektív munka eredménye; a fiatal fordítók nagy előnnyel indulnak: jól ismerik a szerző stílusát, gondolatmenetét, s mivel maguk is foglalkoznak esztétikával, nem hibázzák el a szakkifeje-

zéseket. Eörsi István Becher-cikk fordításának még az az előnye is megvan, hogy a versidézeteket a költő tollával tudja visszaadni.

Mészáros Vilma

## Mentovich Ferenc és Sámi László válogatott írásai

MENTOVICH FERENC

Művelt Nép Könyvkiadó, a román Állami Tudományok Könyvkiadó gondozásában  
Tanulmány és válogatás, szerző feltüntetése nélkül

SÁMI LÁSZLÓ

Akadémiai Könyvkiadó Budapest; a szemelvényeket összeállította és a tanulmányt  
írta Hajós József és Darabán József

Az erdélyi magyar filozófiatörténet kutatók a legutóbbi években igen sokat foglalkoztak filozófiai és ideológiai örökségünk kibányászásával. Valóban, filozófiai örökségünk után szinte bányászni kell. Máskor is, de főleg az 1848 után és a kiegyezést követő időben alig van olyan kimagasló alak, aki jelezhetné az utat. A — valljuk be — közepes színvonalú írások — legtöbbször már megjelenésükkor sem korszerű tömegén kell átdolgoznia magát a kutatónak, hogyha ideológiai életünknek nem is fejlődését, de legalább alakulását akarja szemmel követni.

E munkának a tetszetősebb és könnyebb része készült mindezidegi Magyarországon. Megjelent nálunk a Vasvári- és legutóbb a Martinovics-válogatás, Bessenyei egy és más írása s egy-egy tanulmány foglalkozott velük. Az Erdélyben megjelent Sámi- és Mentovich-válogatás sokkal nehezebb és kevésbé hálás feladatot jelent a kutatás számára.

Mentovichesal az erdélyi tanulmány előtt mindössze két igen jelentéktelen dolgozat foglalkozott és ezek is leginkább költészetét méltatták. Ilyenformán tehát a közelébe sem jutottak a fő problémának, annak, hogy értékeljék Mentovich harcát a korabeli Brassai-Greguss-féle idealizmus ellen. Sámival némileg más a helyzet. Ő történetfilozófusnak alig nevezhető. Írásai publicisztikai és ismeretterjesztő jellegűek és ilyenformán nem nagy csoda, hogy elmerült a könyvtárak polcain. Mégis mindkét tanulmányra, tehát a Sámitanulmányra is szükség volt, mert egy sor, részben még megoldatlan magyar ideológiatörténeti problémára vetettek világot.

Mindenekelőtt el kell gondolkoznunk azon, hogy az általános filozófiatörténeti

szempontokon túl más szempontokra is szükség van egy olyan ország filozófiatörténetének vizsgálatához, mint Magyarország; a filozófia fő irányzatainak ugyanis világos a fejlődésvonala a francia, német, angol, orosz filozófia esetében, tehát a fejlődés fő vonala tekintetében. De vajon mi a helyzet a fő vonaltól távol eső országokkal? Vajon hogyan ítéljük meg azon országok filozófiai próbálgatásait, amelyek társadalmi és ideológiai tekintetben nem a fejlődés fő vonalát járták be, hanem mellékutakra kényszerültek, vagy egy-egy időre zsákutcába jutottak. Világos, hogy az ilyen országokban egy-egy filozófiai kérdésnek egészen más az aspektusa, mint a fő vonalban. Világos az is, hogy az ilyen országok esetében meg kell találnunk a külön mértéket ahhoz, hogy lemérjük, mi képvisel haladó és mi reakciós gondolatot egy-egy korszakban s szembe kell néznünk azzal a ténnyel is, hogy ez a haladó gondolat is csak nagyon relatíve haladó. S megbecsülni a relatíve haladót nem úgy kell, hogy szépítjük relatív voltát, hanem úgy, hogy konkrétan felmérjük a küzdőteret és megkeressük azokat a kanyargós ösvényeket, amelyek a haladást a fő vonalához viszik.

A Mentovich-tanulmányon és válogatáson, de talán még inkább a Sámi Lászlóról szólón ebből a szempontból érezhető némi elvi bizonytalanság. Mindkét esetben látják a tanulmány írói, hogy nem lehet meglégedni azzal: ki volt a vizsgált gondolkodó mestere, kinek a hatása alatt dolgozott és nem lehet ráhúzni a magyar tanítványra külföldi mestere értékelését. Igen helyesen állapítják meg például Mentovichesal kapcsolatban, hogy Mentovich ugyan mechanikus materialista volt és Vogtot vallotta mesterének, de a mecha-

nikus materializmusnak más volt a funkciója Magyarországon, mint a nyugati országokban, mert nálunk a fő veszély valóban nem a materializmus ellaposítása volt ez időben, hanem az az igen korlátolt idealizmus, amely ellen Mentovich harcolt. Mindkét tanulmány törekszik arra, hogy megtalálja és értékelni tudja Mentovich és Sámi szerepét a magyar ideológiai fronton, de módszerük ehhez nem mindig megfelelő. Nem lehet például helyeselni azt, hogy Mentovich vagy Sámi haladó voltát egy-egy esetben ahhoz mérik, hogy a dialektikus materializmus egyes, mereven és iskolásan megfogalmazott tételeihez kapcsolható megállapításokat tettek. Ebből egy-egy esetben meglehetősen közhelyszerű gondolatok túlértékelése lesz. Így pl. a Sámi-tanulmány (a 28. lapon) Sámi dialektikus gondolkodásmódját így ilusztrálja. Pl.: „Béke és barátság... két ellenséges elv között lehetetlen.” Másutt is a tanulmány a dialektikus materializmus követelményét támasztja Sámival szemben. Így pl. a 15. lapon egy kissé számonkéri Sámítól, hogy a minőségi ugrás és az ellentétek harca kérdésében nem jutott el a dialektika álláspontjához. Hasonlóképpen a Mentovich-tanulmány is, a 25. lapon a következőket írja: „Ezek a példák még arra is utalnak, hogy (Mentovich) ismerte a halmozódni menyniségi változások átalakulását minőségi változásokká. Jellemző azonban metafizikus gondolkodás módjára, hogy mégsem beszél ugrásokról, mert úgy vélte, hogy ezzel megtagadná az összefüggések szoros voltát.” A dialektikus materializmus egyes, iskolásan megállapított tételeinek merev mérceként való alkalmazása merőben külsőleges és nem a tárgy s a kor természetéből fakad. Ezért ezzel a módszerrel nem lehet lemérni, mi a haladó és mi a reakciós. Az igazság kedvéért meg kell azonban jegyezni, hogy ez a filozófiatörténeti értékelési módszer az elmúlt időkben eléggé általánosan elterjedt volt.

Meg kell mondani, hogy ez a probléma, tehát egy magyar gondolkodó helye és gondolatainak haladó volta a filozófiatörténet európai folyamatában és ugyanakkor magyar jelentőségének is felmérése, nem jelent ekkora gondot mondjuk Martynovics vagy Vasvári esetében. Az első esetben a helyzet világos. A jóval haladottabb francia társadalomból fakadó filozófiai gondolatokat alkalmazta magyar viszonyokra és mivel a fő kérdés a két országban nagyjában-egészében azonos volt, ezek a gondolatok alkalmazhatók is voltak. Vasvári esetében már kissé talán bonyolultabb a helyzet, hiszen a kapita-

lista fejlődés tekintetében Magyarország még Németország mögött is elmaradt volt, mégis 1848 kiélezte és világossá tette a problémákat. A legjobbak, így Vasvári számára is, egy kicsit még a jövő problémákat is sejtetni engedték. A Michelet közvetítésével alkalmazott hegeli fejlődés-gondolat és a cabet-i utópista szocializmus ilyenformán aktuális Magyarországon is. Ilyenformán tehát a haladás szempontjából nincsen kettős mértékre szükség a magyar filozófusok és a németek vagy franciák között.

Más a helyzet azonban 1848 után. Talán a századfordulóig, de talán még tovább, Magyarország saját fejlődése szempontjából aktuális kérdései nem vágtak egybe az európai társadalmi és ideológiai front problémáival. Az akkori Európában már egyre erősödött a harc a munkásosztály és a tőkésék között. A filozófiában egyre inkább a dialektikus materializmus vitte a harc fő frontját a materializmus ellaposítása és a misztikus idealizmus között. Magyarországon azonban, talán azért, mert az akkori európai helyzet szerint jóformán lehetetlen volt az, hogy Magyarország teljesen függetlenné váljon Ausztriától, nemcsak a magyar társadalmi fejlődés torzult el, de az ideológiai is. Nagyon meglátszik ez a politikai gondolat eltorzulásán. Míg 1848 táján a legjobbak már kezdték beleláttni abba, hogy a fő politikai probléma a munkás—tőkés ellentét lesz a jövő korszakban, addig 1848 után igen kevés kivétellel a magyar ideológiai élet képviselői a fejlettebb nemzeteket egyszerűen szabad népeknek tekintették és elvesztették szemük elől a fő problémát.

Míg 1848-ban rajtunk volt a világ szeme, most senki sem osztotta sorsunkat. Nem volt kapcsolata a magyar gondolkodóknak azokkal a környező népekkel, amelyek megértették volna problémájukat. Ez lehetett talán az oka annak, hogy 1848 után reménytelen provincializmus uralkodik el ideológiai életünkben. Még Erdélyi János írásai is, aki pedig ebben a korszakban viszonylag a legmagasabb színvonalat képviselte, perifériusakká váltak, akadémikus ízüek lettek. Enélkül, tehát a kor problémáinak, elvi kérdéseinek áttekintése nélkül, sem Mentovichot, sem Sámít megérteni nem lehet.

Ami a Mentovich-tanulmányt illeti, kétségkívül igyekszik képet adni a kor ideológiai harcáról. Mégis a bevezető tanulmány is és a válogatás is több elvi kérdést megkerül. Így például a bevezető tanulmány igen helyesen az akkori magyar idealistákkal szemben haladónak értékeli a mechanikus materialista Mentovichot,

a válogatásban „Az új világnézet” egyik legjellegzetesebb fejezetét, a szabad akaratról szólót, igen helytelenül csonkították meg.

Mentovics ebben a fejezetben arról beszél, hogy az éghajlati viszonyok közvetlen hatással vannak az emberek szokásaira, testalkatára, műveltségére és a továbbiakban igen érdekes mechanikus materialista módon felmerül a társadalmi törvény kérdése. Mentovich itt Quetelet-re hivatkozik és igazat ad neki abban, hogy mindaz, ami a társadalomban a szabad akarat eredményének látszik, nem egyéb, mint a társadalomban uralkodó törvényszerűség megnyilvánulása. Egy országban pl. a gyilkosságok és az öngyilkosságok száma szabályosan és egyenesen függ az ország gazdasági helyzetétől. Ilyenformán Mentovich megállapítja, hogy a társadalom erőnei és bűnei között a legjobban a statisztika igazít el. Világos, hogy sem Mentovichnak, sem Quetelet-nek ez a megállapítása a felvetett problémát, a társadalmi törvény és a szabad akarat problémáját nem oldja meg, de magát a kérdés felvetését is haladónak és helyesnek kell tartani. Nagy kár tehát, hogy a válogatás a fejezetet úgy csonkította meg, hogy Mentovichnak Quetelet-hez, a polgári materialistákhoz és továbbá menve a szociológiához fűződő kapcsolata teljesen elmosódik. Nagyon érdekes az, hogy Mentovich, aki elég keveset foglalkozott társadalmi kérdésekkel, éppen a szabad akaratról szóló fejezetben pontosan abba a gondolatkörbe jut el, ahová a századvégi biológista szociológiai iskola és a későbbi Társadalomtudományi Társaság sok képviselője. A bevezető tanulmány és a válogatás tehát elköveti azt a hibát, hogy általánosságban jól ítéli meg a mechanikus materializmus magyarországi haladó szerepét, de az egyes konkrét megnyilvánulási formáinak nem tud a mélyére nézni. Igen jellemző például erre, hogy a válogatás lábjegyzetei szerint ha Mentovich a filozófiát szidja, ezen kizárólag az idealizmus értendő. (Pl. az 58. lapon is.) Mentovich azonban nemcsak az idealista filozófiát vetette el. Nála a materializmus egyszerűen egyetlen volt a természettudománnyal. A kérdés jobb megértéséhez persze tudnunk kell, hogy Magyarországon ebben az időben vita folyt arról, hogy egyáltalán kell-e filozófia. Molnár Aladár 1867-ben cikket írt arról, hogy jogosult-e a filozófiát külön tudománynak tekinteni. Horváth Cyrill 1868-ban hasonló kérdéssel foglalkozik. És mindezek a cikkek alapját az a felismerés képezte, hogy míg a pozitív tudományokban egyik felfedezés követi a másikat, a filozófiában pangás van. Kell-e

egyáltalán filozófia? — kérdezik. Mentovich a filozófiából az öreg Schelling „maszlagos mixturáját” ismerte meg. Tudnunk kell azt is, hogy Brassai, Mentovich vitapartnere volt az, aki rendkívüli primitív idealista érvekkel károskodott a filozófia jelentősége mellett. Persze nemcsak a haladó tudósok, írók voltak filozófiaellenesek. Voltak azért voltak filozófiaellenesek, mert egyszerűen konszolidációellenesnek tartották azt, ha valaki a problémák mélyére próbál nézni. Mások pedig sokkal eredményesebbnek, sokkal mélyebbnek tartották a pozitív tudományokat és — amint az előbb Mentovichnál is láttuk — a természettudományok módszerével próbáltak társadalmi, gondolkodásbeli kérdésekre feleletet adni. (Ez utóbbira példa Pólya József, akit ugyan csak Brassai próbált megcáfolni.) Lényegében tehát a „filozófiát” ebben az időben Magyarországon Brassai és a hozzá hasonló képviselték. Ugyancsak a filozófia kérdésében igen jellemző az a vita, amely az „Az új világnézet” első fejezetében van Brassai és Greguss között. „Azt mondja ugyanis a mi vívő ellenfelünk (ezt Brassairól írja Mentovich) . . . hogyan szólhatunk az anyag halhatatlanságáról, amidőn valaképpen azt sem tudjuk, hogy mi az anyag? S ha definiálni akarnók, nem tudnánk egyebet mondani: »az anyag aequale = anyag«, mely ellenvetésről . . . meg kell jegyeznünk, hogy ez csak egy filozófus tollából eredhet, egy természettudós eszéágában sem volna ilyes valamit kérdezni.” Ilyenformán tehát Mentovich teljesen fölöslegesnek tartotta, hogy az anyag definíciójának a kérdésével foglalkozzék. Mentovich álláspontját az akkori ideológiai helyzet ismeretében meg lehet érteni. Magyarországon tehát az volt a helyzet lényegében, hogy vulgármaterializmus és a pozitívizmus filozófiaellenessége egy, lényegében provinciális, szűk látókörű és akadémikus szócséplés ellenéke volt.

