

a 1242

6

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZENEGYEDIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1967



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST



A tartalomból:

ÚJFALUSSY JÓZSEF

A zeneművészet esztétikai alapkérdései

TORDAI ZÁDOR

Az elidegenedésre vonatkozó marxi nézetek aktualitása

HELLER ÁGNES

C. Wright Mills arcképének vázlata

ERŐSS LÁSZLÓ

A Fromm-jelenség

FARKAS ENDRE

A szociális szabadság formai és tartalmi oldaláról

JERROLD KATZ és JERRY FODOR

Mi a baj a nyelvfilozófiával?

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, GEDŐ ANDRÁS, KISS ARTÚR,
LUKÁCS JÓZSEF, MÁTRAI LÁSZLÓ, SÁNDOR PÁL, SOMOGYI ZOLTÁN,
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, SZIGETI JÓZSEF, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Technikai szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Újfalussy József: A zeneművészet esztétikai alapkérdései</i>	565
<i>Tordai Zádor: Az elidegenedésre vonatkozó marxizmus nézetek aktualitása</i>	592
<i>Heller Ágnes: C. Wright Mills arcképének vázlata</i>	606
<i>Erőss László: A Fromm-jelenség</i>	640
<i>Farkas Endre: A szociális szabadság formái és tartalmi oldaláról</i>	651
<i>Jerrold Katz és Jerry Fodor: Mi a baj a nyelvfilozófiával?</i>	665

VITA

<i>Fodor Judit: Néhány szó Platónról és a platonizmusról</i>	699
--	-----

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Kulesár Kálmán: A szociológiai gondolkodás fejlődése (<i>Hunyadi György</i>)	702
Ralph Fox: A regény és a nép (<i>Sarbu Aladár</i>)	705
A kvantummechanika klasszikusai (<i>Müller Antal</i>)	708
Logika vagy logikák? (<i>Szigetvári Sándor</i>)	710

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123-022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.
Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

A zeneművészet esztétikai alapkérdései

UJFALUSSY JÓZSEF

Meghatározatlan tárgyszerűség — meghatározott viszonyítások a zenében

*A zene empirikus-tárgyszerű, fogalmi-beszédszerű és immanens-technikai
értelmezése*

Mindannyian naponta lehetünk tanúi, hogy a közönség és a gyakorló zenészek egyaránt milyen tanácstalanok, ha a jól ismert és szívesen hallott zene esztétikai magyarázatára, értelmezésére kerül sor. A közönséghez és a szakmai közvéleményhez nyugodtan hozzászámíthatjuk még az esztétikusok zömét is, akik többnyire biztos ítélettel, kész magyarázattal tájékozódnak az irodalom (főként a drámai és epikus műfajok!) esztétikájában. De maguk is elbizonytalanodnak, ha a zenével kell szembenéznüik.

Tanácstalanságuk nagy történelmi tradíciókra pillanthat vissza. Oka az, hogy a valóság zenei megjelenítésében, a valóság zenei „képén” a bennünket környező valóságot a maga immanens tárgyszerűségében sem közvetlen empiria, sem pedig fogalmi közvetítés útján nem ismerhetjük fel, mert tárgyi konkrétságban nem jelenik meg. Ez egyúttal megmagyarázza a zeneesztétika történetének egy sereg jelenségét, egy sereg olyan mellékutat vagy oldalági megközelítést, amelyek a filozófiatörténet különböző korszakaiban értelmezni próbálták a zenei jelenségeket. A zeneesztétika történetén nagyjából ez a kettős szemléletmód — az empirikus, illetve a fogalmi tárgyszerűségé — vonul végig. Különböző filozófiai irányzatok e két irányból tettek újra meg újra kísérletet a zene magyarázatára.

A tárgyi magyarázat, különösen a beszédszerű és irodalmi oldalról közeledő értelmezése, bizonyos történelmi korszakokban (gondoljunk például a francia materialisták zenemagyarázatára) ki is elégítette a társadalmi igényt és a filozófiai fejlődés megfelelő fokát. A nagy „baj” akkor történt, amikor (nagyjából ugyanebben a korban) a zene — mint Herder mondja — mindinkább elszakadt testvéreitől, a szavaktól és a gesztusoktól, és mint önálló hangszere zene kezdett jelentkezni a társadalmi gyakorlatban. Ez volt az a fordulópont a zeneesztétika történetében, ahol mind a közvetlen empirikus tárgyi magyarázatok, mind pedig a fogalmi, nyelvi, irodalmi magyarázatok elvesztették a talajt a lábuk alól. A kettő között valahogy elsikkadt maga a zene, elszakadt egymástól egyfelől az énekelt zene szövegében felfedezni vélt tárgyi valóság mint tartalom és mint objektív mozzanat, másfelől a zenélő embernek az a hozzáadása, amely ezzel a vélt tartalommal, tárgyi objektív mozzanattal szemben mint szubjektum, mint forma szerepelt. Tehát — röviden szólva — szétvált egymástól a zene szövege és dallama. Az egyikből nem nyílt út a másik magyarázatához. A zenemagyarázat közvetítetlen, nem dialektikus kettőssége, mondhatni tudathasadása egyúttal a filozófiatörténet

akkori két fő irányának elkülönülését is tükrözte; a mechanikus materializmus és a szubjektív idealizmusét.

Két veszekedő között a harmadik örül; ez a harmadik ebben az esetben a zene pozitivista, immanens-technikai magyarázata volt, amely — Hanslick-től kezdve nyilvánvalóan, de különböző megnyilatkozásokban már előtte is — egyszerűen kijelentette, hogy a zenében ne is keressünk semmi olyan fogódzót, semmi olyan jelet, amely akár az objektív, akár a szubjektív valóságnak a tükrözését, megjelenítését sejtetné. Ez a harmadik magyarázati mód éppen a hangszeres zene műfajaira, az un. „abszolút zenei” műfajokra (szonáta, szimfónia, kamarazenei műfajok) hivatkozva bizonyította, hogy a zenében semmi fogalmilag megjelölhető tárgyi mozzanat sem utal a valósággal való kapcsolatra.

Hanslick annak idején úgy fogalmazta meg a tételt — s erre még majd vissza kell térnünk a továbbiakban —, hogy pl. ha egy szobor, mondjuk, gladiátort ábrázol, akkor tudom, hogy a szobor tartalma(!) a gladiátor. Ha egy képen egy virágárus lánykát látok, akkor a képről tudom, hogy a kép tartalma a virágárus lányka. Vagy ahogy egy irodalmi művet olvasok, amely Roland egyik tettét mutatja be, akkor tudom, hogy ez a mű tartalma. Miután pedig a zenében, az „abszolút”, tehát az akkoriban igényes zenének számító műfajokban ilyen tárgyi mozzanatot hiába keresek, ebből következik, hogy a zenében ilyen nincs is — vonja le végső következtetését Hanslick a mechanikus materialista megközelítés bírálatából.

Tegyük fel — folytatja Hanslick — hogy a zene érzelmeket tükröz. Viszont — mondja —, ha végignézzük a zeneműveket, Beethoven zeneműveit, ott hangokat látunk, hangcsoportosulásokat, különböző kombinációkat, de nem látunk bennük sem örömet, sem bánatot. Különben is, a zeneszerző komponálás közben a legkülönbözőbb érzelmeket éli át, és a zenemű mégis valami egészen más hatást tesz a közönségre. Még azok is, akik a zeneműben érzelmeket vélnek felfedezni, kénytelenek elismerni, hogy ezek az érzelmek nem vágnak egybe a zeneszerző pillanatnyilag átélt érzelmeivel. Ezzel Hanslick cáfolva látja az érzelemesztétika, a szubjektív magyarázat érveit is, és kimondja híres — és azóta is újabb és újabb fogalmazásokban kísértő — tézisé: a zene nem adhat egyebet, mint pusztá önmagát, az ő értelmezése szerint pusztá hangkombinációk sorát. Ezzel azt a már Kant esztétikájában alternatív, dilemmaként felvetett kettősséget, hogy a zene mint a hangok játéka, „schönes Spiel”-e, tehát esztétikai értékű játék, vagy pedig egyszerűen csak „angenehmes Spiel”, azaz szórakoztató játék (amit Kant még nem dönt el egyértelműen, mert mind a kettő mellett vannak érvei), Hanslické és a vele egy véleményen lévők egyértelműen eldöntik. A zenében sem az objektív, sem a szubjektív valóságot nem lelik. Éppen ez a vagy-vagy, ez a sem egyik, sem másik zárja közre és rekeszti ki magát a zenét, ez nem engedi meglátni a zenében a kettő közvetítettségét, dialektikus egységét. Pedig a zene esztétikai magyarázata éppen az objektum és a szubjektum sajátos módú közvetíttségében rejlik; a tükrözésnek abban a különös módjában, amely nem ugyan a tárgyi oldaláról, de mégis a valóságot ragadja meg. Következő feladatunk annak kifejtése, hogy hogyan.

A kérdés történeti oldalához legfeljebb még annyit fűzhetnénk hozzá, hogy éppen a zenének ilyen közrezártsága, mind a két oldal felől feloldatlanul maradt „fehér folt” jellege teszi lehetővé egy ősrégi, agnosztikus tradíciónak meg-megújuló betörését a zene esztétikai magyarázatába. Az objektív

idealizmus ugyanis így következett: amennyiben a zenében nem találom meg sem a bennünket környező objektív tárgyi valóságot, ahogyan a mechanikus materializmus, sem pedig a szubjektumot, ahogyan az érzelemesztétika érti, akkor nyilvánvaló, hogy a zene nem is hivatott arra, hogy a bennünket környező objektív vagy szubjektív valóságot, a külső vagy a belső valóságot valamiképpen tükrözze sajátos hangkombinációiban. Bennük valami olyan világ nyilatkozik meg, amely nem azonos az érzékelhető, empirikus valósággal, hanem a valóság érzék feletti, transzcendens lényege. Ugye — mondják az objektív idealisták —, a zenei hangok fizikai törvényeknek engedelmeskednek, mérhetők, matematikai összefüggéseket mutatnak. Matematikai összefüggéseik éppen olyan törvényszerűségek, mint az egész világegyeteméi. Következtetésük egyenes úton torkollik bele Püthagorasz, Platón, a sztoikusok, a középkori misztikusok zeneesztétikájába.

Püthagorasz egykori számmisztikájának felélesztése egyáltalán nem múltbeli jelenség, hanem a mi századunkban is, éppen a modern zenével való vitában, újból és újból megjelenik mint az immanens technikai szemlélet szövetsége. Egy könyvre szeretnék itt hirtelenében utalni, Ansermet *Les fondements de la musique dans la conscience humaine* c. művére, amely a zene anyagának matematicitásából kiindulva újból felélesztí a klasszikus polgári objektív idealista zenemagyarázat tradícióit.

Egyidejűség és folyamatosság

Az általunk kielégítőnek el nem fogadott nézetek történelmi sorozatával vitatkozni akkor van jogunk, ha olyat állíthatunk a helyébe, amely megfelelőbb magyarázatot ad. Itt — úgy gondolom — először is magának a valóságnak a fogalmával kell újból szembenéznünk, hogy világossá váljék számunkra, milyen értelemben és milyen módon van jogunk egyáltalában a nem szöveges zenétől a valóság tükrözését számon kérnünk.

Mindnyájan láttunk már Van Gogh-interieuröket: szobasarkok egy vasággal, egy éjjeliszekrénnel, egy székkal, esetleg egy magános gyékényfonatú szék, rajta egy gyertya. Egyetlenegy ember sincs a szobában, semmi más, csak tárgyak. Amennyiben a valóság nem egyéb, mint a tárgyak halmaza, tehát a puszta tárgyi valóság, úgy, ahogy az a maga véletlenszerűségében egymás mellé került, akkor a festőnek más célja nem lehetett, minthogy bemutasson nekünk egy füstölő gyertyát, amint egy gyékényfonatú széken áll. Aki azonban ilyen képeit valaha is látta, azt hiszem, egy pillanatra sem vette és nem vehette komolyan, hogy a festőnek egyéb célja ne lett volna. Első pillantásra feltűnik a szoba üressége: a szobából hiányzik valaki, hiányzik és mégis ott van: az, akié a szoba, akihez a szoba tartozik. És az, hogy abban a szobában az egyes tárgyak úgy kerültek egymás mellé, ahogyan a képen látjuk őket, nem véletlen, hanem attól van, hogy ez a szoba valakié, hogy emberi viszonylatok sugarai mentén rendeződött olyanná, mint amilyen. Az a bizonyos szomorú, füstölő gyertya a maga gyékényszékével nem önmagát mutatja, nem önmagát reprezentálja — csak eszköze az emberi viszonylatok művészi bemutatásának. „C'est moi” — ez vagyok én, ez a művész az én koromban, ez az én sorsom, ez az én szobám, ezek az életkörülményeim, így élek — körülbelül ezt jelenti a kép számunkra. A tárgyi valóság tehát meggazdagodott, már összefüggések, viszonylatok valóságává vált, olyan tárgyi viszonyokká, amilyenekké az ember

jelenléte, az ember által elsajátított és megváltoztatott, átszervezett valóság alkotta őket. Ha a tárgyiságot is az összefüggő valóság tárgyak által reprezentált képének tekintjük, már egy lépéssel közelebb jutottunk annak megértéséhez, hogy tárgyi vagy nem tárgyi valóság, a valóságnak pusztá tárgyi vagy összefüggéseiben — sőt emberre vonatkoztatott összefüggéseiben — bemutatott tárgyi képe között mi a különbség.

Felhozhatnám a művészetek történetének számos olyan példáját, amelyek tájképrészletekre utalnak. A tájképnek az emberekkel való kapcsolata az ábrázolásban rendkívül jellemző lehet arra, hogy hogyan, milyen értelemben vette birtokába az ember az őt környező tájat, milyen kapcsolatban érzi magát és objektíve milyen kapcsolatban van vele az adott időszakban.

A tárgyi valóságnak az elsajátító emberi társadalom viszonylatai szerint rendeződő kapcsolatai egyszerre egyidejűek, szimultánok, és folyamatosak, szukcesszívok. Művészeti áganként mások és mások a lehetőségei a technikai megoldásnak. Az egyes művészeti ágak ezeket a kapcsolatokat (amelyeket vagy maguk a tárgyak reprezentálnak, vagy a tárgyak fogalmi, hangzó jelei, a szavak) vagy a tárgyaknak *egymás után* felsorolt tárgyi képén mutatják be, vagy pedig a tárgyak *egyidejű* viszonylatait tükrözik. Ez a két megközelítésmód lehetséges de — ez a kettő tulajdonképpen nem kettő. Annyira nem kettő, hogy a térbeli egymásmellettség bármely pillanatban időbeli összefüggéssé változtatható. Nem kell egyéb, csak az, hogy három lépést tegyünk egy tárgy felé, és elteljen az a három másodperc, amely alatt innen oda lehet menni. Az, ami a képzőművészeti alkotáson egymásmellettségben, egyidejűségben jelentkezik, semmi más, mint az összefüggések totalitásának a szimultán aspektusa, beleértve a totalitásba az összefüggések szukcesszív aspektusát is. Ami pedig az úgynevezett időbeli művészetekben egymás után jelentkezik, az semmi egyéb, mint a bonyolult és minden oldalú összefüggéseknek szukcesszív módon felbontott aspektusa. A kettő ugyanannak az egy és oszthatatlan, komplex valóságnak különböző oldala és különböző módszerű megközelítése.

A továbbiakban az önmagában is totális és oszthatatlan ember oldaláról igyekszünk témánkhoz közelíteni. Az ember elsődleges célja ebben a világban nem az, hogy művészi alkotásokat produkáljon, hanem az, hogy megéljen, hogy valamiképpen fenntartsa a létét. Ezt nem teheti meg másképp, csak úgy, hogy azzal a világgal, amely őt környezi, szüntelenül — akarva-akaratlan — érintkezésbe kerül. Az hat rá, ő erre valamiképpen reflektál, sőt kénytelen pillanatról pillanatra aktívan beavatkozni ebbe a világba, mert különben hamarosan elpusztulna. A munka szerepének sokszorosan kifejtett témájához vezet itt gondolatmenetünk, de hogyha a zenét akarjuk megközelíteni a maga esztétikai jelentésében, akkor is ugyanide kell visszajutnunk: a munkálkodó, a dolgozó emberhez, aki nem megismerni akarja valóságát, hanem úrrá akar lenni rajta egzisztenciális érdekekből. Még hozzá, miután emberről van szó, csoportosan, közösséggé, társadalommá szerveződve akar úrrá lenni az ellene törő természeti hatalmakon. Azáltal, hogy szüntelenül ellene szegül az őt környező természetnek azért, hogy megtalálja azokat a módokat, ahogyan a maga létét tevékenyen biztosíthatja, minden szellemi és minden fizikai erejét latba kell vetnie. Miközben munkálkodik, izmaiban, minden mozdulatában megőrzi azoknak a tevékenységeknek az emlékét, amelyeket a napi létfenntartása közben végez. Tehát már úgy, ahogy van, mindenestül, minden tudásával, minden gyakorlatával, minden emlékével

önmagában tükrözi a maga valóságát. Az izmaiban, az idegeiben, az egész testében, főként pedig alakuló tudatában készségek rendszereként birtokolt valóság az emberi totalitásában sem tagolt, nem pusztán látott, nem pusztán hallott vagy mozdulati valóság, hanem tagolatlan egész.

Ez az a fok, az egész ember által birtokolt és minden módon megnyilatkozó, minden módon megőrzött és elsajátított valóság, ahonnan a továbbiakban minden tudatforma kiágazik.

A homogén rendszer kialakulása és jelentősége

Nem szeretnék sokszor elmondott gondolatmeneteket végigkövetni. Egyetértünk abban, hogy itt nem a romantikus ősemlékfigurára gondolunk, aki magánosan száll szembe „az elemek viharával”, hanem a társadalom má szerveződő emberről beszélünk. Hiszen a munkatevékenység kifejlődése, kialakulása is a társadalommá szervezett és szerveződött ember sajátos lehetősége és tulajdonsága. Mindenesetre az ember egész habitusában, minden megnyilatkozásában így megőrzött valóság kész arra, hogy bármikor felidéződjék. Eljön egy pillanat, amikor már nem azért ismétlem meg a munkamozdulatot, nem azért „utánzom” a valóságnak ilyen vagy olyan mozzanatát, mert közvetlenül szemben állok vele, hanem mások emlékeztetésére, azért, hogy számot adjak, elmondjam, mit tettem. Eközben megismétlem, összes hangjaival, mozdulataival, minden attribútumával együtt, azt a tevékenységet, amelyet valóban végeztem akkor, amikor erre létérdekből kényszerültem. Az absztrakciónak és az általánosításnak egy lényeges mozzanata, amikor már fel lehet idézni a különböző munkamozzanatokat anélkül, hogy azok objektíve és valóságosan abban a pillanatban elvégzendők volnának. Ebből egész szer-tartásrend alakul ki, a mágikus fok művészete, ahol a művészetek még nem válnak el egymástól, de az első lépést már megteszik a szétváláshoz.

A művészetek kialakulásának, differenciálódásának folyamatát itt nem lehet feladatunk hosszasan végigkísérni. Erre az utalásra is csak azért van szükségünk, hogy a zenéig valamiképpen eljussunk. Azt hiszem, némi ugrásokkal könnyen végig lehet követni azt a történeti sorrendet, ahogyan az így megismételt tevékenység különböző formákban egyszer csak eltávolodik az embertől, objektiválódik, rögzítődik, már az emberen kívül. Egy mozdulat, esetleg utánzó mozdulat, amelynek rajza valahol lerögződik, már a vizuális képzőművészeti objektiválásnak és reobjektiválásnak csírája. A hangadás, amely talán most már önmagában is alkalmas arra, hogy valamilyen jelen nem levőnek a képzetét felkeltse, és azt jelen lévővé változtassa, szintén alkalmas arra, hogy most már önmagában jelrendszerré alakuljon. Azáltal azonban, hogy a szomatikus, a testi egységből a különböző aspektusok lassanként kiválnak, hogy eltávolodnak a reprodukálás testiségétől, egyúttal absztrahálódnak is.

A komplexitásnak, a totalitásnak és az ebből eredő konkrétságnak azt az elsődleges fokát, amelyet az összművészet szintjén az egész ember által reprodukált valóság jelent, elvesztik. De egyben arra kényszerülnek, hogy már most önmaguk gazdagítsák belső meghatározottságaikat, dúsítsák a saját jelentés-rendszerüket, a saját kifejező eszközeiket annyira, hogy az önmagában is alkalmas legyen az elsődleges fokon elhagyott totalitás másodlagos érzékeltetésére és bemutatására.

Így válik szükségessé a maguk szintjén elkülönült mozdulati, vizuális vagy akusztikus jeladásoknak a maguk körében egységes elv szerinti sokoldalú viszonyítása, homogén rendszerre alakítása. Ennek jele és eredménye már maga az a körülmény, hogy a képzőművészeti ábrázolások *egy síkra* kerülnek. Ahhoz, hogy megtudjuk, vajon a vadász és a vad között milyen kapcsolat áll fent, hogy a vadász üldözi-e a vadat vagy ezúttal a vad győzte-e le a vadászt, aki ott fekszik elterülve, mint a barlangrajzokon annyiszor — ahhoz az szükséges, hogy a kettőnek az ábrázolásmódja homogén és egybevethető. egynemű legyen. Erre szolgál a közös sík, amelyre a történésnek minden mozzanatát vetítem.

A zenében ennek a homogeneitásnak az a feltétele, hogy a komplex valóságot kísérő rengeteg hangélmény valamiképpen egymással összehasonlítható legyen: tehát egy homogén rendszert alkosson. Ennek kialakításához megvannak a természetes feltételek. Többek között ismét a reprodukáló ember egysége, akinek hallható jeladásai közös hangszínükkel a közös alanyra, illetőleg a közös tárgyra utalnak. Ez megteremti azt a lehetőséget, hogy a homogeneitáson, az összehasonlíthatóságon belül a különbözőségek is organikus egységbe szerveződjenek.

Másfelől nézve, kezdeti fokon a különböző hangokat különböző használati tárgyak és eszközök szolgáltatják. De fokozatosan kibontakozik egyes használati tárgyak elsődleges használatából másodlagos rendeltetésük: hangadó szerepük. A folklór- és az őstörténeti kutatások azt bizonyítják, hogy az első hangszerek a használati eszközökből lesznek. Mégpedig úgy, hogy lassanként félreteszik elsődleges rendeltetésüket, például azt, hogy törő mozsarak. Fontossá válik egy olyan törőmozsár másodlagos rendeltetése, amelynek szebb a hangja, mint a többinek, mégha mozsárnak rosszabb is. Talán egy kimustrált, felfordított csónak fenekén olyan hangokat lehet kidobolni, amelyek nagyon messzire hangzanak.

Egyúttal ugyanegy hangszer különböző hangjai magukban hordják azt a lehetőséget, hogy az egységen belül jelentkező különbségeket differenciáltan érzékeltessék. Ezen a réven a magassági különbségek előtérbe kerülnek, az elsődleges, zörejszerű karakterek és színkülönbségek helyébe. Hangpszichológiai kísérletek mutatják, hogy nem nevelt, nem művelt hallású emberek hajlamosak a különböző magasságú hangokat nem mint ugyanannak a rendszernek a különböző fokait, hanem mint egymástól természetük, színük szerint is különbözőket tudomásul venni. De nagy rezgésszám-különbséggel megszólaló, nehezen összehasonlítható hangokat hajlamosak vagyunk magunk is sokkal inkább a különbségük, mint az összetartozásuk szerint felfogni: lényegileg különbözőknek tekintjük őket. A fekvéskülönbség (magas vagy mély) nemcsak magassági, hanem színkülönbséget is jelent.