A Sámi Lászlóról szóló tanulmánnyal és válogatással kapcsolatban más jellegű problémák is adódnak. Sámi Lászlónak, annak ellenére, hogy egyetlen nagyobb lélegzetű írásműve sincs, sok érdekes és szép gondolata, jó, a történelmi materializmushoz közeledő megállapítása van. Megsejtett egyetnást a társadalmi fejlődés mozgató rugóiból, „kétségtelen — írta pl. —, hogy amily arányban az ember a természet lappangó erőit hasznosítani tudta, fejlődése abban az arányban haladott, de szükségletei is abban az arányban szaporodtak”. Fontosaknak tekintette „a gépeket és szerszámokat, melyek által az

ember a természet erőit szolgálatára meghódította”. A bevezető tanulmány azonban megkerül egy-két problémát Sámival kapcsolatban. Sámínál ugyanis kb. ugyanannyi idealista jellegű megállapítást is lehet találni, mint amennyi materialistát. Így például egy helyen (151. lapon) a következőket írja: „A történelemből tanulhatjuk meg, hogy az emberiség mindjárt pályája kezdetén a teremtet dolgokon egy eltávozott isten nyomát felismerte és azóta különböző utakon, de folytonosan keresi és mindig keresni fogja, míg a végheletlenségben tévelyeg.” Ilyenformán tehát nem lehet egyetérteni a bevezető tanulmánynak azzal a megállapításával (13. lap), amely szerint Sámi csak azért nem mondta magát materialistának, mert ezt az elnevezést a Büchner-féle materialisták részére tartotta fenn Magyarországon 1870 tájákn már sokan voltak, akik nyíltan materialistának vallották magukat (Mentovich is). Sámi tehát amikor idealistának nevezte magát, akarva akaratlanul ezekkel került szembe. Igaz, hogy ez a szembe kerülés akaratlan és öntudatlan volt. Sámi jóbarátja és küzdőtársa volt az erdélyi darwinistáknak és ha a válogatást végignézzük vagy átlapozzuk Sáminak 1883-ban megjelent válogatott műveit, egyre inkább az lesz a meggyőződésünk, hogy Sámi önmagában sem tisztázta, hogy ő materialista-e vagy idealista. A bevezető tanulmány mindenesetre sokkal tisztábbnak, egyértelműbbnek tünteti fel Sámi ideológiáját, mint amilyen a valóságban volt.

Lényegében Sámi megrekedt azon a ponton, amikor egy értelmes idealista a materializmus közelébe jut. De Sámi elvi tisztázatlanságai nemcsak erre az alapvető kérdésre szorítkoztak. Igen szép az, hogy például a francia forradalmat sokkal nagyobbban, sokkal jelentősebbnek tartja, mint az angolt, de a magyar kérdésekben már nem tud ilyen világosan állást foglalni. Kossuth rajongó híve volt és őszinte lelkesedéssel beszélt élete végéig 1848-ról. De elemezni kellene, hogy voltak-e világos elképzelései 1848 tényleges feladatairól. A bevezető tanulmány nem elemzi azt, hogy Sámiban gyakran felülkerekedtek a liberális elemek a demokratán. A 29. lapon is azt írja a bevezető tanulmány, hogy Sámi demokratikus követelménye a törvény előtti egyenlőség volt. A szabadságot Sámi szólás- sajtó- és egyleti szabadság formájában képzelte el és vele kapcsolatban nagyon absztrakt gondolatai voltak. Nagyon szép az például, hogy Sámi szerint „a szabadság egy nemzetre nézve az egészség állapota”, de ennek a Sámi-féle szabadság-

fogalomnak nagyon kevés konkrét tartalma van. Ha egy költő szép hasonlatokat, verset ír a szabadságról, akkor szubjektív érzéseinek őszintesége teljesen elég mint konkrét tartalom. Történelmi elemzésnél azonban a problémákkal szemben világosan kell állást foglalni. Sámi tisztázatlansága és végig nem gondolt gondolatai között ki lehet válogatni olyanokat, amelyek az elnyomott osztályok hangját látszanak képviselni, de ezek megint csak nagyon általánosak. Amint konkrét magyar problémára kerül a sor, Sáminak nem ez az álláspontja. Így például 1872-es képviselőjelölti programbeszédében (ez nem szerepel a válogatásban), arról beszélt, hogy nem híve az „irigység demokráciájának”. Az 1876-ban tartott Deák-émlékbeszédben dicsérelőleg mondja, hogy Deákek nem akarták nivelálni a birtokokat, „amelyet a munkásság, a takarékoság, nagyobb szorgalom és nagyobb képesség úgysem engednek meg soha és sehol”.

Vajon miért van az, hogy Sámiban ennyi egymásnak ellentmondó gondolatot és ennyi tisztázatlan kérdést találunk? Vajon egyéni tehetségén múlt-e, hogy nem tisztázta a liberalizmus és demokrácia kérdését, nem konkretizálta szabadság fogalmát és sok egyebet? Valószínűleg nem egészen. Éppen úgy, mint ahogy azt sem lehet egészen egyéni tehetségének a számlájára írni, hogy egyetlen hosszabb lélegzetű tanulmányt sem hagyott hátra. A probléma gyökere valószínűleg ott van, mindezek tisztázatlanságok oka az, hogy Magyarország belső fejlődését, az 1848-ban feltett problémák kifejtését az Auszriától való függés kordába szorította. Ezt Sámi is megsejtette „*Politikai tekintetben — írta egy helyen — hasonló helyzetünk egy bevégzetlen diadalívhez, melynél a hiányokat, hogy bizonyos ünnepeket meg lehessen tartani, festett vászonnal pótolják.*”

Amint látható, a Sámi Lászlóról és a Mentovichről szóló tanulmány és válogatás rávilágít arra, hogy még korántsem jártunk a végére 1848 utáni ideológiai fejlődésünk értékelésének. Értékes és érdekes ez a két erdélyi munka. Hiányosságai legtöbbször abból erednek, hogy egy-egy gondolkodó perspektívájából próbálnak megoldani olyan elvi kérdéseket, amelyek csak az egész kor alapos tanulmányozása után oldhatók meg. Ezt a munkát, a kor alapos tanulmányozását sem egyedül Erdélyben, sem egyedül nálunk Magyarországon nem lehet megoldani. Jó együttműködésre, az elvek közös, alapos tisztázására van szükség.

Rezső Margit.

## Az értelem dialektikája

Horkheimer—Adorno : A felvilágosodás dialektikája

(Querido Verlag. Stockholm 1944, 1947)

A kapituláció, vagy méginkább a fegyvertelenség rossz lelkiismerete teremti meg a „felvilágosodás dialektikáját”. A fasizmusban elárult, elárult, sőt mint együttműködő, lelepleződött értelmiség rendkívül szellemes és mélyreható önkritikája és apológiája, vádirata és felmentése ez a könyv. De az alaphang mindenütt: a rossz lelkiismeret. Az az értelmiség áll a sorok mögött, aki a fasizmus végnapjaiban felismerte saját tehetetlenségének, vagy elméleti tehetségének démoni szerepét ebben a barbarizmusban. S ha valaki, akkor Adorno és Horkheimer tehetik ezt meg leginkább: frankfurti professzorok, a Hitler-rezsim emigránsai, elméleti ellenfelek, és eszmei rokonok, gyakorlati áldozatok és teoretikus áldozópapok. Ők mint irracionalisták megírják — és megírhatják — az irracionális rossz lelkiismeret diktált „mosom kezeimet” mint *vádiratot*. Álláspontjuk rendkívül ellentmondásos és bonyolult. Csak egy világos: a fasizmus leckéje. Adorno alapgondolata ezért — hogy a kifejtendőket röviden előlegezzük — egy rendkívül szellemes quid pro quo: ha az ész a fasizmusban feloldódott a mítoszban, ha az irracionális egy mitológiai barbárságba vezette az észet, akkor ez korántsem az irracionális bűne. Az értelmiség csak gyászkiéretül állhatott az ész sírjánál, mert e fejlődés magának az észnek önkifejlődése, maga az ész csap át saját dinamikájánál fogva a mítoszba. A legtökéletesebben kibontakozott ész, a Hitler-rezsim „új rendje” — egyúttal az ész teljes feloldása saját ellentétében. A rossz lelkiismeret a lelkiismeret likvidálásába csap át, hogy a háború utáni értelmiség morális aggályait egy szkeptikus dialektikával oldja meg. Ezen a quid pro quon keresztül egyfelől a legszellemesebb kultúrkritikához juthat el, a kapitalista kultúra alapvető ellentmondásainak paradoxáig, hogy a másik oldalon ezt a paradoxíát teljesen elválassa a polgári életkörtől. Az elmélet radikalizmusa a politikai, lelkiismereti radikalizmus kiterője lesz. És mégis a rossz lelkiismeret ez a filozófia. Adorno igen élesen mutat rá arra, hogy a kiutat éppen a polgári horizont takarja el, a polgári gondolkodás előre kész kliséi, melyek a valódi tényeket eltakarják a gondolkodók elől. Annaira, hogy még a legbecsületesebb

reformer is — az előre adott gondolkör miatt — csak a fennálló hatalmát erősíti. Mivel ez az egész folyamat az ész saját dinamikájából következik, a feladat meglehetősen homályos és nehéz: a felvilágosodás önkritikája... Hogy ez mit jelent, arra még visszatérünk.

Maga a felvilágosodás fogalma nem teljesen új. Már Nietzsche meghirdeti egy új felvilágosodás szükségességét, mely a régítől éppen „radikalizmusában” — „csócselék-ellenességében” különbözik. Adorno kibővíti és elmélyíti ezt a programot, mégpedig azzal, hogy a nietzschei durvarisztokratizmust — éppen a rossz lelkiismerettől diktálva — kidobja belőle. A felvilágosodás így az ész győzelmét jelenti a mitológia felett, a modern kultúra kialakulását mint egészet, melybe a régi 18. sz.-i felvilágosodás a kezdet, és a 20. század a befejezés, tetőpont és felbomlás. „A felvilágosodás, a haladó gondolat leg-átfogóbb értelmében, kezdetétől fogva azt a célt követte, hogy elvegye az embertől a félelmet, és mint uralkodót ültesse trónra. De a végülis felvilágosult föld a győztes boldogtalanság jegyében tündöklik.” Adorno az embert uralomra segítő gondolat vezérmotívumát idézi Bacontól: a tudás hatalom. Ebből következik a felvilágosodás fogalmának egy másik lényeges alkatrésze: az ész mint az uralom eszköze, a felvilágosodás mint az ész uralmának kiteljesedése. És ebben rejlik a felvilágosodás félelmetes dialektikájának lényege. „Az absztrakció, a felvilágosodás eszköze, úgy viszonylik tárgyaihoz, mint a sors, melynek fogalmát kimeríti: mint liquidálás... A mítosz átmege a felvilágosodásba és a természet a pusztá objektivitássá változik. Az emberek hatalmuk kiteljesedését azzal fizetik meg, hogy elszakadnak attól, mely felett hatalmukat gyakorolják. A felvilágosodás úgy viszonylik a dolgokhoz, mint a diktátor az emberekhez.” Innen már csak egy lépés a felvilágosodás belső rokonságának kiderítése, melyet az uralommal, az alávetettséggel tart fenn. „A szubjektum távolsága az objektumtól, mely az absztrakció feltétele, azon a távolságon alapszik, melyet az úr az alávetettek révén nyer.” Az emberek tehát azzal fizetik meg uralmukat a természet felett, melyet az ész biztosít számukra, hogy maguk is alávetettek lesz-

nek. Az úr-szolga viszony az alapja a felvilágosodás haladásának, gondolatrendszerének. „A gondolatok általánossága, ahogyan azt a diszkurzív logika kifejlesztette, uralom a fogalom szférájában — a valóságban való uralom alapján emelkedik.” A felvilágosodás, vagyis az ész, minden alapvető gondolatformája magánviseli az uralom-alávetettség ellentmondásának bélyegét. Így pl. kimutatja, hogy a dedukció logikai összefüggésének alapja a társadalmi hierarchia, hogy maga az ész kialakulása a tényekkel szemben az uralom általánosság válásából ered stb.

Az uralom ára tehát az alávetettség. De nemcsak ennyi. „Az ember nemcsak az uralt tárgytól való elszakadással fizeti meg uralmát, hanem a szellem eltárgyasodásával az emberek közti viszony is megbabonázódik, sőt az egyes ember önmagához való viszonya is... Az animizmus meglekésítette a tárgyakat, az industrializmus eltárgyasítja a lelket.” A marxizmus eldologiasodás elméletét látjuk itt viszont mint a rossz lelkiismeret kultúrkritikájának részét. Sőt a felvilágosodás, mely az ész szabadságát hirdette meg a dolgok felett, oda torkollik — e szabadságot és uralmat biztosítandó —, hogy az ész önmaga korlátává válik. A gondolat legmagasabb fejlődésfokán, a „tisztá logikában” pusztá formulák játékszabályait állítja fel, ahol a gondolat autonómiája, önállósága, és öntörvényűsége elveszik: pusztán a megfelelő formula felkutatására szorul. A gondolat eme kálváriájának alapja ismét társadalmi vagy legalábbis szociológiai: „A gondolat kiüzése a logikából a tanteremben ratifikálja az ember eldologiasodását, mely a gyárban és irodában megy végbe.” Adorno következtetése tehát teljesen jogosan zárja le e paradox következtetése sort: „Így a tabu átnyúlik a tabu alkalmazó hatalomra, a felvilágosodás a szellemre, mely végülis maga a felvilágosodás.” A gondolat önmaga megszüntetése lesz éppen kifejlődése révén. Az ész mint a hatalom eszköze, az eszközök (mechanizmusok, kapitalista termelőfolyamat stb.) alárendeltje lesz.

A rossz lelkiismeret eme filozófiai álláspontja azonban csak látszólag szilárd, valójában éppen saját posztulátuma révén mindig támadható. Ebben a kételkedésben áll egyébként a háború utáni értelmiség sajátos gyengesége és kiszolgáltatottsága is.

A kérdés, ami itt nyitvamarad, ugyanaz, mint az irracionlizmus esetében: vajon az ész struktúrája-e ez az önfelbomlasztás? E kérdést már egy olyan egyenlőségjel is sugallja, mely Adorno egyik legszelleme-

sebb és legmélyebb alapgondolata: „A felvilágosodás a civilizációt és rombolást jelenti egyszerre.” Vagyis a polgári fejlődést mint egyidejű regressziót állítja be. Azonban hol van itt az ész helye és szerepe? Vajon a polgári ökonómia és társadalmi együttélés visszatükrözése az ész belső antinómiáiban, belső problématicusságában fejeződik ki? Korántsem. Azonban itt egyúttal egy mély probléma is rejlik. A polgári élet közvetlensége az egyes emberek tevékenységében, gondolataiban mint logikai-gondolati spontaneitái jelentkezik. Csak annyiban lehetnek tagjai a polgári rendnek, amennyiben e közvetlenség következményeit elfogadják. Cselekvéseik indítéka sohasem a társadalmat valóban mozgató törvényszerűség (a hegeli Vernunft) mert ez a törvényszerűség csak úgy juthat érvényre, ha az emberek háttamögött láthatatlanul működik, és azok akarata ellenére fejlődik ki. Hadd világítsam meg ezt egy példán. A tőkés konkurencia közvetlensége az extraprofit szerzésére sarkallja az egyes vállalkozókat. Ez az extraprofit viszont éppen ellentétéhez, az átlagprofit kialakításához és süllyedéséhez vezet. Az eredmény — az átlagprofit süllyedése, mely a tőkés termelőerők fejlődésének kifejezése — csak úgy jöhet létre, hogy az egyes tőkészek közvetlenül *ellenkező* irányba törekssenek. Mármost e folyamatot kissé általánosan kifejezve úgy lehetne összefoglalni ezt az ellentmondást, hogy a polgári élet gyakorlata az *értelemre* támaszkodik, szemben az *ésszel*, sőt a polgári életnek egyenesen ez a szubjektív előfeltétele. Az értelem ugyanis megreked a közvetlenségben, a dolgok felszínén, nem tudja felfogni, és egységbe kovácsolni az ellentétes mozzanatokot. Vagy az egyikhez, vagy a másikhoz kell csatlakoznia, részesévé kell válnia a polgári élet által felkínált egyoldalúságnak — és ezzel a polgári élet lehetőségét teremti meg. Az ész és értelem szétválása tehát a polgári lét-szükséglet, melyet mármint az irracionalista filozófia szentesít: az értelmi gondolkodás korlátoltsága egyenlő az ész, a megismerés egészének korlátaival. A gondolkodás szükségképpen torpan meg a feloldhatatlan és felfoghatatlan antinómiák előtt, s menekül egy ráción túli világba.

A modern gondolkodás számára már régen elveszett az ész és értelem gondolati szintjének megkülönböztetése, melyben az értelem számára feloldhatatlan kérdőjelek a dialektikus ész előtt mint mozgó, egymásba átcsapó ellentétek és azonosságok oldódnak fel. Adorno különös helyzete mármint abban áll, hogy míg az irracionlizmus kereken anti-ráció pozíciót

foglal el, ő a rossz lelkiismeret pozíciójából az ész mellett akar kitartani: végső soron megmenthetőnek tartja az ész (értelem!) állásait. Megmenthetőnek, de ugyanakkor a legprecízebb logikai-történeti apparátussal építi fel az ész felbomlását, melyet saját principiumai vezetnek át a mítoszba.

A polgári létfeltételek tehát az értelem egyoldalúságában fejeződnek ki, melyet az átlagember nem is vehet észre. Ez a polgári társadalom hamis köre, melynek szellemes bírálója Adorno, mikor azt írja meg, hogy még a reformátor is csak a fennállót erősíti, mert előre adott klisékben gondolkodik. Hamis ez a kör, mert ez az értelem éppen feltételei miatt (közvetlenség stb.), korlátolt: a polgári élet ellentmondásait antinómiákban rögzíti, és ezzel láncolja hozzá az embert ehhez az élethez. Adorno az ész filozófiájának bírálatakor — az ész társadalma is ide tartozik — mindig az értelem ellentmondásait és abszurditását bírálja. Ezért a továbbiakban mindig figyelniünk kell, hogy az adornói ész principium és értelem köréneke felel meg. A polgári társadalom és értelem összefüggését (társadalom és ész) Adorno világosan meglátja, és kultúrkritikája erre támaszkodik. „A gazdasági rendszer fejlődésével, melyben a privát csoportok uralma a gazdasági rendszer felett megosztja az embereket — az önfenntartással azonosnak vett ész, az egyes polgár tárgyiasult hajlama, mint destruktív hatalom jelenik meg, melyet az önelpusztítástól csak nehezen lehet elválasztani... A tiszta ész esztelenségévé változik, hiba- és tartalom nélküli eljárásmóddá... Korlátozza a hideg ész a közvetlen élet érdekében és ezzel a gondolkozással ellentétes elvvé változtatja azt. „Ez a folyamat az értelem (Adornónál az ész) alárendelődése a tőke rációjának. Amint látjuk, itt világosan a hétköznapi élet közvetlen szükségleteinek kifejezéséről van szó, melyet az értelem közvetít.

A kiút csak egy lehet: az ész valóságos dialektikája, mely felülemelkedik az értelem paradoxiján. Hogyan? Úgy, hogy a modern társadalom ellentmondásait gyökerükben ragadja meg, s nem marad meg egyik vagy másik végletben. Mit jelent ez? A polgári társadalommal egy igen fontos megoszlás keletkezik. A gazdasági struktúra mozgása a legnagyobb mértékben dialektikus lesz. (A Tőke hegeli módszere ezen az objektív dialektikán alapul.) Vagyis a struktúra ellentmondásait és mozgását csak a dialektikus ész segítségével lehet megragadni. Azonban ennek az objektív dialektikának feltétele, hogy a

társadalom felszínén, az emberek tudatában, a szubjektív gondolkozásban egy antidialektikus szemlélet uralkodjon, mint common sense, hétköznapi értelem. Ez a common sense elmelet önmaga korlátainak ironizálásáig, a paradoxiaig, melyben szellemes formát nyer merevsége tehetetlensége. Adorno „tiszta ész kritikája” éppen ezt az értelmi dialektikát, azaz paradoxológiát írja meg, mégpedig azért, mert feltárja és beismeri a common sense összefüggését a polgári önfenntartással. Ezzel mintegy denunciaciója az értelmet mint a modern gazdasági kényszerrendszer elméleti kifejezését. De ennek a denunciaciónak az ára az, hogy nem tud ettől a horizonttól megszabadulni: ahhoz, hogy kritizálni tudja, egyben meg kellett szabni e kritika határait is. Ő is rabja marad a „tőke racionalista uralmának”. Ezért nála is egybeesik az értelem, a common sense az ésszel általában, és a polgári gazdaság antinómiáiban csödöt mondott értelem, mely ezeknek az antinómiáknak kifejezése — az ész csődjét kénytelen leírni. Pedig az ész feladata, hogy mostmár a common sense-szel szemben a társadalmi és gazdasági struktúra objektív dialektikáját építse ki és ezzel ne csak a common sense szférájával kerüljön szembe, hanem magával a polgári horizonttal is. Ez a „szembe kerülés” azt jelenti, hogy az ész feltárja a társadalmi „kényszerstruktúra” (Adorno) ellentmondásait, időleges történelmi szerepét és túléltetésének fokát. Marx Tőkéjéhez hasonlóan, ahol a dialektikus módszer — hegeli műszóval: az „ész mozgása” — csak az objektív mozgásfolyamatokat követi, s ezzel a polgári társadalom tagadásáig jut el, úgy az ész útja az ellentmondások dialektikus elemzésével a szocializmus perspektívája felé fordul, és ezzel megszabadul a tőke racionalista uralmától. Szemben az értelemmel itt az ész és a polgári „hatalom” örökre szétjelválnak.

Adorno a rossz lelkiismeret filozófiáját írja meg, maga is érzi, hogy az ész és a hatalom (vagyis: a polgári társadalom és az értelem) szövetségét fel kell mondani, hogy az ész ezzel megmenthesse autonómiáját és létjogosultságát. Az a hatalmas csöd-tömeg, melyet kifejt, csak ezt a megoldást sugalmazhatja számára. A felvilágosodás dialektikája magában hordja már az uralom (Herrschaft) kritikáját. Az ész a hatalom pusztá eszköze lesz, ez kiált megoldásért. „Az eszköz tárgyiasága, mely azt univerzálisan használhatóvá teszi, objektivitása mindenki számára, magában foglalja már az uralom kritikáját, melynek eszközeként nőtt ki e gondolkozás.” Egy

új bűvészinas paródia játszódik itt le: az ész túlnő „mesterén”. Sőt e kritika szorososan érintkezik azzal a társadalmi folyamattal, mely a szocializmus felé halad. Vagyis a hatalom kritikája, melyet az észnek gyakorolnia kell felszabadítása érdekében, saját dialektikájától sarkallva — meghatározott társadalmi előfeltételekkel is rendelkezik. „A nyomor, mint a hatalom és ájultság ellentéte (Macht und Ohnmacht) a felmérhetetlenig együtt nő a minden nyomorúságot megszüntetővel.” Azonban az értelem síkjáról, az értelem dialektikájával nem lehet elszakadni az uralomtól, a polgár szférájától. Ezt csak az ész teheti meg. Ezért Adorno álláspontja paradox módon tragikus: a legmesszebb megy el a háború utáni értelmiség kultúrkritikájában, ő már a kapitalizmus belső kérdésességét is látja egy új világberendezkedés derengő fényében, de mindez csak azért sikerülhet neki, mert az értelem talaján áll. Az értelem által mereven kielezített ellentmondások paradoxája rendkívül mélyre hatol, de csak azért, hogy mint commonsense hozzálancolja öte rendszerrel. Az igazi robbantást csak az ész tudja végrehajtani. Az értelem dialektikája tehát két pólus közt ingadozik: a rossz lelkiismeret a kapitalizmus elvetéséig hajtja, de a másik oldalon az ész denúciálásához vezet. Bár Adorno személyes rokonszenve az első oldalon áll, bár üldöztetése és kálváriája ide kényszeríti, a következtetések logikája mégis magával hozza a másik pólus végső győzelmét: Az ész csődjének meghirdetését. „A helyzet abszurditása, melyben a rendszer ember fölött gyakorolt erőszakja lépésről lépésre nő, holott ez a rendszer vezette ki az embert a természet erőszakja alól — az ésszerű társadalom ész-elvét mint hamisítványt denúciálja.” Még e zárótétel, mely az ész ellen fordul, még ez is magán viseli a fenti kettősséget: patetikusan az ész mellett, de logikusan ellene. Mert még itt is hangsúlyozza, hogy a polgári ész társadalom ész elve a rossz — vagyis az értelem.

Ily módon kiderül, hogy Adorno az „értelem dialektikáját” írja meg. Ezért az értelem és hatalom önkényesnek látszó azonosítása valóságos probléma, melyet az zavar meg, hogy Adorno következetesen észrt helyettesít be az értelem helyére. (Természetesen ez a terminológiai zavar cseppet sem stílusai véletlen, hanem sokkal inkább a háború utáni értelmiség irracionalizmust lassan kinövő elméleti kuszáltsága és védtelensége.) Miről van szó? Már Hegel megállapította, hogy az értelem egyoldalúsága igen jó szolgálatot tesz a fanatikus uralmi rendszereknek. Hegel példája

a francia forradalom Terreurje, melyben a hatalom forradalmi, éppen hatalma érdekében nivellál minden társadalmi rendet, szervezetet, állami formát stb. Hegel ezt az eljárást az értelem szabadságának, vagy negatív szabadságnak nevezi. Negatív ez a szabadság, mert saját indítóokaival sincs még tisztában. A polgári forradalom csúcának tragédiája ennek a negatív szabadságnak bukása, de a polgári társadalom megvalósulása éppen ezt a negatív szabadságot vezeti be mint társadalmi rendszert: az egyes emberek függetlennek, önállóan érzik magukat, holott a legnagyobb ökonómiai függésbe kerülnek a társadalommal. Ennek az alávetettségnek, az uralom eme modern formájának fogalmi kifejezése az értelem, a negatív szabadság szférája. Az egyes ember individualista függetlenségi illúziója. De még a szekteriánus doktrínérségben is felfedezhetjük a pusztta értelem eme mozzanatát, mely nem várja meg, míg a dolgok dialektikája kibontakozik és győzelemre viszi az eszményt, nem ezt a folyamatot segíti elő, hanem az értelem elvont álláspontjáról a dogmák diktatúrájával akarja a dolgok logikáját pótolni. Az értelem eme diktatorikus momentuma a kapitalizmusban a polgári lét fenntartásának egyik fontos eszköze. Adorno kritikája itt igen mélyre jut, de csak azon az áron, hogy ezzel az észrt kell kompromittálnia.