A legprimitívebb dallamocskát, amelyet mindenki tud, és első hallásra utánaánekelhet, sem halljuk dallamnak akkor, hogyha hangjait olyan mértékig eltávolítjuk egymástól, olyan nagy magasságkülönbségekkel szólaltatjuk meg különböző oktávokban, fekvésekben, hogy összetartozásukat nehéz rekonstruálni.

Az eredeti színkülönbségek egyneműsödnek lassanként a zenében is. Egy szűkebb körre koncentrálna a magassági különbségek mint ugyanannak a közös színnek a különböző változatai összemérhető. Az egyes hangokból dallamok válnak, és a dallamokban már immanensen jelen vannak a hangszínek.

A zenei terminológiával foglalkozó történelmi kutatások azt mutatják, hogy a hangoknak mint mélyeknek és magasaknak a megkülönböztetése aránylag kései fejlődési folyamat eredménye. Az elsődleges az, hogy ezeket a különböző mélységű és magasságú hangokat a nyelvek nem mélyeknek, magasaknak, tehát nem egy homogén térskála különböző fokainak mutatják be, hanem megkülönböztetésüket sokkal inkább tapintási, kinesztéziás, súly- és mozdulati képzetekkel kapcsolják össze. A jól ismert görög elnevezés szerint a mély hang súlyos: „barüsz”, a magas hang „okszüsz”: éles, tehát bántja a fület, szúr, valamilyen fájdalmas tapintási érzetet kelt. A germán elnevezés a mély hangot úgy nevezi, hogy „roh”, durva, goromba; a kínai a magas hangot szintén „éles”-nek; a magyar népnyelv a magas hangot „vékonyknak”, a mély hangot „vastagnak” mondja. Mindez azt mutatja, hogy a hangok elsődleges megjelölése feltétlenül a testi mozdulatisághoz és a tapintó érzékléshez, tehát a dolgokkal való közvetlen testi érintkezés szférájához kapcsolódik. Akkor, amikor a különböző hangmagasságokat mint diszkrét mennyiségeket össze tudjuk hasonlítani és mint minőségileg elkülönítetteket egybe tudjuk vetni egymással, tulajdonképpen már megvan az első feltétele annak, hogy a zene a komplex testiségből kiváljék és mint önálló értékű valóságként objektiválódjék.

Vegyük most szemügyre a hangmagasságok összemérhetőségének kérdését. Mihelyt az egyes hangmagasságok mint diszkrét, tehát mint elkülönítettek, közös rendszerben egymásra vonatkoztathatók, mihelyt mindegyiknek megvan a maga határozott jellege, a diszkrétség mozzanata már túllépi a zene pusztán szukcesszív, folyamatos jellegét. A diszkrét egységek egymáshoz való viszonya már térszerű mozzanat.

Hegel *A szellem fenomenológiájában* a mennyiségi kategóriát a tér körébe utalja, mondván, hogy a mennyiségi kategória az összemérésnek, a közös mértékegység szerinti összehasonlításnak a lehetőségét feltételezi. Ilyen módon összehasonlítani pedig csak egyidejű dolgokat lehet, olyanokat, amelyeket valóban egymás mellé tudunk állítani. Az egymás mellé állítás, a szimultaneitás pedig térmozzanat. Ez tehát már feltétlenül azt jelzi, hogy a zene ebben az esetben kilép a maga korlátozott szukcesszivitásából, és meghatározottságait a szimultaneitással is igyekszik kiegészíteni. Tehát a csupasz időbeliséget mindinkább komplex valóságtükrözéssé egészíti ki.

Erre vonatkozólag nem győzöm eleget idézni egy böcs görögnek, Arisztoksenosznak, a nevezetes görög zeneelméletírónak és zeneesztétikusnak egy megállapítását, amelyet Riemann is idéz. A zenét — mondja Arisztoksenosz — az ember kétféleképpen fogadja be. Részben hallás, részben emlékezet útján. „Hallani azt kell, ami éppen történik, emlékezni pedig arra, ami már volt.” Ezzel tulajdonképpen a zene szimultaneitásának gondolkodás-pszichológiai előfeltételét rögzíti. Az elhangzott zenei hangok ugyanis az emlékezetben egyidejűvé rétegződnek, szimultánná válnak. Hozzájuk hasonlítom az összes többi. Nem okoz gondot, fenn sem akadunk azon, hogy zenei szerkezetekről beszéljünk, hogy egy szukcesszív folyamat arányait térszerűen felvázoljuk. Ez természetesen csak akkor lehetséges, ha feltételezzük, hogy a szukcesszív folyamatnak megvan a szimultán aspektusa is; hogy az emberi emlékezet egyidejűvé tudja rögzíteni, az egészre egyszerre tud visszaemlékezni, és különböző mozzanatait össze tudja hasonlítani. Ehhez azonban még az is szükséges, hogy az emlékezet segítséget kapjon a visszaemlékezéshez. Rendszertelen, tövel-heggyel összedobált dolgokra nem tudunk emlékezni. A

memória csak rendezett és jól áttekinthető alakzatot tud mint egységet rögzíteni.

A rendezésben segítenek a zenei hangok fizikai tulajdonságai, azok a fizikai tulajdonságok, amelyek a hangok között az emberi hallás számára bizonyos rokonsági fokokat jeleznek. Ezek a bizonyos rokonsági fokok, amelyeket fúvós vagy vonós hangszerek kezelői is jól ismernek, a fizikai hangsor vagy — ha úgy tetszik — a felhangsor különböző fokai. Ezek azok a hangok tehát, amelyek megszólalnak a fúvós hangszeren különböző erősségű befúvásra vagy a húr felezésével, harmadolásával, negyedelésével és így tovább. Az ember minőségileg hasonlóbbnak hallja az így összetartozó hangokat.

A tájékozódást a zenei rendszerben az szabja meg, hogy az ember ezekhez a rokonsági fokokhoz viszonyítja a többieket, mint velük rokonokat vagy tőlük idegeneket. A viszonyítás már nem egyszerű mennyiségi viszonyítás többé, hanem minőségi. Minőségi viszonyítás, amely egy bizonyos pozícióból kiindulva bizonyos hangokat azonosít velem, más hangokat viszont az én pozíciómtól idegeneknek fog fel.

Leibniznek tehát nincs igaza abban, hogy zenehallgatás közben tulajdonképpen csak méréseket végzünk. Mert ezek a mérések nem a számszerű általánosítás alapján jönnek létre, hanem tapasztalati mérések. Minőségi tapasztalati mérések, ahol a mérés eredménye sem mennyiségi, hanem minőségi konzekvenciákhoz vezet. Ebben Hegellel kell tartanunk.

Az így létrejövő hálózaton a logikai összetartozást vagy össze nem tartozást is jelző rendszeren belül folyik le a zenei történet. Ezen a raszteren, ezen a koordináta-rendszeren jelenik meg előttünk a dolgok jelzett képe, legalábbis a helyük, helyzetük, mégpedig olyan módon, hogy sokoldalúan összehasonlíthatók egymással. Az egyes zenei hangok önmagukban nem olyan gazdagok immanens meghatározottságokban, mint az egyes tárgyak vagy mint az egyes emberek. Viszont annyiféle, finoman differenciált kapcsolatba hozhatók egymással, hogy a vonatkoztatás a többiekkel összefűző és kívülről csatlakozó meghatározások révén bizonyos ponton már-már megközelítik a tárgyszerűség határát. A hangok diszkrété, minőségileg elkülönítettek, különböző jellegzetességeiket a többiekhez viszonyítva fejtik ki. Ennek köszönhetjük, hogy a zenében nem valamilyen tagolatlan, egybemosódó valóságot ismerünk meg, hanem olyan valóságot, ahol tárgyszerű objektivitással és diszkrétséggel vonatkoznak egymásra az egyes elkülönített mozzanatok. Ebben áll a zenei valóságkép tárgyszerűsége. Ez a tárgyszerűség azonban abban különbözik más művészetek tárgyiságától, hogy a tárgyi mozzanatok nem immanensen, hanem relatíve, egymásra vonatkozásuk által meghatározottak. A tárgyiságnak ezt a fokát nevezi Lukács György meghatározatlan tárgyszerűségnek.

Amikor a különböző hangok a diszkrét magassági rendet feladják, egybefolynak, megint közel hoznak a tapintási, a közvetlen mozdulati szférához. A gliasszandónak ugyanolyan asszociációja van, mintha megcsúsznánk, és nem találánánk támaszt a hangrendszerben, nem lelnénk szilárd pontot, ahol a lábunkat megvethetnénk. Olyan előké, amelyek gyorsan, sodrásszerűen érnek el egy meghatározott pontig, feltétlenül az energikus, a nyomatékositott mozdulatnak, a gesztusoknak a képét idézik fel. Minden olyan zenei jelenség, amely a viszonyított és tiszta hangmagassági elkülönítést elmossa, viszszaul a mozdulatiság és tapintás szférájába. A megkülönböztetett és viszonyított hangmagasságok most vázolt rendszere adja azt a lehetőséget, hogy

egy alakzatot, egy struktúrát megőrizünk az emlékezetünkben, benne a különböző elemek egymáshoz való viszonyát számon tartjuk. A többszólamúság az emlékezetben őrzött folyamat virtuális szimultaneitását realizálja az egyidejű megszólaltatás, az empirikus egybevetés erejével.

Végül, azon a ponton, abban a zenei középpontban, amely egyúttal egy egész műnek, egy egész zenei egységnek a kiinduló és a záró pontja, találkozom én és vagyok egy a zenében tükrözött valósággal. Ez az én pozícióm, innen mérem fel, innen viszonyítom magamhoz a mozzanatokot, amelyek a zenei történés egészében, a zenei viszonyítások rendszerében megjelennek.

A viszonyítás éppen ezért egyúttal emberre vonatkoztatott viszonyítás, nem pedig tudományosan dezantropologizáltan objektív. Az objektív tudományos mérés ugyanis akkor jó, hogyha a mértékegységek egyformák. Az emberi, közvetlen tájékozódás meg akkor könnyű, ha a mértékegységek nem egyformák. Nehéz egy lakást megtalálni az olyan házsonon, ahol minden ház egyforma. Ha a zenében olyan képleteket hallunk, ahol „minden ház egyforma”, tehát minden hang egyforma távolságra van egymástól, akkor ugyanúgy elveszítjük a tájékozódásunkat, a rokonsági fokok összehasonlítását, mint ahogy elvesztjük akkor, hogyha magasságilag nem tagolunk, hogyha csúszunk. Ezt az eszközt az újabb zene esztétikája és a jelentéstana bőségesen ki is használja, éppen lebegő, idegenszerű távoli hatások felkeltésére.

A történelmileg kialakult önálló hangszeres zenének, úgy az 1910-es, 20-as évekig, nagyjából ez volt az eszköztára. A kifejezőeszközöknek ebben a rendszerében érezte magát otthon az európai ember, ebben tudott tájékozódni mint a maga önállóan, a zene sajátos eszközeivel sokoldalúan szervezett, minden meghatározottságával totálisan felépített világában.

Ha a modern zenének problémái vannak, azok éppen abból erednek, hogy ezek a hagyományos és évszázadok alatt kialakított jelentések most egyszerre kérdésessé válnak. Az eszközök azért válnak kérdésessé, mert az embernek a maga valóságával való kapcsolata változik. Ez kívánja meg, ez ösztönzi az embert arra, hogy a művészi képen is más és más módon jelezze kapcsolatát a valósággal. Hogy az új eszközökből mi alkalmas reális új társadalmi jelentéstartalmak hordozására, azt a történelem dönti el.