Adorno rendkívül elgondolkoztató és szellemes logikai hidja az ész kibontakozásától a mítoszig ível, melybe az ész saját kifejlődésének dialektikája révén csap át. Tudjuk már, hogy az ész helyébe mindig az értelem kerül. Van-e ennek az impozáns hidnak történelmi-filozófiai realitása. Van-e rokonsága — akár a paradoxonon keresztül is — az értelemnek a mítoszzal. A felületes szemlélet számára itt merev ellentét van: az értelem a mítosz legyőzője, mely az emberiséget kivezette a mítosz világából. A hanyatló polgári élet azonban felmutatja az azonosságot is éppen az értelem elvének túlfeszítésével. Az értelmi gondolkodás elveszti önállóságát, öntörvényűségét, szabad játékká és pusztta kalkulációvá süllyed, előre adott formák kitöltésére korlátozódik. A gondolkodás legmagasabb csúcsa — mondja Adorno — a gondolkodás megszüntetése: pusztta manipuláció, alárendelődés egy gépszerű feladatnak. A gondolat épp azáltal adja fel pozícióit — mondja a szerző —, hogy mint legmagasabbrendű gondolatmenet valósul meg (logisztika, ahol kész formulák próbálják helyettesíteni a gondolat sztereotíp teljességét.) Ezen a szinten érintkezik az értelem a mítoszzal. Ugyanis

itt nem a gondolat tartalma, belső dialektikája a megismerés általános irányítója, hanem egyszerű formák, melyek éppen tartalom nélkülségük révén funkcionálhatnak igazán. A manipuláció, a gondolat tartalomtól független absztrakciója önállóulva minden objektív feladattól „szabadon” asszociálhat. Ez a negatív szabadság, az önkény szabadság ismét, mely itt mint mitológia lepleződik le. Mitológia ez, mert olyan kapcsolatokat létesíthet épp kötetlensége révén, melyek minden objektív alapot nélkülözhetnek, mégis mint gondolati folyamatok tökéletesek. Így a fasizmus hiperrendszere, a tudományos fajelmélet, a totális állam stb. mind ennek az értelemmel igazolását nyerte el. A modern polgári civilizáció, a felvilágosodás, a fasizmusból kapja meg szükségszerű betetőzését.

A rossz lelkiismeret filozófiája itt éri el tetőfokát: lényegében az irracionális denunciació végzi itt el Adorno: a polgári gondolkodás pionír szerepét leplezi le a fasizmus elméleti világrásegítésében. Adorno itt az ész csődjét látja, mi azonban tudjuk, hogy az értelem szükségszerű útja áll előttünk. Míg az irracionális általában vagy hősi pózban azonosítja magát az észellenességgel és a fasizmussal, vagy morális ellenzéki elméleti azonossággal támasztja alá, addig Adornoék teljesen sajátos helyet foglalnak el ebben a fejlődésben. Olyan irracionalisták, akik már megérték ezeknek az elveknek teljes kibontakozását, s akik már belátták, hogy itt erkölcsi felelősség terheli vállukat — így el akarnak szakadni ettől a filozófiától. Ugyanakkor azonban ez az elszakadás épp a pusztá értelemben való bezárkózás miatt nem sikerülhet.

Az út az értelemről a fasiszta diktatúráig igen izgalmasan bontakozik ki Adorno dialektikájában. A felvilágosodás elején még nem út át az ész embertelensége olyan erősen. De mint tendencia, mint antimorális principium már ott megnyilvánul. A kanti filozófiában még az értelem amorális és a gyakorlati ész morális tartása mint nyílt ellentmondás ütközik meg. (Nota bene: Marx kritikája itt a „jó akarat” gyengeségét illetően ugyanebbe az irányba mutat, csak valódi dialektikával feltárja a fogalmak mögött dolgozó társadalmi erőket, „Ahogyan Kant morál-filozófiája felvilágosult kritikáját még korlátozta, hogy az ész lehetőségét megmenthesse, úgy most fordítva a felvilágosult gondolat önfenntartásából arra törekszik, hogy a szkepticizmusban oldódjon fel, hogy ezzel a fennálló rendnek eleget téve helyet biztosítson... Nietzsche már

a tudományos elvet a megsemmisítőbe növeszti át.” Vagyis Kant még nem engedti kibontakozni a formális értelem egyoldalúságát, és az ebben rejlő tartalmi, diktatorikus potenciákat — ez csak később Nietzsche-nél történik meg. A szkeptikus értelmiségi itt teszi le a fegyvert; e fegyverletétel azonban szükségszerű — mondja Adorno, mert az ész maga kényszeríti erre. Ami itt Adornót érdekli, az az ész elembertelenedésének oka és folyamata. Hogy lesz a felvilágosult ész a barbarizmus kiszolgálója, mennyire következik ez a barbárság az ésből. „*Minden megvetendő számára, melynek racionalitása nem bizonyítható be.*” Az istendicséret, a jó akarat, a szánalom, az önfeláldozás stb. nem állhatnak meg az ész előtt, mert nem lehet értelmileg alátámasztani, ezért a felvilágosodás feladata, hogy semmisségüket hebizonyítsa.

Világos, hogy Adorno tiltakozása a modern barbarizmus ellen, melyet az ész nevében üznek — nagyon gyenge. Gyenge, mert az adornói felvilágosodás elv egy kerülő úton éppen a cáfolandót támasztja alá, mit tehet a gondolkodó, ha az embertelenség éppen az ésből folyik. A rossz lelkiismeret itt is a múlt igazolásához jut közel. Mert Adorno — mint már fentebb láttuk — tudja, hogy az „uralom” kritikája az egyetlen kivezető út, mely az ész démonikus hatalmát az embert segítő hatalommá változtatná. De láttuk azt is, hogy ez az illuzórikus kiút is nagyon homályos és gyenge. Az adornói koncepció ismét az értelem és barbarizmus affinitásában találja meg igazságát. Az értelem számára valóban nem lehet bizonyítani az érzelmek, a morális parancsok, a szenvedélyek „ésszerűségét”. Ezt nemcsak Kant vette mint ellentmondást tudomásul, hanem már a francia felvilágosodás etikája is. A franciák 18. százada az értelmes egoizmust vezeti be mint megoldást: az ember élje ki vágyait, legyen ésszerű keretek között önző, s ezzel a társadalmi harmónia lesz az eredmény. De már itt is feldereng az a későbbi hegeli koncepció, hogy a jó-rossz, az egoizmus s altruizmus, a szánalom és kegyetlenség, a szeretet és gyűlölet ellentétei stb. igen könnyen átcsapnak egymásba és mint ellentétek teljesen tarthatatlanok. Helvetiusnál pl. az önfeláldozás mint az önzés egyik formája jelenik meg, holott józan ésszel tekintve ezek a legkimondottabban ellentétek. Az ész számára tehát tarthatatlan ezeknek az ellentéteknek a fennállása, és éppígy tarthatatlan az „ésszerű” és az ésszerűtlen emóciók ellentéte is (szeretet, szánalom stb.). Egy orvos pl. szánalomból kegyetlen,

mikor a csatatéren novokain nélkül operál, a szerelmes ifjú önzésből önfeláldozó stb. Az ész tehát — és ez a hegeli filozófia nagy érdeme — felülemelkedik az értelem morális antinómiáin és így az emberi szenvedélyek valóságos igazságát helyre tudja állítani. Az értelem ezzel szemben egy-egy érzelmi vagy morális magatartásba marad bezárva, s ezzel csak kielezi az ellentétet a vele szembenállóval (pl. a beteg aki tiltakozik az orvosi „kegyetlenség” ellen). Az érzelmek a „racionális” értelem előtt mint dekadens ressentiment-ok jelennek meg, melyeket épp ezért el kell tiporni. „Lelkesedés rossz. Nyugalom és higgadság képezik az erény erejét.” Az ész viszont dialektikus kapcsolatot építhet ki az érzelmekkel, az emberi tevékenység egészét állítván helyre. Az emberi történelem számára éppoly fontos az értelem, az entuziazmus, mint az értelmi higgadság. Ez az „ész cselének” egyik alapelve.

Az értelem embertelensége Nietzschében a felvilágosodás „racionalitásának” csúcsában mint a társadalmi reakció vezérmotívuma lelepleződik le. Az erős joga és uralma és a gyengék erkölcstelensége a modern polgári társadalom félelmét leleplezik le: minden forradalmat a „gyengék” csináltak. A „nagy” iránti előítélet, gyakorlatilag a polgári világot jellemzi..., mely a kis lopást akasztófaival bünteti, de az imperialista rablőhordából világtörténelmi missziót csinál. Amennyiben a német fasizmus az erő kultuszából világtörténelmi doktrínát csinált, egyúttal ezt az elvét is saját abszurditásáig feszítette...”

Az antifasiszta pátoz, a rossz lelkiismeret elméleti leleplező ereje saját előfeltételei miatt omlik össze a végső roham előtt: Adorno, az irracionális nagy inkvizitora megmarad irracionálisnak. Az ész dialektikájáig nem jut el — csak az értelem dialektikáját építi ki — kritikusan.

Az értelmi dialektika szintén történelmi és osztálystruktúra eredője. Adorno láthatólag a hegeli dialektikán nevelkedik, onnan veszi szellemes „levezetéseit”, főlényes állásfoglalásának ironiáját, dialektikus fordulatait. Azonban a hegeli ész dialektikája helyett ő az értelem dialektikáját írja meg. Ez a regresszív viszony a hegeli örökséghez nem véletlen. Az ész már a hegeli konstrukcióban mint a történelem szelleme jelenik meg. Csak a történelmi fejlődés mutathatja be az objektivitást mint totalitást; a fejlődés nélkül minden egész csak halott rész lehet. Mert totalitást épp az ellentétek egysége, a kibontakozás és pusztulás mozgása hozza létre. Összefüggés enélkül nincs. Valójában

még önállóság sincs. A valódi önállóság a fejlődés egy-egy etapja, de ha e fejlődést kiiktatom, akkor minden önállóvá esik széjjel, és ezzel megszűnik az igazi önállóság. Az ész kiemeléséből — csak történelmi fejlődésmentből — csak értelem marad. Adorno pedig pontosan ezt csinálja, s ebben részese az ideológiai hanyatlás általános eljárásmódjának. Adorno történelmi akar lenni — ahisztorikusan, fejlődés-folyamatot akar leírni a teljes mozdulatlanság vibrálásából. Innen ered a dialektika sajátos eltorzulása is. Pl. egymás mellé állítja Mandeville-t és Nietzschét: mindketten denunciólják a harmóniát, mondja, mert kiderül, hogy csak az önzés a lényeges az ész előtt, s a történelem csak ezt igazolja. Csak míg Mandeville-nél ez elv nem fejlődött ki egészen, addig Nietzsche ezt durván kimondja. Adorno itt légüres térben operál — innen a dialektika szellemessége: paradoxona. Mert Mandeville és Nietzsche között a polgári fejlődés teljes hullámgörbéje áll. A kibontakozó polgári értelem a tőke szerkezetének sajátosságát és az új együttélés ezzel járó formáit keresi. Innen az értelmes egoizmus filozófiája az emberek önzése a társadalom harmóniájához vezet. Adam Smith ennek az elméletnek gazdasági struktúráját is theoretizálja. Sőt a polgári társadalom gazdasága ezt igazolja is: nincs még modern ipari válság. Nietzsche viszont a dekadens polgári parazitalét cinizmusát fejezi ki: az imperializmus korlátlanosságát, és amorálisát. A látszólag ugyanolyan jellegű fogalmak mögött ellentétes társadalmi jelentések állnak, s ezért ellentétes tartalmat kapnak. Az igazi dialektika ennek a valóságos folyamatnak felmutatása. Ami ott haladó, az itt reakciós. Az értelem dialektikája viszont ebből a légüres térből meríti erejét: paradoxonjait a közvetítések kiiktatásából, az ellentétes tartalmak azonosításából veszi, úgy hogy a tartalmakat megszünteti, történelmi voltukat desztillálja. Az értelem dialektikája a hamis végleteket állítja egymással szembe. Az ellentétek átcsapása így nem a különbség miatt jön létre, mint az ész dialektikájában, hanem az azonosság miatt, a mesterségesen létrehozott, történelmietlen azonosság miatt. (Mandeville mint haladó és Nietzsche mint reakciós azonosítása formális alapon.) Adorno azonban itt is szellemes és mély maradhat: gondolatait a polgári társadalom kritikája vezeti: az önzés társadalmának gyűlölete.

Amennyire elégtelen a paradoxon a polgári társadalom lényegének kritikájához, amennyire éppen a végső azonosság a feltétele a legszellemesebb és cinikusabb pa-

radoxonnak, úgy annál termékenyebb lesz ez a modern kultúripar bírálataban. (Kulturindustrie als Massenbetrug) A kiindulópont természetesen itt is a felvilágosodás. Az ész-társadalom első nagy rendszerének, a kanti filozófiának egyik alap gondolatát valósítja meg a modern kultúra: a kanti sematizmust. „A teljesítmény, melyet a kanti sematizmus még az egyéntől várt el, azaz az érzéki sokféleséget az eleve adott alapelvekre vonatkoztatni — úgy a teljesítményt most az ipar szabja meg az egyén számára.” Vagyis előre adva vannak a „sematizmus keretei, melyben a szellem működhét. Ez az sematizmus: klisék rendszere, melyek egy sztár, egy sláger egy film futtatásához szükségesek, s melyek szinte minden részletet előre megadnak. Mert e kliséket gondos közvélemény-kutatás előzi meg, s ennek alapján tervezik. „A sláger rövid intervallumai, melyek ismétlődésük révén a dallam megjegyzését segítik elő, a hős átmeneti felsülése, melyet mint good sportot kell elviselnie, az elviselhető pofon, melyet a szerető a férfi sztár erős kezétől kap... épp úgy, mint minden apró jelenet kész klisé, melyet bármikor itt vagy ott fel lehet használni és melyet mindig az a cél definiál, melyet mint sémát szolgálnak.