Gesztika, vizualitás, hangutánczás

Az eddigiekben megpróbáltam érzékeltetni, hogy miben áll a zenei valóságkép meghatározatlan tárgyyszerűsége. A zene elsődlegesen a viszonyítások felől tudja megközelíteni az egész valóságot. Mivel ezek a viszonyítások nem az embertől független tárgyi viszonyok, hanem, művészetről lévén szó, az ember által és az emberi viszonylatok által meghatározottak, egyúttal érzelmileg telített viszonylatok. Az érzelmek forrása tulajdonképpen a társadalomban létrejövő emberi viszonylatok sokfélesége. Ezért a zene, amely a viszonyítások e sokféleségét a maga eszközeivel finoman és differenciáltan tudja követni, valóban intim kapcsolatban áll érzelmi világunkkal. Az érzelmek témakörének, művészi jelentésének kifejtése azonban ismét túlságosan messze vezetne.

Az önálló hangszeres zenében így létrejött valóságkép, amely a maga valóságát minden mozdulatával, minden érzékszervével tevékenyen birtokba vevő ember minden aspektusát megszüntetve megőrzi, bármikor készen áll

arra, hogy ezeket a beolvasztott, elsődleges mozzanatokot újból egybevesse a külső tárgyi valósággal. Hogy például a mozdulatiságnak milyen óriási szerepe van a zenében, azt, azt hiszem, még mindig nem mértük fel eléggé. A zenei „gesztusok” nemcsak a táncsal vannak összefüggésben, hanem összefüggésben vannak más megnyilatkozásainkkal is. Többek között éppen a zene beszédszerűségének magyarázata nem elsősorban a beszéd fogalmi tárgyi tartalmában, hanem — hogy úgy mondjam — a beszéd gesztikájában, a beszéd mimétikus érzékletességében van. Ezt nem ismerte fel az a történelmi hagyomány, amely a beszédben, a nyelvben kereste a zene esztétikai értelmezésének kulcsát. A beszéd mozdulati, mimétikusan művészi mozzanatai helyett ugyanis a megoldást a nyelv tárgyi-fogalmi jelentésében próbálta megtalálni — hasztalanul. (Ez a tévedés az irodalomesztétikától sem idegen.) A beszédben ugyanis egyszerre két mozzanat hatja át egymást: a tárgyi mozzanat, amely a fogalmi általánosítás és objektiválás felé tör, és a gesztikai, mimétikus mozzanat, amely még visszautal a hangutánzás vagy az eredeti kifejező gesztika fokára. A szófogalom és a képfogalom egysége a hétköznapi beszédben még elválaszthatatlan, csak a továbbiakban — mint tudományos közlés és mint művészi kifejezés — válik külön. Az irodalmi nyelvben a szavak, a mondatok nem pusztán fogalmakkal jelölnek, hanem színpadra lépnek, hogy eljátsszák a cselekményt. Tehát azzal az igénnyel lépnek fel, hogy ők maguknak a dolgoknak a képei.

A versnek mire kell az időmérték? Igaz, arra is, hogy könnyebb legyen megjegyezni a szöveget a ritmikus löktetés révén; de még valamire. A szó mint fogalomjel, mint tárgyi jel nem lép fel olyan igénnyel, hogy hasonlítson ahhoz, amit bemutat. Tehát egy kicsi dolognak akár hosszú neve is lehet. A költői nyelv azonban méri a maga idejét, igényt tart arra, hogy a költemény történésének idejét egybevesse a valóság történésének idejével. A felhozott példán túl még számos mozzanat azt mutatja, hogy a költői-művészi nyelv nem a tárgyi-fogalmi, hanem a mimétikus-képi jelentését igyekszik kifejezni. Ha innen közelítjük meg a zenét, akkor már sokkal több kapcsolatot találunk közte és a beszéd között.

A zenének a mozdulati tartománnyal való eredeti kapcsolata, sőt, egysége újul meg mindannyiszor a táncokban, indulókban. A táncok és indulók sajátos, társadalmi-történelmi körülmények által megszabott módon tipizált gesztus-rendszerek, a köznapi alkalmak különböző igényeihez, karaktereihez igazodnak. Jellegük lenyomatát őrzi a zene, amely elválaszthatatlan kísérőjük; vagy akár fordítva is mondhatók: zenéje karakterizálja és felidézi a maga jelentéskörét, embereket, embertípusokat jeleníthet meg a zenében. Ezzel a tulajdonságával már a zenei típus-alkotás tényezői közé sorakozik fel. Ezekhez később térünk vissza.

Látványos és hálás feladat lenne most annak nyomon követése, hogy hogyan egészíti ki a zene valóságtükröző módszerének elsődleges eszközeit a tárgyi, empirikus valóság mind szélesebb körének birtokbavételével, másodlagosan közvetlen visszaadásával. A mozdulat nem más, mint emberi mozgás, elsajátított és reprodukált mozgás. Ennek reobjektiválása tárgyi környezetünk, egész világunk mozgásainak jellemvonásait rögzítheti zenébe (tempó, irány, dinamika, folytonosság vagy szaggatottság stb.). Az elkülönített hangmagasságok térszerű vonatkozásait egybe lehet vetni a reális, empirikus tér tulajdonságaival: a hangrendszer belső „terének” tulajdonságai valóságos teret asszociálhatnak, és kiegészülhetnek a mozgási asszociációk tér-komponensével.

A térszerűség már egymaga is a vizualitás, a látási szféra köréhez közelíti a zenei képet. Ezt erősíti a fény-élmények társítása. Az ember pszichológiai egysége teszi ugyanis lehetővé, hogy az akusztikai élmény intenzitása a fény-intenzitás, a fényerő képzetét idézze fel. Bartók *A kékszakállú herceg vára* című operája egyben a különböző fényerejű és színezetű színpadképek zenei sorozata is.

Az úgynevezett előre lépő, sárgás, derűs, és a hátralépő, kékes, borús színek bizonyos körülmények között, pl. Debussy zenéjében, a kor képzőművészetének szín-világát is asszimilálva, társulnak a zenei fényerő-képzetekhez, és legtávolabbi következményként még hő-asszociációkat is felkelthetnek (a festészet maga is beszél meleg és hideg színekről, s ehhez nemcsak pszichológiai, hanem fizikai értelemben is joga van).

Mindezek részletes, illusztrált kifejtéséről most le kell mondanunk. Ki kell azonban még térnünk a zene és a tárgyi valóság másodlagos, megújuló kapcsolatának egy sajátos jelenség-körére: a hangutánzásra. Itt derül ki az, hogy a zenének mennyire nem a hangutánzás az esztétikai lényege. A hangutánzás éppen úgy csak az egyik aspektusa a totális zenei képnek, mint az összes többi. De hogyha a hangutánzás értelmét kiterjesztjük, a következő lépésben eljutunk odáig, hogy nemcsak egyes zörejhangokat lehet utánozni, hanem társadalmilag kialakult hangképleteket is. Jellemző lehet például egy bizonyos embertípusra, egy bizonyos társadalmi környezetre, egy foglalkozási ágra, az életnek egy bizonyos alkalmára valamilyen hangszerhang, valamilyen eszköznek a hangja, amely abban a környezetben alakult ki (kürtszó a vadászatra, trombita a katonaságra stb.). Vagy a hangrendszer valamilyen sajátossága mint különös zenei kifejezőmód (bővített másod — keleties színezet és hasonlók). Itt visszajutottunk ahhoz a társadalomhoz, amely megszülte a zene efféle kifejező lehetőségeit, és amely zenéjének megteremtését nem kezdi újból minden korszakban a tapasztalati valóság elsődleges elsajátításától, hanem készen öröklött dallamfordulatokat, zenei kifejezőmódokat lát el új és új jelentésekkel.

Intonáció és zenei típusalkotás

A meghatározott társadalmi környezetre, emberi magatartásra, ember-és helyzet-típusra jellemző zenei hangzás-képeket nevezi a zeneesztétika materialista hagyománya intonációnak. A terminus eredetileg az énekes zenéből eredt, a zenemagyarázatnak abból a tradíciójából, amely az ókortól kezdve a beszéd hanglejtésében megnyilvánuló emberi érzelmek és magatartások mását kereste a zenében. Az intonáció kategóriája azonban a mai zeneesztétikai gyakorlatban már jóval többet jelent, mint a beszéd hanglejtésének puszta dallami, ritmikai utánzatát. A marxista zeneesztétikai gondolkodás mai terminológiájában az intonáció sajátosan zenei képleteket, hangzástípusokat jelöl, amelyek emberi-társadalmi jelentést közvetítenek, a zenemű egészében meghatározott karakterek hordozói, sorsuk nagyobb zenedramaturgiai egységekben a drámai jellemekéhez hasonlóan formálódik, vesz részt az egész művészi világkép kifejtésében.

Az intonáció kategóriája útján érintkezik a zene az általános esztétika olyan jelentős, központi kategóriájával, mint a tipikus. A tipikus zenei értelmezésének kérdésében a marxista esztétikusok tábora korántsem egységes.

Sokan vannak esztétikusaink között, akik úgy vélik, hogy a típus kategóriája a zene jellegétől idegen, érvényességét a tárgyi módon közlő művészetek körére szűkítik.

Mind többen vagyunk azonban olyanok, akik ezzel vitába szállunk. Úgy véljük, hogy a tipikus a művészi megjelenítés alapvető, középponti kategóriája, megtestesítője a művészi tükrözés legfontosabb karakterisztikumainak: a totalitásnak, az emberszerűségnek és az érzelmi konkretizálásnak. Ha pedig ez így van, akkor sokkal inkább az a feladatunk, hogy megvizsgáljuk, milyen sajátos módon valósul meg a zenében tipikus, semmint eleve elvessük e fontos kategória érvényességét a zenére és még néhány más művészetre nézve, és ezzel gyengítsük marxista esztétikai szemléletünk és módszerünk egységét, alappozícióját.

Ha a zenétől elvitatjuk a tipikus kategóriájának rávonatkozó érvényességét, kétségbe kell vonnunk, vajon a lírai költészet első személyű megnyilatkozásaira vonatkoztathatjuk-e? Mi úgy véljük, hogy igen, s ezzel feltárjuk a zenei tipikushoz vezető közvetítést is.

Amikor a lírai költő első személyben szólal meg, mint akár Balassi, Petőfi, Ady, József Attila vagy akárki más, voltaképpen már nem pusztán egyedi önmagáért beszél, hanem átlépett a különös körébe: maga vált kora gondolkodás- és érzésvilágának tipikus képviselőjévé. Nincs szüksége a tipikus magatartás harmadik személyi tárgyiasítására, nincs szüksége külön színészre, közvetítőre maga és közönsége között. Maga lép a színpadra, maga általánosodik a maga színészévé.

Hasonló művészi eljárásnak lehetünk tanúi a nem szöveges, nem színpadi, a pusztán hangszeres zenei műfajokban. Egy szimfóniában a zeneszerző szinte maga játssza el az összes szerepeket, illetőleg az egyes témákra intonációkra bízva képviselőket, de szüntelenül maga mozgatja valamenynyit, mindegyikből maga szólal meg. A jellemző intonációk, zenei témák, hangképletek mint a dráma szereplői léptetik a zenei színpadra világuk tipikus emberi viszonyait, jellemeit, magatartásait, konfliktusait.

A zenei típusok életmódjának, társadalmi alakulásának, létrejöttének biológiáját legjobban a társadalom művészi tevékenységének folklorisztikus rétege tükrözi, ahol az alkotó, az interpretáló és a közönség funkciója még nem különül el egymástól. A népdal egyedi, egyszeri megszólalásának egyes esetétől a variánsok ezreit összefoglaló, mindig csak változataiban megszólaló dallam-vázak — ahogy Szabolcsi Bence az arab — perzsa zenei gyakorlat műszavával nevezi: makámok — általánosságáig a különböző személyekhez, tájakhoz, népekhez kötött változatok bonyolult hálózatán át változtatja alakját a népdal. Minden egyes megszólalása a különös dialektikájával valósítja meg az egyedi esetben az általánosabb, nagyobb közösségre jellemző formálási szokások érvényességét.