A modern élet sémáinak diktatúrája a rész uralmát jelenti az egész felett. A lényeg mindig az előre gyártott elem, a tovább alkalmazható jól preparált részlet,

a mű egész mellékes vagy e részek által szintén előre adott. A publikum így örülhet, mikor az első taktusnál vagy jelenetnél megsejtett folytatás valóban megjelenik. A kultúripar véget vet minden totalitásnak, mely a romantikától az expresszionizmusig még létezett. Ezzel azonban önmaga abszurditása lesz maga a kultúra is. Az egész a részletekkel egyenrangú, sőt nem egyéb, mint a részletek idiotikus egysége. A győztes hős, a sikerült élet éppen mechanikus részletek összefűzése révén átlátszó fikcióként lepleződik le: reklám. Ugyanígy kimutatja a komolyzene — könnyűzene dialektikus kapcsolatát: az absztrakt komolyzene, mely a modern masinéria kicsengése, és a tipikus gépzene (jazz) ugyanazt a tartalomnélküliséget fejezik ki, csak hogy a komoly zene arisztokratizmusának a könnyűzene a rossz lelkiismerete stb. stb.

Nem követjük tovább Adornót. Amit látni kívántunk, sikerült eddig is áttekinteni. A rossz lelkiismeret potenciái még igen gyengék és fegyvertelenek, de mint potenciák megszülettek és jelentősek éppen az antifasiszta táborban. Ezért igen fontos állomás Adorno könyve: az irracionális belső erjedésének szimptomája, a belső problémák szellemes jegyzőkönyve. A lelkiismeret likvidálásához vagy elvi kifejtéséhez vezet-e az út — még nem tudhatjuk. De a mozgás, az erjedés megindult.

*Almás Miklós*

### Kritikai megjegyzések egy marxista munkához

[Heller Ágnes: Csernisevszkij etikai nézetei (Az értelmes önzés problémája) Szikra 1956.]

„...a vallás mennyországa, avagy a felvilágosodás hasznossága...” (Hegel).

„...a kommunisták nem érvényesítik sem az egoizmust az önfeláldozással, sem az önfeláldozást az egoizmus-szal szemben, és elméletileg nem fogják fel ezt az ellentétet sem ama kedélyes, sem ama fellengzős ideológiai formában, hanem kimutatják anyagi szülőhelyét, amellyel együtt az magától eltűnik...” (Marx — Engels)

Kezdem a tulajdonképpeni bizonyítandóval (amiről azonban az olvasónak magának kell meggyőződnie): Heller Ágnes széleskörű felkészültségen alapuló műve nagyon jó. A könyv olyan időben íródott, amely nem mindig kedvezett annak a tudományos objektivitásnak és humaniz-

musnak, melyet a szerző magas követelményként tűzött maga elé; olyan időben, amikor gyakran konjunkturizmus és szemforgató frázisgyártás virágzott a filozófiában, többek közt a politikai elmélettel és gyakorlattal oly szorosan összefüggő etikában. Etikában? Tudjuk, hogy a marxista etika kidolgozása még a jelenlegi s a következő generációk feladata. Heller műve e szempontból egyben úttörő jellegű.

Ez az írás nem véletlenül, elszigetelten jött létre: Lukács György konkrét útmutatásai hatják át.

Heller munkája sokkal többet érdemel és igényel, mint gondolatainak egy szűk recenzió keretében való ismertető ellaposítását. Hiszen — megtevesztő főcímevel szemben — nem egyszerűen Csernisevszkij etikai nézeteit elemzi. A történeti és szisztematikai tárgyalás egysége alapján vizs-

gálja az értelmes önzés elvében szintézisre jutó hasznossági elmélet és etikai racionalizmus előtörténetét, főbb problémáit, s e problémákat aztán belső, logikai összefüggésük alapján elemzi és bontja ki az orosz forradalmi demokrata etikai jellegű munkásságából. — Azoknak a maximális követelményeknek engedelmesskedve, amelyeket a szerző önmaga tűzött ki, e kritika megpróbál rámutatni a munka bizonyos problematikus oldalaira. Az ezután következő pozitív méltatás rövidségéért elsősorban bocsánat az olvasótól (aki többet veszít) s csak másodsorban a szerzőtől (aki biztos elnézőbb lesz, hiszen a kritika problémafelvetéseit a könyv elméleti bátorságra valló témája követeli meg).

\*

### I. Az értelmes önzés elve és a marxizmus

Vajon helytálló-e a szerzőnek az az állítása, mely szerint „Engels elismeri az egoizmust, mint az emberi cselekvés pátozának szükségszerű velejáróját, amivel a politikában számolni kell. A marxizmus klasszikusai később ugyan nem használják többé tudományos fejtegetéseikben az egoizmus fogalmát, de az egoizmus Engels által itt kifejtett tartalmára építenek a gyakorlati kérdések megoldásában” (289. o.). Az említett Engels-idézet a stirneri egoizmussal kapcsolatban a következőket jegyzi meg: „De azt, ami ebben a princípiumban igaz, át kell vennünk. S igaz benne mindenesetre az, hogy egy ügyet előbb saját, egoisztikus ügyünké kell tennünk, mielőbb valamit is tehetnünk érte, tehát, hogy ebben az értelemben, eltekintve esetleges anyagi reményektől is, önzésből is vagyunk kommunisták... az egoizmus — természetesen nem *egyedül* a stirneri értelmes egoizmus, hanem a *szív egoizmusa* is — emberszeretetünk kiinduló pontja, különben az a levegőben lóg.” (Engels levele Marxhoz. 1844. nov. 19. — idézi Heller, ugyanott.)

Véleményem szerint Heller fenti álláspontja nem helytálló. Az egyéni és a közérdek különböző — az értelmes önzés citoyen elméletében a legellentmondásosabb formát öltő — összeegyeztetésének polgári filozófiai kísérletei korántsem jutottak el a marxizmushoz úgy, ahogyan a szerző ábrázolja. Az a gazdasági, politikai érdekközpont, s e fogalomnak filozófiai absztrakciója — melyhez a marxizmus klasszikusai, mint annak legmagasabbrendű polgári megfogalmazásához viszonyultak, a nyugat-európai fejlődés fővonalán jött létre.

Először is: a hasznossági elmélet Marx által nagy figyelemmel kísért burzsoá ága, melynek első, klasszikus közgazdaságtani bázisa a fiziokratizmus volt, az etika szférájában megtett francia vándorútja után visszatért tulajdonképpeni hazájába, Angliába és behatolt az angol klasszikus politikai gazdaságtanba. *Egyéni- és közérdek, magán- és közhaszon problémája, az önzés általános elve itt a kapitalizmus közgazdasági analízisének tengelyévé vált.* Az angol klasszikus politikai gazdaságtan a marxizmus egyik forrása: az egoizmus, az érdek választásos gazdasági tartalma ily módon vált a marxi elemzés tárgyává.

Másodsor: a hasznossági elmélet citoyen ága (melynek gondolati tartalmát és terjedelmét a szerző kissé túlbecsüli; erről később), részlegesen tovább él 1789-es fiaskója után mindenütt, ahol a polgári forradalom előkészítése napirenden van, egyrészt annak jeleként, hogy még elevenek az 1793-as év citoyen hagyományai, másrészt annak jeleként, hogy a proletariátus még nem szerveződött önálló osztállyá s nem rendelkezik önálló elméleti eszközökkel. Egyéni és közérdek citoyen összeegyeztetésének illúziója ezért — bár egyre periférikusabban — tovább él nemcsak a polgári teoretikusok, hanem a 48 előtti utópikus szocialisták és kommunisták nézeteiben is. (De tovább él e téren is talán jóval hatékonyabb az a burzsoá hasznossági elmélet is, melynek francia filozófiai megfogalmazásából Marx egyenesen kommunista következtetéseket vont le, míg a citoyen vonal csúcsa a klasszikus, nyugat-európai fejlődésben az a rousseau-i s jakobinus elmélet volt, melynek nec plus ultrá-ja a hősi illúzióktól elragadtatott képviselői számára a *kispolgári vagyonegyenlőttség* volt, valójában azonban a kapitalista rend jogi szentesítésébe torkollott, vö. az 1793-as alkotmány.) *Egyéni és közérdek citoyen polgári felfogását* azonban egyre jobban kikezdte a „tudósabb francia kommunistáknak” (Marx) egyrészt a politikai harcban az *osztályérdekkel* kapcsolatban szerzett tapasztalatai, másrészt a *francia forradalom* tapasztalatai és elméleti anyagának elmélyültebb feldolgozása (francia polgári történészek, utópikus kommunisták — Thierry stb., Buonarroti stb.). Innen merítettek gondolati anyagot a marxizmus klasszikusai a *különös érdek, az osztályérdek* politikai elemzéséhez.

Harmadsor: a hasznossági elméletet elsőként az a Hegel haladta meg, akihez Marx és Engels jóval közvetlenebbül viszonyultak, mint az értelmes egoizmus általuk ismert legmagasabbrendű formájához, a holbachéhoz és a helvetiusihoz.

Hegel nem mint idealista nem értette meg, hanem *mint dialektikus meghaladta* ezt az elméletet. Bármennyire misztifikált formában, a klasszikus politikai gazdaságtan és az idealista dialektika alapján felfedte az egoizmus-elv „*hamis tudat*” jellegét, valamint tulajdonképpeni *szülőanyját*, a *kapitalista gazdasági rendet*. Túlemlkedett az egoizmus elvén alapuló etikának francia materialista mítoszán, amikor a társadalmi fejlődés egészébe ágyazta bele azt mint a világszellem (az objektív történeti folyamat) fejlődésének egyik szféráját, megnyilvánulását. Másrészt ezen az alapon felfedte a *partikuláris* és *általános érdek* — történetileg változó — dialektikáját (vö. Lukács György: A különösség kategóriájáról). Végül a teológia és a munka összefüggésének általa kialakított felfogásával — idealista talajon — anticipálta a történelmi materializmus s az etika valóságos kiindulópontját (vö. Marx: Ökonómiai — filozófiai kéziratok).

*Ilyen „áttételeken” keresztül — angol politikai gazdaságtan, francia utópikus szocializmus, német klasszikus filozófia — „jutott el” az értelmes önzés a marxizmushoz. Élesebben megfogalmazva: a marxizmus nem fogadta magába az értelmes önzés elvét. A klasszikusok feltárták az egoizmus-illúzió gazdasági, társadalmi és politikai alapjait, kihúzták elméleti bázisát s ezzel elméleti problémából történetivé változtatták. Marx és Engels saját érdekközelgéseiket éppen annak a gazdasági-társadalmi rendnek kritikájából bontakoztatták ki, mely az egoizmus elv „szülőhelye” volt.*

A szükségszerűség felismerésén alapuló helyes tettet éppúgy nevezhetjük önzésnek, mint önzetlenségnek. Elmondhatjuk pl., hogy valaki önzésből lesz forradalmár, hogy önzetlenségéből, vagy egyszerre mindkettőből. Önzésből, hiszen felismerte — az etikai racionalizmus és a hasznossági elv egysége alapján —, hogy saját értelmes érdeke a mozgalommal, a feltörekvő osztállyal való azonosulás; önzetlenségéből, hiszen ezert lemond addigi társadalmi helyzetéről, anyagi előnyökről, feláldozza idejét, energiáját stb. S ez tovább variálható a kettő egyesítéséig.

Egyén és közérdek kapcsolatában az egoizmus és altruizmus elv nemcsak hogy nem hajtóerők, hanem csupán a *gazdasági, társadalmi, szellemi, erkölcsi érdekek speciális megjelenési formája, a fejekben a valóságos mozgatóerők leegyszerűsített megjelenési formája, lecsapódása; s a közvetítő mozzanatok kihagyása folytán hamis tudata. Az érdekek felismerése mélyén a szükségszerűség felismerése rejlik: az értelmiség legjobbjai az elmúlt évszázad folyamán*

éppen az objektív gazdasági, társadalmi folyamat tendenciájának felismerése alapján csatlakoztak a munkásmozgalomhoz, amit persze éppúgy nevezhetünk értelmes önzésnek, mint ahogy a burzsoázia értelmetlen önzetlenségnek nevezheti — de minek?

S nem más a helyzet a szocializmus építésének szakaszában sem. De itt megelőzően kitérőt kell tenni.

Heller Ágnes törekvése éppen arra irányult — s ez egyben érdeme —, hogy a marxi humanizmus nevében elméleti eszközökkel biztosítsa az egyén mindenoldalú érdekelttségét s relatív autonómiáját a szocializmus építésének időszakában. Helyesen mutatott rá arra: döntő hiba elhanyagolni ezt az érdekelttséget, mert az *egyéni érdekekről való lemondást a tömegektől csak a közvetlenül forradalmi időszakokban lehet elvárni*. Világos, ha hosszabb időszakon át nem valósul meg az egyén gazdasági, politikai és erkölcsi érdekelttsége, létrejön az a szituáció, melyben — itt nem részletezhető külső és belső politikai tényezők hatására — az egyén leszakadhat az osztályról, sőt, szembekeverülhet vele.

Heller álláspontja helyes és a múlt szektás politikájának valóban antihumanus, hibás vonását leplezi le.

A hibák forrása kétségkívül az osztálypolitika torz kinövésében volt. És ha ez a politika a gyakorlatban torz, önmagának ellentmondó tendenciáknak is teret ad, állandóan kitermelődik a szocializmus építésének időszakában a burzsoáz önzés, illetve a közérdekkel való állítólagos azonosulás végleteinek sokféle variációja. Ennek három *tipikus* formája: az atomizálódás, a „*magunkvéde bensőség*” önző szférája, a *közérdekkel való egység minden illúziója nélkül*, a „*hatalomvéde bensőség*” burzsoáz önzése, a *közérdekkel való teljes azonosulás cinikus hirdetésével*, végül pedig a *közérdekkel való ösztönös azonosulás, az egyéni érdekekről való lemondás árán is*. (Csakhogy ez utóbbi, „*rahmetovi*” típus, közben megfelelkezik a *nép* valóságos, *mindennapi érdekeiről is*.)