Hasonló módon éli életét a zenei alkotás társadalmi folyamata a munkamegosztás magasabb fokán is, amikor az alkotás specialisták, hivatásos művészek feladatává válik. Ezek is az őket környező társadalom zenei tudatának jellemző fordulatait sűrítik típusokká, egyesítik a különböző műfajokban és struktúrákban műalkotásokká. Egy-egy nagy komponista vázlatkönyvében az elvetett, kevésbé tipikus variánsok sora maradt ránk. Az alkotóművész tudatosabban válogat, a meg nem felelő variánsokat kiszűri (a folklorisztikus gyakorlatban ezek is mind létrejönnek). Ezért a hivatásos alkotó munka a folyamatot koncentrálja és meggyorsítja. A műalkotás itt

is visszakerül a társadalom művészi vérkeringésébe, és maga is részt vesz a tipikus zenei intonációk továbbalakításában, mindaddig, amíg bizonyos társadalmi-történelmi helyzetben a művész és közönsége közötti eleven kapcsolat, a társadalom művészi asszimilációs életfolyamatának nagy körforgása meg nem szakad.

Tartalom és forma, programzene és „abszolút” zene

A zeneművészet sajátosságainak kifejtését azzal kezdtük, hogy utaltunk esztétikai magyarázatának, megértésének legfőbb nehézségére: tárgyszerűségének meghatározatlan voltára. Voltaképpen ez a forrása a zenei típus körül meg-megújuló vitáknak, ahol az egyik tábor — mint említettük — a típus kategóriáját összekapcsolja a tipikus meghatározottan tárgyszerű megjelenésével.

Még régebbi keletű és még ádázabb viták vonulnak végig az esztétika újabbkori történetén a zene tartalmi és formai megközelítése tekintetében. A viták voltaképpen akkor éleződtek ki igazán, amikor az önálló hangszeres zene polgárjogot kapott, az esztétikai magyarázat pedig még mindig a tárgyi vagy fogalmi valóság kategóriáival közeledett a művészetekhez. Platónról Kantig, vagy még tovább húzódik azoknak a filozófusoknak a sora, akik a zene tartalmiságának biztosítékát a színpadi cselekményben vagy a szövegben keresték, s a szövegtelen zenét mint közvetlen tárgyi egybevetéssel nem kontrollálható, gyanús vagy egyenesen erkölcstelen zenét elvetették. Velük párhuzamosan Püthagorasztól napjainkig húzódik azoknak a zenemagyarázóknak a sora, akik a szöveg nélküli zenében, maguknak a hangviszonyoknak a számszerű, fizikai-matematikai törvényszerűségeiben a világrend, az ideák, a „tisztá-formák” vagy az ember legtisztább bensőségének „anyagtalan” megnyilvánulását látták, ezért — különösen az utóbbi másfél évszázadban — a szövegtelen, az „abszolút” zenét a művészi ranglétra tetejére emelték. A programzene és az abszolút zene értelmetlen vitája a mai napig is tart; az egyik a „tartalmat”, a másik a „formát” abszolutizálja és véli védelmezni a másik felfogás ellenében.

a) Zene és tartalom

Korábban már említettük: az európai kultúra újkori fejlődése a zenét önálló művészetté nagykorúsította. Páratlan ívű fejlődése a társadalmi munkamegosztás differenciálódásának, rétegeződésének, az egész társadalmi élet bonyolódásának bázisán bontakozott ki. De ez a differenciálódás az önálló hangszeres műfajokban pompázó zeneművészetet el is távolította termőtalajától: a társadalom mindennapi létének alaprétégetől.

Azzal, hogy a zene művelését hovatovább inkább különös mesterségi jártassághoz kötötte és foglalkozássá tette, a zene aktív alkotását és passzív befogadását különítette el egymástól. Azzal meg, hogy a bonyolultan fejlett, igényes műzene élvezetét is ráérő időtől és műveltségtől, tehát végeredményben vagyontól és társadalmi rangtól függő kiváltsággá tette, még magát a közönséget is megosztotta.

Fel sem ötlük a zene vagy akármelyik másik művészet tartalmának problémája olyan közösségben, ahol a művészi gyakorlat a közösség mindennapi életének vagy a mindennapi élet szertartásainak, alkalmainak szerves alkotórésze, egyik meghatározója. Itt egybevág a funkció a tartalommal. A kettő kapcsolata úgy válik kérdésessé, ahogyan maga a művészi aspektus mint önálló tudatforma, majd, még tovább, egy-egy művészeti ág eltávolodik a közösségi élet mindennapjaitól, absztrahálódik és általánosodik; mindinkább egymaga vállalkozik az élet teljességének, totalitásának reprodukálására (ezt a folyamatot — éppen a zene példáján — már részletesen végigkísérhettük). Ilyenkor mind rejtettebbé válik azoknak az áttételeknek a láncolata, amelyek a közvetlen társadalmi szükséglet követelte *elsődleges műfajoktól* a magasrendűen tipizált és általánosított *másod- és harmadlagos műfajokhoz*, az önállósult művészeti ág összetett műfajaihoz vezetnek. A funkció és a tartalom most már nem utal közvetlen egymásra. *Bonyolult, sokarcú lesz maga a tartalom is*, társadalmi hatása is. Meghatározása esztétikai gonddá válik. Vajon nem a funkció és a tartalom kettőssége okozott-e gondot a tridenti zsinat atyáinak, amikor a többszólamú, önállósuló zenei műfajokat mérlegre tették, hogy tartalmuk és hatásuk megfelel-e közvetlen funkciójuknak, rendeltetésüknek?

Nem töprengett a zene tartalmán az a francia polgár a forradalom idején, aki az esti operaelőadáson a rabságból való szabadulásról látott megható és felemelő történetet, s a szabadságukért harcoló elnyomottak szájából ugyanazokat a dalokat, indulókat hallotta viszont, amelyekre ő maga mentelt; a szabadulás örömét ugyanazokkal a himnuszokkal, táncokkal hallhatta ünnepelni a színpadon, mint amelyekkel ő maga ünnepelte győzelmeit a napi-renden levő nagy népünnepélyek alkalmával. És ha hasonló karakterű zenével nem operaszínpadon, nem cselekményhez kapcsolva találkozott, hanem szimfóniában, akkor is ráismert a közös társadalmi szituáció, a közös eszme-és érzelmvilág, a közös cselekvés-kör zenei hangjára. Többnyire még a zeneszerzője is ugyanaz volt mind az egyiknek, mind a másiknak.

Szükségképpen sokkal kevésbé közvetlen, sokkal elmosódottabb képe lehetett Beethoven szimfóniáinak tartalmáról, eszmei és társadalmi hovatartozásáról, mély forradalmi gyökereiről annak a bécsi közönségnek, amely a színpadon sem igen élhette át a francia forradalom küzdelmeit (gondoljunk csak vissza, milyen nehezen sikerült Mozart Figaróját bemutatni Bécsben még a „reformer” II. József alatt is), még kevésbé természetesen harci-politikai tapasztalatokban. A polgári forradalom eszméi ugyan ismerősek voltak a császárvárosban, a polgári-plebejus zene hangvételeit ugyan Európa ilyen jelentős zenei központja nem zárhatta ki falai közül. Sőt szimfónikus és kamarazenei összefoglalásuknak, sűrítésüknek — megfelelő politikai és színházi közélet híján — egyenesen legfontosabb központjává vált. A műfaji áttételek kézzel fogható logikája azonban mégis hiányzott élményvilágából. Egy emberöltő múlva pedig, amikor már a közvetett élmények emléke is elhomályosult, Beethoven muzsikáját alig tekinthette többnek *önmagáért való művészi játéknál*, hallgatásukat „tisztá” *művészi élvezetnél*.

A kortársak tájékozatlanságáról vall maga az a körülmény, hogy Beethoven zenéjét — par malentendu, hasznos félreértés folytán — mégiscsak játszották Bécsben. Az utódokéról Liszt Ferenc panasza a Gazette Musicale-ban: „Nem sajnálatos-e, hogy az oly nehezen érthető Beethoven, akinek szándékai felől olyan nehéz megegyezésre jutni, nem jelölte meg nagy alko-

tásainak benső eszméjét és ennek az eszmének legfőbb módosulásait?” Liszt ezeket a sorokat 1837 januárjában írta, tehát alig tíz évvel Beethoven halála után.

A formalista magyarázat, az „abszolút zene” elmélete

Ilyen zenetörténeti helyzetben maga a kétség tétette fel újra a kérdést: mi hát a zene tartalma, és van-e egyáltalán? A kérdésre olyan történelmileg érvényes választ, amely a társadalmi gyakorlatot és közfelfogást a kor filozófiai színvonalán fogalmazta meg, legutóbb az affektus-tan adott. Benne a forradalmi polgárság materialista szemléletéből és derűlátó racionalizmusából fakadó progresszív zenemagyarázatnak ismertük meg, amely azonban kora materializmusának legfőbb fogyatékoságát, adialektikus magatartását is magán viselte.

A zene magyarázatához is, ennek megfelelően, az *empirikus tárgyszerűség* felől közeledett. A közvetítő láncszemet a tárgyi valóság és a zene között — híven az évezredes hagyományokhoz — az akusztikus közlés másik ágában, a beszédben vélte felfedezni. A beszéd tárgyi jelentésében kereste a zene tartalmának objektív biztosítékát, a hanglejtés tipizált formuláiban pedig a szintén tárgyként elképzelt és abszolutizált érzelmentípusok, az „affektusok” szótárilag egyjelentésű megfelelőit igyekezett rendszerezni.

Az affektustan elméleti fogyatékoságát a maga idejében a társadalmi gyakorlat magától értődősége takarta. A XIX. század első harmadában azonban éppen a társadalom zenei asszimilációs folyamatának és köztudatának egysége került válságba. A materialista zeneesztétikai felfogás elméleti gyengéi olyan pillanatban maradtak védtelenül, amikor a valóság megismerésének és egységes filozófiai magyarázatának hite is megrendült, amikor a polgári filozófia ellentmondásos rendszereinek agnosztikus vonásai bontakoztak ki. A metafizikus materializmust történelmi ellenfele, a metafizikus idealizmus a saját fegyverével győzte le.

Eduard Hanslick híres, sőt hírhedt könyvében (*Vom Musikalisch-Schönen* 1854) goromba nyíltsággal azonosítja a műalkotás tartalmát tárgyával: „Hogy mi egy költői vagy képzőművészeti alkotás tartalma, azt szavakkal kifejezhetjük és fogalmakra vezethetjük vissza. Azt mondjuk: ez a kép virágárus lányt ábrázol, ez a szobor gladiátort, ez a költemény pedig Roland egyik tettét...” Mivel ilyen tárgyat a zenében hiába keresne, sorra veszi az érzéseket mint amelyeket a közfelfogás a zene tartalmának vél. Kijelenti, hogy a zene csak pusztá hangzásélményeket nyújt, nem pedig érzéseket és affektusokat. Minthogy pedig az ő tagadásának alapja éppúgy a művészi tartalom empirikusan tárgyszerű felfogása, mint a mechanikus materializmus állításáé, következtetése is csak a zene művészi tartalmának általános tagadásához vezethet: „A zene tartalma: hangozva mozgó formák” — oldja fel a tartalmat metafizikus véglegességgel a formában. Hanslick könyvecskéjének első pró sikere (1854 és 1902 között tíz kiadást ért meg!) mutatja, hogy kimondatlan közitéletet fogalmazott meg: a szakmai tekintély hitelével erősítette kora átlagmuzikusai zömének és átlagközönsége egy részének azt a meggyőződését, hogy valóság és zene között vajmi kevés, vagy éppen semmi összefüggés sincs.

Mivel ez látszott a zene sajátos természetének, a legrangosabb, a legértékesebb zenének azt illett tartani, amelyben sem szöveg, sem cselekmény,

tehát semmilyen tárgyi vonatkozás sem utal a társadalmi lét és a valóság reális-empirikus rétegére. Ebből született az „abszolút” *zene fogalma*, és fennkölt hívei mély megvetéssel sújtottak, alacsonyabbrendűnek bélyegeztek minden más műfajt, elsősorban az operát (ennek az előítéletnek a maradványai mindmáig élnek muzsikuskok és közönség körében egyaránt).