Ha az osztálypolitika helyes — a társadalmi rétegek, osztályok közti érdekellentétet ellenére, az egyes emberek tragédiái és kollíziói ellenére — az egyéni érdekeknek objektíven, legalábbis fejlődésükben, egybe kell esniük az egész nemzet érdekévé szélesedő osztályérdekkel. Ha az osztályérdeket helyesen ültetik át a gyakorlatba, akkor az értelmes önzés érvényesítése ezzel az osztályérdekkel szemben liberális fenntartásokhoz vezet; ha pedig az osztályérdek helytelenül való-

sul meg, szükségképpen létrejön a burzsoázés.

A múltban elkövetett súlyos hibák, melyek többek közt azt is megakadályozták, hogy az egyéni és osztályérdek viszonyát a filozófus mindkét oldalról felvehesse s az alapvető politikai vonal hibás vonásait is elemezze, tették sok szempontból elkerülhetetlenné, hogy Heller a forradalmi demokratizmus csúcsához nyúljon vissza, kifejtve annak mélyen humanus citoyen hagyományait s azokat memento-ként állítsa szembe a szocialista építés helytelen, káros tendenciáival.

És amennyire helyesen marxista alapon bírálta az értelmes önzés korlátait, felemérségét, ki nem elégitó voltát, nem lehet azonban egyetérteni végső következtetésével (l. különösen a Befejezés c. fejezetet), mely szerint a marxizmus klasszikusai az *egoizmus engelsi felfogására építenek a gyakorlati politikában*.

Ha szembeállítjuk Engelsnek azt a kijelentését, hogy „önzésből is vagyunk kommunisták” Hellernek azokkal az elemzéseivel, ahol kifejti, hogy Rahmetov személyisége és tevékenysége az önzés elv egyenes cáfolata s hogy Csernisevskij éppen a hős-magatartás igazolásakor vezette be az önzetlenség-elvet, — kiderül az egoizmus-altruizmus fogalmak fentebb elemzett formális, ideologikus volta.

Pedig a szerző művének befejezésében éppen ebből az engelsi idézetből vezeti le közvetlenül az egoizmus elvnek — szerinte — a marxizmusban betöltött pozitív szerepét. Engelsnek ezt az „átmentő” kísérletét, elnézését az egoizmus elvvel kapcsolatban Marx válaszlevelében alkalmasint éles bírálólatnak vetette alá. Marx e válaszlevele nem maradt fenn. Filológiai eszközökkel nehézség nélkül kimutatható volna, hogy bírálata éppen erre a pontra, az egoizmus-elv elfogadására vonatkozik. Itt talán elég egy paszszus Engels rákövetkező (1845. jan. 20) leveléből: „Ami Stirnert illeti, teljesen egyetértek veled. Amikor neked írtam, még túlságosan a könyv közvetlen benyomása alatt álltam, mióta azonban... jobban átgondoltam, ugyanazt tartom róla, amit te tartasz.” (A dolog valóságos állásáról lásd az ugyanebből az évből való Német ideológiát, ahonnan e kritika mottója és Heller alábbi idézete is való s amelynek minden sorából kiviláglik, hogy Marx és Engels számára az egoizmus elv akkor már valóban csupán történeti probléma volt.)

„Engels elismeri az egoizmust mint az emberi cselekvés pátoaszának szükség-szerű velejáróját” — idézzük újra Heller

álláspontját. Az emberi cselekvésnek ezt a pátoaszát kiélezett, forradalmi idősza-kokban maguk a tömegek is onnan merítik, ahonnan az értelmes önzés elvét a feje tetejére állító Rahmetov — Volgin — Csernisevskij : a kor forradalmi mozgalmából, a forradalmi gyakorlat objektív pátoaszából. A békés építőmunka időszakában pedig a tömegek számára egyáltalán nem lehetséges pátoasz, ha az osztályérdek nem egyenlő a „megszüntetve-megörzött” egyéni érdekekkel. Ha a politika viszont fővonalában helyes, akkor ez a pátoasz szükségszerűen kitermelődik az érdekek sokoldalú ki-elégítése talaján — az értelmes önzés el-vének közvetítése nélkül.

## II. *A hasznossági elmélet problematikája: fővonal és mellékvonal kérdése*

Az érdek fogalmának s e fogalom fejlődésének nem kielégítő tárgyalása bizonyos következményekkel jár az alapját alkotó irányzatok — elsősorban a hasznossági elmélet — értékelése számára. Itt elsősorban *a hasznossági elv és a lényegét alkotó „burzsoáz”, „tulajdonosi” tudat és praxis marxi felfogásának eltúlzásáról van szó*.

Röviden előlegezve a kifejtendőket : Heller túlságosan kitágítja a hasznossági elmélet kereteit. Nézzük meg ezt a problémát az utópikus kommunista és szocialista irányzatok oldaláról, melyeket a szerző egyszerűen teljesen elhanyagol, másrészt belefoglal a citoyen irányzatba.

Nemcsak azért jogosult ez a problémafelvetés, mert a forradalmi demokratizmust és az utópikus szocializmust munkásságában egyesítő Csernisevskij etikai nézeteinek elemzése alkotja a mű gerincét, hanem azért, mert az értelmes egoizmusban kiteljesedő két irányzat (hasznossági elmélet és etikai racionalizmus) tárgyalása így bizonyos fokig leszűkül.

Feltűnő és érdekes jelenség, hogy a XVIII—XIX. század politikai és etikai gondolatköreit tárgyaló *Roger Garaudy* „Les sources françaises du socialisme scientifique” c. művében (A tudományos szocializmus francia forrásai) hasonló jellegű, de jóval súlyosabb hibát követ el, amikor mély-ségesen lebecsüli a XVIII. századbeli utópikus gondolkodókat. Érdekes ez a jelenség, miután, mint ismeretes, Garaudy más pozíciót foglal el a marxizmuson belül, mint Heller. A fenti problémák elhanyagolása, illetve lebecsülése más-más okból következik a két szerzőnél s e különböző okok szoros kapcsolatban vannak filozófiai szemléletmódjukkal. Garaudynál dia-



Rahmetovnak, éppen az általa megtestesített társadalom magasabbrendűsége folytán (265. o.). Ez így igaz, de mégsem a teljes igazság. Mert Rahmetov mellett — most eltekintve személyiségének történeti korlátaitól stb. — a XVIII. s a megelőző századokban még csak „világtörténeti” igazság állott (melyet Garaudy nem győzne eléggé lebecsülni) s a történeti igazság hordozójává az a fejlődés alakította, amely a XIX. században már napirendi feladattá tehető, elvont célból konkrétá változtathatta az osztály nélküli társadalom forradalom útján történő realizálását, majd bázisának lerakását. Rahmetov—Volgin—Csernisevskij (alakjának és személyiségének most nem osztályfunkcióját, hanem tartalmát tekintve) méltatlanul elfeledett elődjai a Münzerek, Meslier-ek, Babeuf-ök. Az a Meslier pl., akiről egyik történetírója ezt mondotta: „ez a hitetlen csak egy valamiben hitt — a közelgő felszabadító forradalomban” — amit azonban magányos és elszigetelt életében nem ért meg (s a felszabadító forradalmat még 1789-ben sem érthette volna meg).

2. Egy megjegyzés a hasznossági elmélet részletesebb elemzése előtt: be kellett volna vonni a tárgyalásba annak a *Condorcet*-nek munkásságát is, aki a baconi (a termelőerők fejlesztését igenlő) irányzat egyik legragyozóbb reprezentánsa volt a XVIII. században, s aki tudatosan nyúlt vissza a baconi hagyományhoz többek közt „Nouveau Atlantide” c. írásában. Condorcet magas fokon egyesítette az etikai racionalizmus polgári demokratikus utópizmusát a hasznossági elmélet (Helvétiuséhoz hasonló) irányzatával. Ezenkívül egyike volt azoknak, akik — már Csernisevskij előtt — eljutottak az érdekfogalomnak az egész emberiségre való kiterjesztéséhez. Ezt annál is inkább megtehető, miután a XVIII. század nemcsak a burzsoá nacionalizmus, hanem a világpolgári tudat kialakulásának korszaka is volt.

A hasznossági elmélet megítélésénél az alapvető kérdés: a korabeli gazdasági-társadalmi struktúráról alkotott milyen elképzelést, *milyen közgazdasági irányzatot általánosított?* Míg egy Mandeville-nál pl. a gazdasági alaphoz való közvetlen viszonyulás fejlesztette ki a hasznossági elmélet burzsoá válfaját, addig ennek az elméletnek későbbi képviselőinél ezt a tükrözést már közgazdasági koncepciók közvetítették. Szerző szerint „A kapitalizmus... legpregnansabb formájában (ipari tőke) válik Angliában általánosan uralkodóvá. Ez teszi lehetővé a burzsoá

klasszikus politikai gazdaságtan kifejlődését, melyben a hasznossági elv gazdasági alapulvvá válik.” (44. o. és) „Ahol a köz- és az egyén viszonyát lényegében még nem az áru- és pénzviszony határozza meg, ott fel sem merül a köz- és a magángazdálkodás hasznosságon alapuló egysége, az az egység, amelyben mindig a magánhaszon az alapvető mozzanat. A magán- és a közgazdálkodásnak ezt az egységét az ökonómia tudományának területén csak később a kifejlett kapitalista termelési viszonyok alapján fejtik ki A. Smith »An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations« című művében.” (37. o.)

Magának ennek az elméletnek nyomkövetése Angliából Franciaországba, majd vissza Angliába, valamint a közgazdasági elméleteknek Marx által adott értékelése, nem is szólva a francia XVIII. század filozófiatörténetészeinek kutatásairól azonban kétségtelenné teszük, hogy a *hasznossági elmélet első, klasszikus alapvetése a fiziokratizmusban keresendő.*

A fiziokrata Gournay fogalmazta meg pl. elsőként a „laissez-faire” elvét, a korban általánosnak tekintett érdek képviselőletétől elragadtatott filozófusok pedig tőle és társaitól (Quesnay, Turgot stb.) vették át az egyes és az általános, a magán- és a közhaszon harmonikus egybeesésének illúzióját.

Heller helyesen írja, hogy a franciáknál kapcsolódott össze — Spinoza után — elsőként a hasznossági elv az etikai racionalizmussal; mert „a hasznosság követése, amennyiben nem pusztán gazdasági haszonról van szó, nem lehet spontán folyamat”. (47. o.) Miután a francia értelmes egoizmus ennyire fontos csomópontja a Csernisevskij problematikának, mélyebben kellett elemeznie gazdasági forrásait és nem Smithből — visszafelémenőleg — rekonstruálni közgazdasági talaját. Így ugyanis vagy az a látszat adódik, hogy a francia hasznossági elmélet az angol politikai gazdaságtant általánosította, vagy pedig úgy tűnik (és az elemzések is inkább erre mutatnak), hogy a francia értelmes egoizmus pusztán etikai konstrukció, azaz a korabeli polgárság politikai feladataiból fakadó meggyőződését az etika síkján reflektáló elmélet.

A fiziokratizmus elemzése nélkül a francia értelmes egoizmus és a hasznossági elv általában nem elemezhető teljes gazdagságában (bármennyire helyesen értékelik is Heller végső fokon a hasznossági elméleten belüli különböző irányzatokat) — mint ahogyan a *fiziokratizmus korabeli kritikája nélkül nem rekonstruálható az*

*értelmes egoizmus korabeli kritikája, és ezen túlmenően általános problematikája.*

A fiziokratizmus a XVIII. századbeli francia polgárságnak — az ideológiai szférán belüli — közvetlen (bár elvont, és álféudális torzítással tükörözött) tudata volt gyakorlatáról, valamint e gyakorlat perspektívájáról, a természetjogi elmélet, valamint az etikai színezetű hasznossági elmélet pedig közvetett tudata volt ugyanerről a burzsoá gyakorlatról. (E közvetett tudatban sokkal szélesebb tér nyílt az őszinte és önáltató citoyen illúziók számára.) És éppen úgy, ahogyan a korabeli polgári ideológia mellékhatásaként létrejött a fiziokratizmus bírálata, létrejött a természetjogi elmélet és a hasznossági elv kritikája is.

Heller a vitákat és a harcokat csak a hasznossági elméleten belül elemzi. (Mégis, a mellékvonal elhanyagolása módosítóan hat helyes álláspontjára is, miután nincs elég széles skálája az irányzatok valóságos extenzitásának és intenzitásának leméréséhez.) Volt azonban egy *külső kritika* is. Halljuk a XVIII. századbeli francia „tulajdonosi tudatról” beszélő Marxot: „... olyan tudat, amelyhez már rég eljutottak a fiziokraták és polemikusan a burzsoákkal szemben Linguet, Théorie des lois civiles 1767. Mercier, Mably, egyáltalában a fiziokraták elleni írások. Ezt az értelmet tüstént fel is ismerték a forradalom kezdetén, pl. Brissot, Fauchet, Marat, a cercele social és Lafayette valamennyi demokratikus ellenfele.” (MEGA, V, 180. o.)

A hasznossági elmélet a burzsoázián belüli (beleértve a kispolgári-plebejus szárnyat) állásfoglalást jelenti a kapitalista fejlődéssel kapcsolatban. Quesnay-tól kezdve, Holbachon és Helvetiuson át egészen Rousseau-ig a kialakuló polgári osztály különböző rétegei foglaltak állást: vagy a citoyen tudat közvetítésével, vagy a burzsoá lét közvetlen igenlésével, végső fokon mind a kapitalista társadalmat igenelték (vagy pedig eszmei fegyvereket kovácsoltak a feudalizmussal való döntő leszámoláshoz). Heller helyesen fejezi ki a helvetiusi álláspont lényegét, amikor minden megkapóan őszinte illúziója ellenére így definiálja: légy citoyen, hogy azután burzsoá lehess!

\* Csernisevszkij utópikus szocialista forrásának kérdéséhez csak egy megjegyzés: a szerző szerint utópikus elképzeléseinek lényegét Fourier-től vette át. Owen hatását Heller egyenesen tagadja. (57. o.) Ez nem meggyőző. A „Mit tegyünk”-ben Vera Pavlovna és Lopuhov szemében Owen a „szent öreg” a mintakép, az ő képe kerül Lopuhov szobájának falára. Ilyen „jelképes” szerepe Fourier-nak pl. a „Mit tegyünk”-ben egyáltalán nincs. [Lopuhov ugyanakkor a „tanító”-típushoz tartozik, Kirszanovhoz és Volginhoz hasonlóan.]

Hogyan ítéljük meg azonban azokat az ideológiai intermediumokat, azokat a mellékhatásokat, melyek a Csernisevszkij-féle önzetlenségi elv, a hős és az aszkézis probléma stb. egyik forrását alkotják (ezek egyedül Rousseau-ból nem vezethetők le), amelyek e burzsoá és citoyen tudattal kritikusan állottak szemben — egy Münzertől kezdve Dézamyig, nem is beszélve az egészen sajátos Linguet-féle álláspontokról? Talán többről van itt szó, mint egyszerű történeti érdekességről? Talán ezek az eszmék is részét alkotják a marxizmus szocialista forrásának, a polgári materialisták nézeteivel együtt — s ily módon szélesebb értelemben befolyásolták annak a Csernisevszkijnek életművét és személyiségét, akinek kiindulópontja szintén a marxizmus három forrása volt.\*

Heller ezzel kapcsolatban a következőket írja:

„Volt... a gondolkodóknak egy olyan típusa is — általában a kispolgári plebejus gondolkodók —, akik szintén felismerték ezeket a belső ellentmondásokat (a kapitalizmus ellentmondásairól van szó — M.M.), de akikre a kapitalizmustól való visszariadás volt a jellemző, akik azt mondták: inkább egyenlőség és szegénység, semmint a termelőerők növekedése az egyenlőtlenség növekedésével együtt. Ez a magatartás egységes vonalban húzódik a német parasztháború ideológusaitól (Münzer) az angol Moruson és a levellereken át a francia Rousseau-ig, a korai utópista kommunistákig (Morelly, Mably)... egy Holbachra vagy Mandeville-re az jellemző, hogy bár felfedi, megállapítja a kapitalizmusban létrejött atomizálódást, de ezt az állapotot közvetlenül vagy közvetve igenli. Ezzel szemben a kispolgári plebejus szárny tagadja, meg akarja szüntetni azt. Ezért különböztetjük meg a változatok roppant gazdagsága ellenére a hasznossági elmélet két fő változatát: a burzsoá és citoyen változatot.” (40. o.)

Először is: bár sok szempontból indokolt a hasznossági elmélet két változatát a termelőerők fejlődésével kapcsolatos álláspont alapján megkülönböztetni — mégsem kielégítő. A baconi és morusi irányzatok problematikája hamarabb kezdődik és szűnik meg, mint a burzsoá-ci-

toyen kérdés. (Összekapcsolódásuk a fel-tőtrekvő kapitalizmus talaján valósul meg.) De ezen túlmenően: *a baconi-morusi irány-zatok kettős egysége különböző osztályok, rétegek álláspontját tükrözi (az elnyomók és elnyomottak nézeteit egyaránt) — míg a hasznossági elmélet a polgári társadalom polgári tükrözése.*

Heller e két probléma időleges egybe-fonódásából helytelen következtetést vont le. Mert a morusi vonal — Münzer, levelle-rek, Morus, Mably stb. — korántsem tar-tozik a hasznossági elmélet citoyen vál-fajához (az általa szintén említett Rousseau viszont igen).

Ahogy a dialektikus gondolkodók — Diderot, de elsősorban Hegel — meghalad-hatták a hasznossági elméletet (mint azt a szerző is kimutatja), úgy a polgári tár-sadalom kritikusi (pl. az annyira külön-böző álláspontú Linguet, Morely vagy Babeuf) bírálhatták és függetleníthették magukat tőle. (E függetlenítés viszonyla-gosságának kérdésére nincs hely kitérni.)

És éppen a hasznossági elmélet keretén túlmutató baconi és morusi irányzatok világítják meg, hogy mást jelent az *osztály-kiváltságok* megszüntetéséért fellépni és

annak elméletét kidolgozni (burzsoá vagy citoyen módon) és ismét mást az *osztályok* megszüntetésének gondolatát anticipálni, még akkor is, ha ezek az utóbbi nézetek funkciójukat tekintve polgári forradalmat készítenek elő.

A hasznossági elmélet s az alapját alkotó polgári praxis, tudat abszolutizálása bizonyos kérdésekben érezeteti hatását a Csernisevszkij etikai nézeteinek sziszte-matikusan tárgyalásánál, különösen ott, ahol Csernisevszkij az önzés-elvet az önzetlen-ség elv bevezetésével korigálja. Cserni-sevszkij e pontokon az előtörténet foly-tatója a Marx előtti gondolkodás legmag-sabb fokán, — nem pedig e problémák első felvetője.\*

### III. A szisztematikusan tárgyalásról: különös, egyes, általános

Heller az előtörténet fő vonalainak elemzése után Csernisevszkij etikai né-zeteinek tárgyalását a korabeli orosz élet gazdasági, társadalmi, ideológiai tényezői-nek kölcsönhatásából, a forradalmi moz-galom előtt álló feladatokból, majd Cser-

\* Egy-két megjegyzés az etikai racionalizmus problémájához. Miután a szerző csak Csernisevszkijnél tárja fel az etikai racionalizmus s a forradalmi demokratizmus összefüggését, az előtörténetben azonban nem, arra a következtetésre jut, hogy a közép-korban nem jöhetett létre etikai racionalizmus. (28. o.) Pedig éppen az általa említett mű, Szmirin Thomas Münzere bizonyítja be, hogyan jöhetett létre haladó népmozgalom tala-ján, a középkor kedvezőtlen körülményei között Münzer etikai racionalizmusa. (A Heller által említett kritériumok: praktikus ateizmus és ismeretelméleti demokratizmus alap-ján). És ha a francia materialistáknál az etikai racionalizmust teológiaellenességükön túl-menően demokratizmusukból is levezetné, a népi dezilluzionáló Csernisevszkij elődjait nemcsak a világirodalomban (Figaro, Molière szobalányai stb.), hanem a demokratikus mozgalmak előkészítőiben és véghezvivőiben is ábrázolhatná. — Végül: éppen az etikai racionalizmus és a forradalmi demokratizmus belső összefüggése alapján úgy vélem, nem teljesen helyes az etikai racionalizmus azonosítása a tanító típusal — és ez az elv nem bizonyul kielégítőnek a francia materialistákra való alkalmazásában sem. „Az erkölcsi vétek megítélésével kapcsolatban — írja Heller — az etikák három fő típusra oszlanak. Az egyik típus magatartása a tanítóéhoz, a másik típusé az orvoséhoz, a har-madik a bíróéhoz hasonlítható. A tanítótípus szerint a bűnök oka a tudatlanság, tehát tanítással kiküszöbölhetők. Az orvos típus szerint az egyes emberek semmiről sem tehet-nek, a bűnök oka a rosszul szervezett társadalomban rejlik, a társadalom megváltoz-tatásával ezek maguktól meg fognak szűnni. A bírótípus szerint minden ember teljesen önmaga felel tetteiért, az erkölcs felemelésének útja nem gyógyítás, nem tanítás, hanem büntetés. Az etikai racionalisták a tanítótípushoz tartoznak.” (26. o.)

A francia filozófusok azonban nemcsak felvilágosító-tanítók, hanem egyben a polgári demokratikus forradalom előkészítői, tehát a gyakorlati „orvos”-nem-zedék előfutárai is voltak (az orvos kifejezés különben nem a legszerencsésebb), akik állandóan küszködtek a Plehanov által elsőként elemzett dilemmával (teljes determinizmus, illetve megismerésen alapuló autonómia — vö. Heller, 30. o.). De éppen e két ellentétes oldal fenntartása és egyidejű igénylése, hogy ti. a felvilágo-sítás megszünteti az ésszerűtlen társadalmi viszonyokat, illetve, hogy csak az ésszerűtlen társadalmi viszonyok megváltoztatása alakíthatja ki az új, felvilá-gosult embert — hozta létre a személyükben és írásaik szellemében oly ellentétes egységben megnyilvánuló tanító és „orvos”-típus szintézisét.

nisevszkij egyéni fejlődéséből bontakoztatja ki. Megvizsgálja, milyen volt az orosz forradalmi demokrata viszonya világnézetének három forrásához — utópikus szocializmus, angol klasszikus politikai gazdaságtan, német klasszikus filozófia. Különösen szépek és értékesek azok a fejtegetései, amelyekben e két utóbbi gondolati anyag Csernisevszkij által adott feldolgozását ábrázolja. (A politikai gazdaságtan embertelenségének leleplezése Millnél, valamint a felvilágosító utópizmus és a következetes dialektikus módszer egymást kizáró jellege.)

Ahhoz a magasabb filozófiai síkhoz való felemelkedéshez, amely az etikai kategóriák, problémák összefüggését szisztematikusan ábrázolja, még egy történeti lépés van hátra: annak vizsgálata, hogyan alakult ki az értelmes önzés elve magánál Csernisevszkijnél. Az önzésben kezdetben csak burzsoáz önzést látó forradalmi demokrata a hatvanas évek elején a forradalmi helyzet éleződésekor, a liberalizmus és demokratizmus elválásakor dolgozta fel az egoizmus citoyen elméletében — a forradalmi demokratizmust az utópikus szocializmussal egyesítve — a kor haladó mozgalma által felvetett problémákat.

Ahogy az anyag történeti elemzése Hellernél mindig együttjár az elméleti problémák csomópontjának vizsgálatával, úgy a rendszeres kifejtés magasabb fokon megőrzi, megtartja az esetlegességektől megtisztított történetit. De a témaválasztás és a feldolgozás nemcsak arról tanúskodik, hogy a szerző meg tudja állítani a történeti *egyestől* az elméleti *általános*hoz való felmelkedést, hanem egyben azt is, hogy kimondatlan kiindulópontja abban a *különös* történeti helyzetben gyökerezik, melynek gyakorlati problémái számára az etika oldaláról újult elméleti segítséget. E „segítségnek” csak egyik része a mű már elemzett politikai tendenciája. Ennél is többet jelent az a tudományos törekvés, amely az etika kategóriáinak, problémáinak marxista kidolgozására irányul s amelyhez számos fontos lépést tett. Az etikai problémák marxista körvonalazását és értékelését bensőleg összeköti annak kimutatásával, hogyan korrigálja Csernisevszkij — művészi ábrázolásaiban — elvont racionalista és antropológiai elveit. E módszernek tudományos értéke mellett nagy nevelő hatása is van: még a nem-marxista meggyőződésű olvasó számára is kétségtelenné válik, mennyire meghaladja a marxizmus a polgári gondolkodás legmagasabb csúcsait.

Az etika számos alapkérdéseinek kör-

vonalmazása mellett a mű legértékesebb részei éppen azok a pontok, ahol a szerző kifejti, megindokolja és logikusan végiggondolja ezeket a csernisevszkiji korrekciókat.

A problémákat rendszeresen tárgyaló második rész csúcspontja az *érdekek hierarchiájának* elmélete: itt fonódik egybe az etikai racionalizmus és a hasznossági elmélet citoyen változata az értelmes önzés elméletévé. A szisztematikusan rész e szinte művészi kompozíciójának középpontjába torkollnak az eddig külön tárgyalt irányzatok, a Csernisevszkij-féle racionalizmus és egoizmus-elv, és ezután a két irányzat egysége által létesített magasabb fokon, az érdekhierarchia elméletéből bontakozik ki a forradalmi demokrata etikai nézeteinek végpontja: az egyéni és közérdek plebejus összeegyeztetésére irányuló törekvései, a hős és átlagember problémája, végül pedig az erőszakelmélet.

E ponton, az érdekhierarchia kérdésében éleződnek ki a leginkább az elvont racionalizmus s az antropológiai elven alapuló hasznossági elmélet belső ellentmondásai. Hiszen, hogy csak egyik vonatkozására térjünk ki, az antropológiai elv a szükségletek mindenoldalú kielégítésének elvén alapul, az érdekhierarchia viszont az érdekeknek arra a kollíziójára épül, amely megköveteli — citoyen értelmezése szellemében — az alacsonyabbrendűeknél való lemondást a magasabbrendűek érdekében. „Az, hogy az egyes embernél hogyan alakul ki az érdekek hierarchiája, Csernisevszkij szerint az ember *jellemétől* függ, az ember jelleme pedig az egyes ember életének *perspektívájától*... — írja Heller — s a szenvedélyek és kötelességek kollíziójával kapcsolatban így folytatja: (Csernisevszkij) „...nem tagadta a pusztán külsőleges kötelesség létezését, de azt embertelennek, szörnyűnek tartotta, mely ellen az egyénnek fel kell emelnie tiltakozó szavát. A kötelesség, mint a »nap követelése«, nem áll szemben szükségszerűen a szenvedéllyel, mivel az ember legmagasabbrendű érdekének kifejeződése éppen maga ez a legszenvedélyesebb ügy. Az érdekek hierarchiájának elmélete tehát egységbe foglalja össze a kötelesség és kötelesség, továbbá a szenvedély és kötelesség hierarchiájának problémáját. Ha az érdekek hierarchiájának kollíziójában a magasabbat választom, akkor a kötelességteljesítésben érzelmem, szenvedélyem, egész emberi lényem van érdekelve. Ha az alacsonyabbat választom, akkor nem igazi érdekemet választom, alacsonyabbrendű kötelesség mellett döntöttem, de az érzelmeim el-

szegényedését, elszürkülését... boldogtalanságot fogja okozni." (232. o.)