Az „abszolút zene” mint a realitással nem érintkező „tisztá forma” vélt megtestesülése egyúttal az idealista esztétika argumentumává lépett elő, és a polgári virágkor klasszikus zenei alkotásai és műfajai, történelmiségükből kiszakítva, a szépség „változhatatlan, örök” törvényeit példázták. A zenét társadalmi-történelmi függőségétől, környezetétől elvonatkoztató esztétikai felfogás egyszerre nyitott szabad utat — az akusztikai törvényszerűségek abszolutizálása révén — az új-püthagoreus, *kozmosz misztikának* és a zene *önkéntesen szubjektív*, előbb az érzelmi kifejezés individuális szabadságára, majd az ösztönéletre hivatkozó értelmezésének. Az előbbi felfogás történelmi útja Schellingtől Ansermet-ig ível. A szubjektivista felfogás csírái már Hegel zeneesztétikájának mélyén ott lappanganak. Kifejtését egyrészt Schopenhauer-től Ernst Kurthig, Freudig és az expresszionizmusig, másrészt Kierkegaardtól — Bergsonon át — az egzisztencializmusig követhetjük nyomon. A mester-ségi objektivizmus magatartása kortársaink közül főként Stravinsky zenei felfogására jellemző (amikor Ansermet vagy Stravinsky nevét ebben az összefüggésben említjük, természetesen mindig szóba, írásba foglalt esztétikai nézeteikre utalunk, nem művészi gyakorlatukra!).

Ugyanez a felfogás egy terjedelmes és sok tekintetben pótolhatatlan hasznú, *pozitivistá módszerű zenetudományi kutatás* esztétikai fedezetét is jelentette. Mérhetetlen mennyiségű anyagot halmozott fel egy évszázad alatt ez a főként zeneelméleti és zenetörténeti tudományosság, de gazdagsága el is szegényítette a zene szemléletét. Ugyanis a zene egész történetét egy néhány évtized európai — elsősorban német — zenéjéhez mérte, s ennek a néhány évtizednyi zenének is kilúgozta a valóságos történeti tartalmát. A nagy polgári zeneművészet eleven alkotásait *akadémikus iskolai példatárrá* tette, összhangzattani és formatani tanulságaik történelmietlen abszolutizálásával a zenei szűrkesség és konzervativizmus bálványává silányította a polgári haladás zenei úttörőit.

Végül ugyanez az „abszolút zenei” szemléletmód zenész nemzedékekben tartotta és tartja ébren részben még ma is a „társadalomföldrőltség” hamis és lefegyverző szakmai önértetét.

Tartalmi igény és „programzenei” megoldás

A történelem úgy szabta meg, hogy az „abszolút zene”, az esztétikai akadémizmus iskolája, a német művelődés területén, a császárváros Bécsben és Bismarck Németországában vegye át az uralmat, ahol a polgári forradalom a kompromisszumos útra lépett, ahol a társadalmi köztudatot és a művészi gyakorlatot sem járták át a nyílt politikai osztályharc élményei. Európának azokban az országaiban azonban, ahol a forradalom hullámai időről időre magásra csaptak vagy éppen a munkásosztály forradalmába mentek át, mint Francia- vagy Oroszországban, vagy ahol a nemzeti függetlenség és a polgári szabadságjogok kivívása még csak ezután került napirendre, mint Itáliában vagy számos kisebb kelet-európai országban (köztük nálunk), elevenen élt tovább a *zene társadalmi rendeltetésének és tartalmának gyakorlata és emléke*.

Beethoven örökségének amott eltagadott tartalmi ösztönzése, a szabadító opera eszméjét és cselekményét sűrítő nyitány és szimfónia hagyománya itt hatott és sarjadt tovább. Berlioz és Liszt a programszimfóniában, az oratóriumban, Verdi a risorgimento-operában; az orosz Ötök színpadi, szöveges és szimfónikus műfajokban folytatták az eszmei örökséget. Ebben a tekintetben Wagner is beleillik a névsorba. Ő is Beethoven, Weber, Berlioz, Liszt és a francia nagyopera tanítványaként lépett az opera zenedrámai koncepciójának útjára.

A *programzene* alapgondolatát, történelmi szükségszerűségét, rendeltetését a zeneművészet fejlődésében és a közönséggel való kapcsolatában legszebben maga Liszt Ferenc fejtette ki (*Berlioz und seine Harold-Symphonie*, 1855). Tanulmánya már nyílt vitairat a *zene formalista magyarázata ellen*. Éle azok ellen fordul, „akik az alkotásban és megítélésében csak a szerkezetet, a szövevény és a bonyolult faktúra művészetét, csak a matematikai számítás és egybefonódó vonalak kaleidoszkópikus sokféleségét keresik...” Fejtegetései, érvei javarészt ma is helytállóak. Kimondva vagy kimondatlanul összefoglalják a zenei program eszméjének esztétikai lényegét; értékei mai, elfogulatlanabb tekintetünk előtt sokkal világosabban mutatkoznak meg.

A *gondolat lényege a zene tartalmi igénye*. A zenemű összekapcsolása egy költői vagy képzőművészeti alkotással, szóba foglalt gondolatmenettel valójában azokat a *műfaji áttételeket* igyekszik rekonstruálni, amelyek eredményeként az ún. „abszolút zene” instrumentális műfajai is létrejöttek, s amelyeknek élménye, emléke már feledésbe merült. A *műfajtársítás* gondolata az önállósult művészetek újbóli egyesítésével (gondoljunk Wagner „Gesamtkunstwerk”-gondolatára!) az eredeti összművészeti fok magasabb szintű reprodukálására utal. Benne két felismerés lappang. Egyrészt az, hogy egy korszak, egy társadalom művészi látásmódja bizonyos közös törvények szerint nyilatkozik meg a különböző művészetekben. Másrészt az, hogy a tárgyi formában közlő művészetek segíthetnek közvetíteni és folyamatosan fenntartani a zeneművészet kapcsolatát a társadalom eszmevilágával, napi életének jelenével. A tárgysiság többoldalú meghatározása pedig — a művészi társulás révén — részint a zenei tartalom konkrétságát újítja meg szüntelenül, részint *arra kényszeríti magát a zeneművészetet, hogy az új tartalmi igényekhez mértelenül kifejező eszközeit, formai fegyvertárát szüntelenül gazdagítsa, fejlessze*. (Hasonló folyamat tanúi lehetünk napjainkban, amikor a részint közvetlen és véletlenszerű tárgyi szintre, részint spekulatív absztrakcióig redukált művészetek műfaji társulások, illetve funkciós illeszkedés révén egyszerre keresik konkrétságukat és sajátos természetüket.)

A zenetörténet a vitában kétségtelenül a programzene szellemében alkotó nagy mesterek gyakorlati eredményeit igazolta azzal, hogy az ő útjukat folytatta. És bármily csúnyán visszaéltek is Brahms nevével és személyes elfoglaltságával félreértő, sőt félremagyarázó „hívei”, legjava alkotásában rá kell ismernünk a nagy forradalmár nemzedék rokonára, szövetségésére. Nem kell részleteznünk, hogy az új tartalmi igények megvalósítása milyen új formai, stílári felfedezésekhez vezette Lisztet, Wagnert, Muszorgszkijt, s annyi kortársukat. Chopin óta az is nyilvánvaló volt, hogy újításaik nem pusztán az öröklött zenei nyelvezet belső logikájának továbbfejtéséből erednek, hanem *szélesedő tömegbázisuk* van: a történelemben és a kultúrában újonnan bevonuló kelet-európai néptömegek zenéje. A mozgalomnak ez az oldala — vele a Liszt írásában és műveiben is sokszor kifejtett demokratikus műveléspolitikai cél-

zata — különösen az orosz mesterek, főként Muszorgszkij munkásságában szembetűnő.

Mi tette hát, hogy a programzene fogalmához mégis sokak tudatában bizonyos rossz mellékíz, lebecsülő ellenérzés tapad? Kétségtelenül sokat ártott hitelének az abszolút zene híveinek féktelen, nem is a legizlésebb eszközökkel kifejtett propaganda hadjárata. A programzene nagy úttörői a maguk idején valójában mindig a polgári forradalom nagy eszméit, a humanitás és a szabadság gondolatát őrizték zenéjükben, személyes magatartásukban sem tagadták a forradalom eszméihez való hűségüket. Ellenükben a konzervatív akadémizmus táborá az uralkodó körök támogatását élvezte. Annyival inkább, mert a formalizmus a forradalmi zene lefegyverzésének ideológiája volt.

Támogatták azonban az ellenfél érveit a programzene esztétikájának és gyakorlatának fogyatékokai is. *A tárgyszerűség verbális értelmezése*, az affektustan rossz hagyománya a mozgalmat mindig árnyékként kísérte. Közepes epigonok és középszerű közönség a programszerűséget a felületes, *naturalista illusztrációval* azonosította. Ez kétségtelenül sok dilettanizmusnak vált forrásává. Társult hozzá a zenemagyarázat, az úgynevezett „hermeneutika” sokszor földhözragadt módja, amely nemegyszer hasonlóan otromba, vulgáris „tartalmi” belemagyarázással igyekezett kielégíteni a zenéhez kívülről közeledő hallgató igényeit, tárgyi fogódzót adni a zene „megértéséhez”. Bár az efféle utólagos „értelmezéstől” már Liszt maga is óvott említett tanulmányában, nyomai a „népszerű” hangversenykalauzokban mégis sokáig kísértettek.

A program tartalmi lényege; külső és belső program

Látszólag a programzene érvelése ellen szól az a történelmi tapasztalat, hogy éppen a programzenei alkotásmód legjelentősebb remekműveit a zenehallgatók tízezrei érték meg és hallgatják teljes esztétikai beleéléssel, anélkül hogy programjukat ismernék. Liszt *Haláltánc-variációinak* hallgatói közül viszonylag kevesen ismerik, vagy ha látták is, kevesen őrzik részletesen emlékeztükben a pisai temető festményeit. Muszorgszkij *Kiállításának* képeit, Hartman építész rajzait aligha látta valaki a mindennapos hangversenylátogatók közül; aki meg látta, alig érti, hogy a többnyire töredékes, nem jelentős vázlatok hogyan inspirálhatták a zeneszerző monumentális remekművét. Mallarmé költői monológjának, az *Egy faun délutánjának* ismerete nem nélkülözhetetlen feltétele annak, hogy Debussy belőle inspirált zenekari préludéját (lényege szerint szimfonikus költeményét) megértjük és érdeme szerint becsüljük.

Ez az érv azonban éppen nem gyengíti, hanem ellenkezőleg: erősíti meggyőződésünket a programzene történelmi szükségességéről. A program mint a zenei tartalom kifejtésének határozott tárgyi eleme éppen azzal tette magát feleslegessé, hogy betöltötte hivatását. Közvetítette a tárgyi valóságból kinövő társadalmi eszme- és érzésvilág, a belőle fakadó korszerű művészi szemléletmód zenei általánosítását. *Hozzásegített ahhoz, hogy egy korszak reális társadalmi élményvilága sajátosan zenei alakot öltön.*

Liszt úti élményei — mint levelezéséből kiderül — irodalmi közvetítéssel váltak művészi érlelődésének tudatos tényezőivé. Korának írói, költői szoktatták hozzá, hogy világát a kor művészi szemléletének megfelelően lássa és dolgozza fel. Ezek a művészi élmények tanították meg válogatni a művésze-

tek történetében, új vonásokat felfedezni a múlt nagy alkotásaiban, de ezek tanították arra is, hogy elődei és kortársai zenéjében meglássa, kiemelje az újat, belőle új költői világot teremtsen.

Muszorgszkij művészetét az orosz népköltészet közvetlenül is táplálta, de sok közvetett csatornán át is. A felvirágzó nemzeti irodalom, Puskin, Gogol remekművei és Rjepin vagy más kortárs festőművészek, a „peredvizsnyikok” munkái egyaránt az orosz társadalom valódi arculatát mutatták meg neki. *A műalkotás ebben a vonatkozásban a másik művésznek sem pusztán önmagát, hanem a benne művészi formát öltött társadalmi realitás totalitását jelenti.* Ezt jelentették Muszorgszkijnak akár Hartman kevésbé jelentős vázlatai. A maga korát, világát hitelesen bemutató művek egyben a zenei műfajoknak, a zenei intonációknak azt a rétegét is feltárták előtte, egyébként népzeneben és műzenében, ahonnan merítve adekvát módon formálhatta zenébe közösségi élményeit.