A Csernisevszkij által — művészileg — társadalminak ábrázolt ember számára felmerül az egyéni és közérdek összeegyeztetésének problémája. Csernisevszkij e téren három fokozatot különböztet meg. Az első az egyéni és közérdek közti spontán egység (melyet a burzsoá egoizmus-elv abszolutizált, amely azonban Csernisevszkij szerint az osztálytársadalmakban csak kivétel lehet). A második a közérdekkel való azonosulás, az egyéni érdekek differencia specifikáinak fenntartása mellett. Végül a harmadik a közérdekkel való azonosulás, az egyéni érdekekről való lemondás árán. Heller rámutat, itt van a forrása a csernisevszkiji átlagembernek, illetve hősnek (az előbbi a második, az utóbbi a harmadik fokozatot testesíti meg); valamint itt van elméleti magva annak a forradalmat igenlő erőszakelméletnek, mely megköveteli, hogy a forradalmár lemondjon a legmagasabb érdekről, az erkölessiről, s az embert feláldozza az emberért. (Az elnyomók kis csoportját az elnyomottak nagy tömegeiért.)

De Csernisevszkij — ahogyan Heller helyesen elemzi — nem fetisizálta az erőszakot, nem csinált mítoszt belőle, egyfajta szükséges rossznak tartotta. És meg volt győződve arról, hogy a célt csak neki megfelelő, adekvát eszközökkel lehet megvalósítani.

Az előtörténet és az orosz forradalmi demokrata etikai nézetei analízisének legmagasabb elméleti általánosítása a szerzőnek az etika alapkérdéseivel kapcsolatos álláspontja. Itt történt kísérlet — tudtommal elsőként a marxista etika történetében — az etika tárgyának és tartalmának meghatározására, az etika később kialakítandó rendszeréhez szükséges alapvető kérdések tisztázására. És e kísérletek, bármennyire még csak az első lépéseket jelentik e téren, kétségen felül sikerültek.

Véleményem szerint Heller Ágnes könyve — a vele kapcsolatos kritikai észrevételek ellenére — elméleti értéke alapján nemcsak úttörő jellegű, hanem a modern marxista etikai irodalom kiemelkedő alkotása.

*Makai Mária*

## TARTALOMJEGYZÉK

<i>Fogarasi Béla</i> , A szerkesztőség előszava.....	1
--	---

### TANULMÁNYOK

<i>Fogarasi Béla</i> , Az ellentmondás felfogása Hegel Logikájában.....	5
<i>Erdei László</i> , Az érzékelés „megsemmisítése” Hegel Logikájában.....	19
<i>Lukács György</i> , Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez.....	36
<i>Katona Katalin</i> , Szabó Dezső világnézete.....	85
<i>Almási Miklós</i> , Lessing drámai epilógusa : a Bölcs Náthán.....	111
<i>Kardos Lajos</i> , Az alaklélektan bírálata.....	124

### VITA

<i>Takács László</i> , Engels és a biológia néhány filozófiai kérdése.....	141
--	-----

### KÖNYVBÍRÁLAT

Lukács György, Német realisták ( <i>Mészáros Vilma</i> ).....	151
Mentovich Ferenc és Sámi László válogatott írásai ( <i>Rezső Margit</i> ).....	159
Horkheimer—Adorno, A felvilágosodás dialektikája ( <i>Almási Miklós</i> ).....	163
Kritikai megjegyzések egy marxista munkához ( <i>Makai Mária</i> ).....	169



## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Бела Фогараш</i> : Введение редакции .....	1
---	---

### СТАТЬИ

<i>Бела Фогараш</i> : Понимание противоречия в Логике Гегеля .....	5
<i>Ласло Эрдеи</i> : Уничтожение ощущения в Логике Гегеля .....	19
<i>Дьердь Лукач</i> : Данные о философском развитии молодого Маркса .....	36
<i>Каталин Катона</i> : Мировоззрение Деже Сабо .....	85
<i>Миклош Алмаши</i> : Драматический эпилог Лессинга: Мудрый Натхан .....	111
<i>Лайош Кардош</i> : Критика гештальт-психологии .....	124

### ДИСКУССИИ

<i>Ласло Такач</i> : Энгельс и некоторые философские вопросы биологии .....	141
---	-----

### РЕЦЕНЗИИ

<i>Дьердь Лукач</i> : Немецкие реалисты ( <i>Вилма Месарош</i> ) .....	151
Избранные сочинения Ференц Ментовича и Ласло Шами ( <i>Маргит Режсе</i> ) .....	159
Диалектика просвещения ( <i>Миклош Алмаши</i> ) .....	163
Критические примечания к одному марксистскому труду ( <i>Мария Макаи</i> ) .....	169

## CONTENU

<i>Béla Fogarasi</i> : Préface de la rédaction .....	1
--	---

### ETUDES

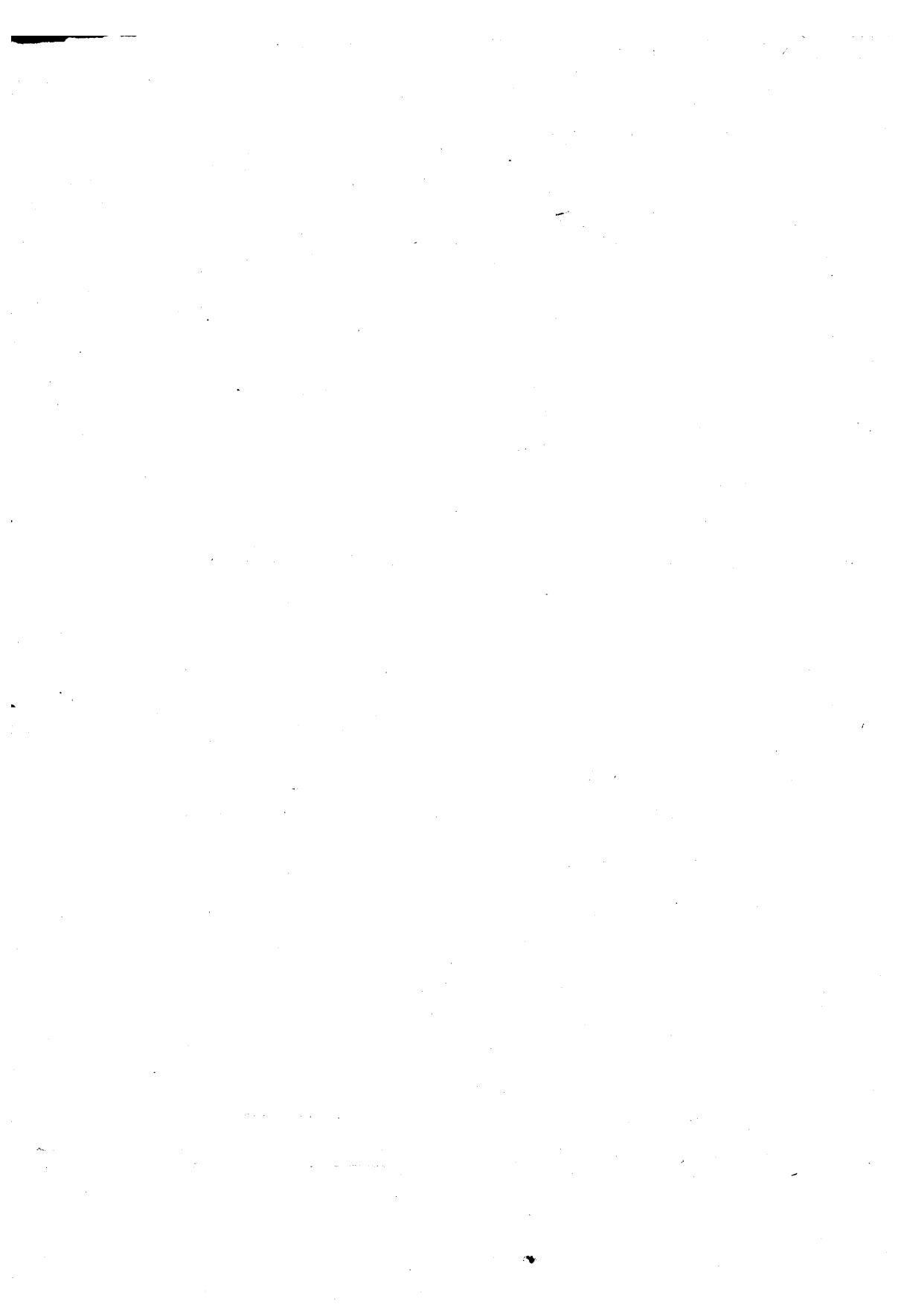
<i>Béla Fogarasi</i> : La conception de la contradiction dans la Logique de Hegel ...	5
<i>László Erdei</i> : La anéantissement de la perception dans la Logique de Hegel ...	19
<i>György Lukács</i> : Contributions au développement philosophique du jeune Marx	36
<i>Katalin Katona</i> : Conception du monde de Dezső Szabó .....	85
<i>Miklós Almási</i> : Epilogue dramatique de Lessing: Nathan le sage .....	111
<i>Lajos Kardos</i> : Critique de la psychologie de la «Gestalt» .....	124

### DISCUSSION

<i>László Takács</i> : Engels et certaines questions philosophiques de la biologie .....	141
--	-----

### CRITIQUES

György Lukács: Réalistes allemands ( <i>Vilma Mészáros</i> ) .....	151
Oeuvres choisies de Ferenc Mentovich et László Sári ( <i>Margit Rezső</i> ) .....	159
Horkheimer—Adorno: La dialectique du siècle de la lumière ( <i>Miklós Almási</i> )	163
Remarques critiques sur une étude marxiste ( <i>Mária Makai</i> ) .....	169



## CONTENTS

<i>Béla Fogarasi</i> : Editorial Preface .....	I
--	---

### ESSAYS

<i>Béla Fogarasi</i> : The Perception of the Contradiction in Hegel's Logic .....	5
<i>László Erdei</i> : The Annihilation of the Sensation in Hegel's Logic .....	19
<i>György Lukács</i> : Contributions to the Philosophical Development of the Young Marx .....	36
<i>Katalin Katona</i> : The World-outlook of Dezső Szabó .....	85
<i>Miklós Almási</i> : The Dramatic Epilogue of Lessing: .....	111
Nathan the Wise .....	
<i>Lajos Kardos</i> : Critique of the Gestaltpsychology .....	124

### DISCUSSION

<i>László Takács</i> : Engels and some Philosophical Questions of Biology .....	141
---	-----

### BOOK REVIEW

György Lukács: German Realist ( <i>Vilma Mészáros</i> ) .....	151
Selected Scriptures of Ferenc Mentovich and László Sági ( <i>Margit Rezső</i> ) .....	159
Horkheimer—Adorno: The Dialectic of the Enlightenment ( <i>Miklós Almási</i> ) ..	163
Critical Remarks to a Marxist Work ( <i>Mária Makai</i> ) .....	169

## I N H A L T

<i>Béla Fogarasi</i> : Redaktionelle Einleitung .....	I
---	---

### AUFSÄTZE

<i>Béla Fogarasi</i> : Die Auffassung des Widerspruches in der Logik Hegels .....	5
<i>László Erdei</i> : Die Vernichtung der Empfindung in der Logik Hegels .....	19
<i>György Lukács</i> : Beiträge zu der philosophischen Entwicklung des jungen Marx	36
<i>Katalin Katona</i> : Die Weltanschauung von Dezső Szabó .....	85
<i>Miklós Almási</i> : Lessings dramatischer Epilog: Nathan der Weise .....	111
<i>Lajos Kardos</i> : Kritik der Gestaltpsychologie .....	124

### DISKUSSION

<i>László Takács</i> : Engels und einige philosophischen Fragen der Biologie .....	141
--	-----

### BUCHBESPRECHUNG

György Lukács: Deutsche Realisten ( <i>Vilma Mészáros</i> ) .....	151
Ausgewählte Schriften von Ferenc Mentovich und László Sági ( <i>Margit Rezső</i> ) ...	159
Horkheimer—Adorno: Die Dialektik der Aufklärung ( <i>Miklós Almási</i> ) .....	163
Kritische Bemerkungen zu einem marxistischen Werk ( <i>Mária Makai</i> ) .....	169

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki felelős: Szöllősy Károly

A kézirat érkezett 1957. III. 1. — Terjedelem: 16 (A/5) ív

---

41776 Akadémiai Nyomda, Budapest, V., Gerlőczy utca 2. — Felelős vezető: Puskás Ferenc

Az Akadémiai Kiadó gondozásában megjelenő Filozófiai Írók Tára új folyamának  
eddig megjelent kötetei

*Csernisevskij*: Esztétikai tanulmányok

*Csernisevskij*: Vázlatok az orosz kritika gogoli korszakából

*Diderot*: Válogatott filozófiai művei

*Feuerbach*: Válogatott filozófiai művei

*Hegel*: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai

*Hegel*: Esztétikai előadások. I., II. és III. köt.

*Hegel*: A logika tudománya. I. köt.

*Holbach*: A természet rendszere

*Spinoza*: Etika

*Spinoza*: Teológiai-politikai tanulmány

*Spinoza*: Ifjúkori művek

*Spinoza*: Politikai tanulmány és Levelezés

Sajtó alatt

*Hegel*: A logika tudománya. II. köt.

Ára : 20,— Ft

Folyóirat kiadványaink előfizethetők és számonként is vásárolhatók a következő helyeken :

Akadémiai Könyvesbolt, Budapest V., Váci utca 22.

Akadémiai Kiadó Terjesztési osztálya, Budapest V., Alkotmány utca 21.

Külföldön terjeszti a KULTÚRA Könyv- és Hírlap Külkereskedelmi Vállalat, Budapest VI., Népköztársaság-útja 21. Telefon : 429—760.