Debussy szimfonikus művészetének szükségképpen kellett először dalokban, majd kantátákban, végül operaszínpadon érelélnie. Baudelaire, Verlaine vagy Pierre Louÿs versei, Rossetti, Mallarmé költészete és Maeterlinck színpada kényszerítette rá a hozzájuk illő zenei világ megformálására. Tengerpoézisének egyik korai tanulmánya meg éppen maga írta szövegre született. A költői képvilág élményeit támogatta a korszak nagy piktorainak művészete. A táj vagy a párizsi utca felfedezésében ők voltak kalauzai. Ezért érezzük annyira Monet tenger-képeinek levegőjét Debussy tájképein, a július 14-ére fellobogózott és sokszor megfestett város nyüzsgését második *Nocturne*-jében, *Ibériájában*. Figyelme egyben a művész kortársai segítségével felfedezett társadalmi környezet egésze, ennek zenei műfajai felé is fordult. Toulouse-Lautrec orfeumi, cirkuszi jellemképei Debussy panoptikumában az Offenbach-tól is öröklött chanson vagy — később — a néger énekesek és táncosok hangvételével öltenek zenei alakot. És ha „nem-programatikus” műveinek, kamarazenei alkotásainak műfaji rétegeit gondosan felfejtjük, a szöveges és címmel jelölt, programatikus művek közvetítő rétegeinek, képvilágának teljes gazdagságát megleljük mögöttük, a maga irányára válogatott és továbbfejlesztett zenei hagyaték újraformált típusaiként.

Egy-egy kor művészetének, belőle egész világának minél teljesebb ismerete teszi mármost feleslegessé a program ismeretét, könnyíti meg, hogy tárgyi magyarázat nélkül is megértsük a zenéből a benne feloldott és megformált világ egész atmoszféráját. *A nagy programatikus remekművek művészi diadalát éppen az jelenti, hogy sikerült társadalmi tartalmukat az áttételek útján hitelesen és teljesen zenébe önteniük.* Program és zene viszonya ilyenkor az utókor számára akár visszajára is fordulhat: inkább magyarázza a zene programját, mint fordítva (gondoljunk éppen Mallarmé és Debussy *Faunjának* esetére: ma már könnyebben fogjuk fel a költemény lényegét a zenéből, mint a zenéét a költeményből).

Emeljük ki most a történelmi példák tanulságának másik oldalát. Azt, hogy a külső program csak akkor válik feleslegessé, ha közbejöttével a társadalmi realitás valóban átmegy a zenébe, feloldódik benne. Túlhaladja ilyenkor a zene a pusztá kíséret, illusztráció szerepét, tárgyi programját a maga természete szerint, valóságos tartalomként önti új formába (ebben a vonatkozásban veti egybe Muszorgszkij Liszt és Saint-Saëns *Haláltáncát*, természetesen Liszt javára). *A külső program ilyenkor mindenestül belső programmá válik, vagyis — a tartalom-forma dialektika általánosabb kategóriájával meg-*

jelölve — a zenemű „*cselekményévé*”. Ebben a tágabb, de valóságos, tartalmi értelemben voltaképpen minden kor egész zenéje „programként” tudhatja maga mögött a kor egész társadalmi realitásának valamennyi művészi megformálását.

Vajmi keveset mondhat számunkra Beethoven VI., úgynevezett *Pastoralszimfóniájának* külső programja, a tételcímekbe és szóbeli utalásokba foglalt néhány tárgyi útbaigazítás, ahhoz képest, hogy a mű zenei *cselekményének és dramaturgiájának* *analíziséből milyen nagyvonalú belső program, mondhatjuk, tartalom tárul elénk*. A felvilágosodás nagy humánus szabadság-programja, a természetben felszabadult ember bontakozik ki a VI. szimfónia „cselekményéből”. Az I. tétel idilli falusi képétől, a természeti lét öntudatlan, papagénói színvonalától az utolsó tétel nagy szabadság-himnuszáig nem kisebb utat jár meg az öntudatra ébredő emberiség, mint a beavatottság magaslátára érkező Tamino a *Varázsfuvolában*. Az I. tétel vágáns-ritmusú, F-dúr tánc-dallama még Vivaldi *Ősz* hegedűversenyének 1. tételére is utalhatna. A kidolgozásban azonban már a természet olyan új arculata, varázsa bontakozik ki, amely csak a XIX. század romantikus panteizmusának szemlélete előtt tárulhatott fel. Zenei megvalósítása Lisztet, Wagnert, Debussyt igéri. Nem pusztá idilli környezet itt már a természet, hanem drámai erő. A második tétel békés patakpparti pihenője sem a kábulatba szédült, mámoros ember önfeledt álma, mint Vivaldi második tételében (ez utóbbi egyébként a barokk opera varázslat-jeleneteivel tart rokonságot!), Beethoven öntudatos átszellemültséggel élvezi a természet magányát, azt az alkotó magányt, amely után Csokonai fohászkodik, azt a csendet, amelyet Petőfi áhítattal csodál a *Tisza* című költeményében (a vízparti kép, a lassan telő idő művészi érzékeltetése, a csendbe „belerikkantó” madarak: mind közősek Beethoven és Petőfi poéziájában). A 3. tétel az emberi világot már felhevültebb állapotában mutatja: mulat a falu. A mulatságba zajosan szól bele a most már „feltámadott” természet: a vihar. Ismét a „szabadító opera” egyik tipikus szituációja került át a szimfóniába. A vihar-jelenetek amott is a békés emberekre rázúduló veszedelemként törtek a színpadra. Petőfi Tisza-képében a tajtékzó, haragvó áradat már a forradalmi néptömegeket jelenti, a költemény forradalmi képpel zárul.

Ez már a romantika dramaturgiája, amikor Mozart *Don Giovanni*-ját is a pokolraszállás jelenetével szerették befejezni (így kívánta Mahler is Pesten!). Beethoven még Mozart *Don Giovanni*-jának, még Goethe *Faust*-dramaturgiájának híve, ő még a szintetikus megoldás képét festi elénk szimfóniája utolsó tételében. A természettel egyesült, szabad ember himnusza ez a tétel. Hangvétele a *Fidelio* napfényre szabadult rabjainak karával, a későbbi operairodalomból Verdi *Nabuccó*-jának rab-kórusával rokon. Az ellentéteket fokozatosan egymásra tornyozó drámai építkezés pedig szinte Verdi *Otello*-jának félelmes harmadik felvonását, annak ellentétekben fokozódó szerkezetét előlegezi.

Hol vonjuk hát meg azt az éles határt, amely a programzenét az „abszolút zenétől”, a zenei tartalmat a zenei formától vagy, ha úgy tetszik, a „nem tiszta formát” a „tiszta formától” elválasztja? Ha — a formalizmus szellemében — erre vállalkoznánk, minden újabb zenetörténeti példa, minden egyes eldöntendő eset csak zavarunkat fokozná. Mit tennénk például Beethoven *Eroica* szimfóniájával? Vajon „abszolút” zenének tartanók-e csak azért, mert Beethoven megsemmisítette az első címlap közvetlen utalását Bonapartéra? Vagy prog-

ramszimfóniának tekintenők, mert a címében benne van a „hősi” jelző? Ha ezt is elhagyjuk, és egyszerűen csak „harmadik” vagy Esz-dúr szimfóniának nevezzük, akkor már bizonyára kifogástalanul beleillik „abszolút” rokonainak rangos családjába. Akkor már csak azt a kis hibáját kell felednünk, hogy utolsó tétele még nemrég színpadi mű, a *Prometheus*-balett zenéjében kapott fontos, cselekményhez kötött szerepet. De ezt, úgy látszik, bátran megtehetjük, hiszen maga Hanslick is a *Prometheus*-nyitány példáján mutatja ki a zene „tartalmatlanságát”! Hangversenyen előadva bizonyára a III. Leonóra-nyitány is megszabadul tartalma „salakjától”, és „abszolút” zenévé finomul.

Hagyjuk a játékot. Az eddigiekből is elég világos, hogy ilyen határt zene és zene közé nem vonhatunk. Ha az úgynevezett „abszolút” zene műfajaiban a tárgy nem olyan szembetűnő, mint a színpadi, szöveges, rá címmel vagy programmal utaló műfajokban, az nem azért van, mintha az „abszolút” zene kizárná magából a tárgyat (és vele a tartalmat, a formalizmus metafizikája szerint!). Ellenkezőleg. Azért, mert teljesen feloldotta magában. Megszüntette, de ismét a hegeli „megszüntetve megőrzés” dialektikus értelmében.

A tárgyra utalás különböző módjai és rétegei nem a tartalmasság vagy tartalmatlanság fokozatai, hanem a zenei tartalom megformálásának különböző módjai, elsősorban műfaji különbségek (műfajnak mondja Liszt is a programzenét említett tanulmányában). Ezeket pedig inkább a zenei formálás sajátosságai felől közelíthetjük meg.

b) A művészi formálás zenei sajátosságai

Meghatározatlan tárgy — meghatározott szerkezet

A műalkotás formai megvalósításának elemzése közben fontos, mindjárt első mozzanatként tartottuk számon a belső tárgy vagy, más néven, a téma meghatározását. A művészi formának ez a megszokott és a tárgyi közlés módszerével élő művészeti ágakban, műfajokban jellemző mozzanata a hangszeres zene számos műfajából hiányzik. Sőt meghatározottsága a színpadi, cselekményes, szöveges vagy általában alkalomhoz kötött zenei műfajokban sem a zene belső természetéből ered. Nem csoda, ha az önálló hangszeres zenének ez a jellemvonása tárgyi és szöveges művészeteken nevelkedett esztétikusok, filozófusok sorát ejtette zavarba.

Természetes következménye ez a zenébe foglalt realitás alapvető sajátosságának: meghatározatlan tárgyiségének. Korábbi vizsgálataink azonban ahhoz a tanulsághoz vezettek, hogy a tárgy immanens meghatározottságának hiánya még nem jelenti a tárgyszerűtlenséget. Ellenkezőleg: a tárgyi összefüggések sokkal részletesebb, többoldalú dinamikus meghatározásának velejárója és feltétele. A tartalom elemzése megmutatta, hogy a tartalom tárgyi jellege hogyan oldódik fel, a mind általánosabb és (legalábbis a tárgyközelség tekintetében) mind elvontabb műfaji rétegek közvetítésével, a zene sajátos közegeiben. A formai oldalról végzett vizsgálatból is az derül ki, hogy *a tárgy a zene hangszeres műformáiból mint formálási mozzanat sem tűnik el nyomtalanul, hanem általánosabb formában megőrződik: magukba olvasztják és megőrzik a formálás többi, főként műfaji és szerkezeti mozzanatait.*

A tárgyi meghatározottság tágabb, általánosabb volta oda vezet, hogy *a műfajt másik oldalról meghatározó formai mozzanat, a szerkezet* különösen a hangszeres zene önálló műfajaiban, de más műfajokban is sokkal közvetlenebbül rajzolódik ki, mint az olyan művészetekben, ahol a közlés tárgyi közegébe burkoltan, latensen szervezi a formálást. *A zenei szerkezet így meghatározóbb szerephez jut*, kötöttebb skémákban jegesedik ki, látszólag autonóm, „abszolút” jelentőségre tesz szert. Pedig e skémák kikristályosodásának, általánosodásuk és tipizálódásuk áttételeinek formai logikáját éppúgy nyomon követhetjük, mint ahogyan a tárgyi valóság zenei általánosításának tartalmi láncolatát felvázoltuk. Ebben a vonatkozásban azonban a fejlődés egyúttal történelmi folyamat.

A formai általánosítás útja

Mielőtt zenetörténeti példákhoz nyúlnánk, idézzük emlékezetünkbe egy nagyon hétköznapi tapasztalatunkat. Ha életünk bármilyen apró eseményét azon frissiben beszéljük el, a közlés módja az egyszeri esemény lefolyásának egymásutánját, tárgyi körülményeit, tér- és időrendjét közvetlenül adja vissza. Ismételt elbeszélésben vagy írásbeli összefoglalásban az elrendezés és az előadás módja egyaránt átalakul. Belsőleg, logikailag összetartozó részek együvé kerülnek, lényegtelen részletek elhullanak, lényegesek nagyobb nyomatékokat kapnak. Joggal beszél Lukács György a tudatos művészi alkotás „vég felőli komponáltságáról”. Az elrendezést valóban már a kifejtés közben meghatározza az alkotás előre *végiggondolt* és szüntelenül egészében szem előtt tartott terve. Az alkotás ebben az értelemben teleológikus tevékenység. A közlés stílári eszközei is illeszkednek a „műfaji” és szerkezeti átalakuláshoz. Beleszól a formálás módjába az is, hogy milyen körülmények között, milyen célból, kinek idézzük vissza az eseményt. Amint távolodik az előadás az esemény egyszerűségétől, véletlenszerű egyediségétől, úgy jutnak benne mind nagyobb szerephez *a valóság általánosabb, sok egyest összefoglaló létezési formái és arányai*. Mérhetetlen sok kézen és szájon, nemzedékek során görgette végig a történelem a trójai háború első vész híreit, amíg a homéroszi eposzok magasrendűen formált remekműveivé csiszolódtak.

Ha pedig a tárgyi közlésről az elbeszélés hangsúlya a személyes élmény oldalára tolódik át, a tárgyi függés közvetlen meghatározó szerepe még jobban elhalványul. A formálás legáltalánosabb sajátosságai — ismétlés és variáció, szimmetria és aszimmetria, hasonlóság és különbözőség, arány, tempó, dinamikai tényezők, stílusesszéközök — látszólag önálló életre kelnek, az egyes művészetek, illetve műfajok viszonylag autonóm hatóerőinek engedelmeskednek. Minthogy a létezés legáltalánosabb formái és módosulásai egyúttal emberi elsajátításuk legáltalánosabb módjait és formáit is kialakítják és megszabják, ezek az általános formatörvények — egyben logikai skémák! — metafizikus szemlélet számára az anyagi valóságtól független, „örök” pszichológiai törvényeknek, „a priori” kategóriáknak tűnhetnek fel. De kialakulásuk történelmi áttételeinek, műfaji közvetítő rétegeinek felderítése hamarosan rávezet objektív, tárgyi eredetükre.

Az önállóodás, kikristályosodás hasonló útját járják be a zenei formák is. Kezdetben együtt alakulnak azzal a társadalmi alkalommal, szertartással, amelyhez tartoznak. Amint a köznapi tevékenység egyes mozzanatai szer-

tartássá válnak, formai megjelenésük is rendeződik, általánosodik, tipizálódik, rendeltetésükhöz illően. Ehhez a folyamathoz természetesen illeszkedik a tőlük elválaszthatatlan zene előadásmódja. Jó példa a mise-szertartás formai rendjének kialakulása, szövegének és zenéjének történelmi alakulása. A szertartás mint összművészeti produktum annál könnyebben és természetesebben járja tovább a művészi általánosodás és átalakulás útját, mert maga az ünnepi ritus is erősen művészi jellegű megnyilvánulás: egyik képe a társadalom reális létének és az erről alkotott felfogásának. Így a benne ható formáló erők maguk is művészi formáló erőkként élnek tovább az összművészeti, színpadi, majd az elkülönülő egyes ágazati műfajokban.

A társaiktól elkülönülő zenei műfajok részben megőrzik, részben tovább formálják az eredeti alkalom vagy műfaj tárgyi körülményeit, témakörét, bizonyos mértékig szerkezetét is. A rondó mint zenei műfaj sokáig az eredeti népi körtánc szerkezeti skémáját őrzi, annak hangulatával. Így válik — Maróthy János találó megkülönböztetése szerint — *a zenélés formája zenei formává*. Minél inkább távolodik bölcsőjétől, a közösségi alkalomtól a maga útjára lépett zenei műfaj, annál erősebben hatnak további alakulására a formálás sajátosan zenei tényezői, más zenei műfajok analógiája (a rondó további sorsában a szonáta-szerkezet vonzása vált elhatározóvá).

Egyes műfajok kiválnak egy nagyobb egységből, és az egészet pótló rész — *pars pro toto* — módján magukra vállalják az eredeti egész társadalmi-tárgyi körének megvalósítását. Így vált ki a szimfónia nagyobb zenedramai egységekből, az operából, oratóriumból, amelyekben eredetileg nyitány vagy hangszeres közjáték volt. Több tételes szimfóniává fejlődve maga vállalta a teljes drámai cselekmény ciklikus megvalósítását. De történelmi útján sohasem szakadt el egészen közvetlen elődeitől s közvetítésükkel a társadalmi fejlődés reális rétegeitől. Záró tétele akként változtatta karakterét, akként merített más és más elsődlegesebb, társadalmi alkalomhoz közvetlenebbül kötött műfajokból, amint a társadalom színpadának „cselekménye” fejlődött. A XVIII. század utolsó évtizedeiben felmondta időszakos rokonságát a divertimentóval, zárótétellül a plebejus hangú vígopera közvetítésével mindinkább a polgárság viharosan terjedő táncát, a kontratáncot adoptálta. Majd, a forradalmi események és a szabadító opera hatására, a finálé táncos jellegét mindinkább induló- és himnusz-karakterre alakította át. — Másrészt az opera főbb mozanatait, drámai cselekményét programatikusan előlegező nyitányból újította meg tartalmát, kapott egyben formai indítást az egytétéles szimfónikus költemény kialakításához.

Példánkból a fordított jelenség eseteit is könnyen kiemelhetjük: amikor is egy kisebb, elsődleges műfaj beleilleszkedik egy nagyobb, másod vagy harmadlagos műfajba, s ezzel karakterét, szerkezetét az egészhez mérten megváltoztatja. Más és más jelleget ölt a menüett, ha divertimento, versenymű vagy szonáta zárótétele, ha nyitó tétel vagy ha belső tételként illeszkedő tánc. Szerkezete is ettől függően változik. De maga a szimfónikus menüett-tétel mint műfaj-megjelölés is számos különféle karakterű elsődleges műfajt foglal össze. A gáláns, igazi menüettől a kedélyes ländleren, a hősi polonaise-en és a száguldó scherzón át a XIX. századi keringőig végtelen sok árnyalatával találkozunk. Történelmi útja maga is egész társadalomtörténeti példatár.

A műfaj tárgyi és szerkezeti meghatározásának dialektikája

A formálás logikailag egymást követő mozzanatai tartalom-forma viszonyban vannak egymással. A műfaj kategóriájának kettős, közvetítő viselkedése egyrészt a tárgy, másrészt a szerkezet iránt, kettejüknek a műfaj közvetítésével létrejövő dialektikája a zenében különösen szembetűnő, vizsgálata különösen tanulságos.

A műfaj egyik arculatával ugyanis a tárgy, a téma felé néz. Ez pedig közvetlenebbül függ a közösségi élet körülményeinek változásaitól, mozgékonyan követi nyomon őket. Így a műfajt is állandó átalakulásra készíti. *A műfaj másik arculata azonban szerkezeti természetű.* A szerkezet pedig, mint mondtuk, a zenében különös keménységgel őrzi legáltalánosabb alapvonásait, a műfajt is inkább megkötné, megmerevítene változásában. Végül természetesen a tárgy útján ható tartalmi ösztönzés dönt: a műfaj tartalmát s vele együtt szerkezeti és stíláriis jegyeit is átformálja.

Térjünk vissza egy pillanatra a szimfónia példájához. Figyeljük meg rajta, hogy a forradalmi harc éleződése, a tartalom és a tárgykör hősi jellege, egyben az ellentétekben polarizálódó szemléletmód hogyan fokozza végletessé a belső tételek karakter-ellentétét, majd ez a belső feszítő erő hogyan kényszeríti a szimfónia szerkezetét egyrészt nagyobb ívű és szilárdabb ötös-hetes szimmetriává tágulni, másrészt hogyan fogja szorosabb kapocsba a belső ellentéteket egytételes szerkezettel. Az eredeti műfaj-megjelölés végül már csak nagyon távoli körvonalakban emlékeztet a benne létrejövő tárgy-szerkezet dialektika eredeti tartalmára. Az a történelmi küzdelem, amely a nagy klaszszikus szimfónia hagyatéka körül a múlt század első harmadában kiéleződött, s amelyet a szakasz elején vázoltunk, formai tekintetben voltaképpen a *műfaj tárgyi és szerkezeti értelmezésének összeütközése volt.*

Példáink meggyőzhettek arról, hogy a forma objektivitásának, reális lélettényekhez kötöttségének materialista tétele a legelvontabb, legönállóbbnak látszó zenei műfajokra és szerkezetekre nézve is helytálló. *A legelvontabb zenei szerkezetek sem egyebek, mint a valóság formálási módjainak nagyon általános, alapvető skémái.* Bonyolultan és magas színvonalon fejlett művészetek esetében természetesen az objektivitás tényezői is összetettek. Eredőik mindig a közvetlen társadalmi realitás függőlegesen és a művészi, műfaji hagyományok vízszintesen ható vektormennyiségeinek dialektikáját tükrözi. Ennek a dialektikának a legfontosabb közvetítői éppen az egymásra rétegezett, egymásba átmenő műfajok.

Zenei „forma” — zenei szerkezet

Feltűnő, hogy az iskolás zeneelméleti hagyomány a zenei forma egészéből *kiragad egy mozzanatot, a szerkezet aspektusát, és ezt azonosítja a forma egészével.* Hiszen esztétikai szemmel, esztétikai kategóriákkal mérve a zenemű is, mint minden műalkotás, az egyik oldalról tekintve egészében tartalom, a másik oldalról egészében forma. Nem pontos, nem helytálló tehát a „zenei formátan” megjelölés. Pontos elnevezése „zenei szerkezettan” lehetne.

A zenei szerkezet kiemelését a formálás többi rétegéből egyrészt kétségtelenül magyarázza a zenei közlés anyagának sajátos, nem tárgyi természete. A technikai megvalósítás, a mikroszerkesztés közvetlenül stíláriis moz-

zanatait ezért különíti el a hagyományos gyakorlat és elmélet az összehangzattan, az ellenponttan, a metrika, a prozódia, a melódika egyes diszciplínáiban. Másrészt azt is láttuk, hogy éppen a szerkezet tényezői — a zene specifikus körülményei között — milyen fontos szerepet játszanak a formálásban. Ez a magyarázat mégsem kielégítő, mert részint a felsorolt elméleti diszciplínák is — a maguk rétegében — végeredményben szerkezeti tanulmányok, részint meg a szerkezeti momentumok különös jelentősége még nem ok arra, hogy mellettük a forma meglevő más mozzanatait semmibe vegyük, és a nagy-struktúrát abszolút értelemben azonosítsuk magával a formával.

A zenei „formatan” hagyományos elnevezése több pusztán véletlen szóhasználatnál. Gyakorlata egy töről fakad a XVIII. századvégi klasszicizmus, a bécsi nagymesterek alkotásának akadémikus-formalista értelmezésével.

Kövessük gondolatmenetét. Első és fő állomását: a művészi tartalomnak az empirikusan vagy fogalmilag meghatározott tárggyal való abszolút azonosítását már megismertük, és megismertük ennek közvetlen következményét is: a tartalomnak — ilyen tárgy híján — a zenéből való teljes kirekesztését. További következtetése a zenei formának a tartalommal való metafizikus azonosítása. Ebből azonban természetesen következik, hogy a zene hangzó anyaga maga „tartalommal” lép elő az egész zenemű nagy szerkezetének körvonalaira mint „formára” nézve. Valóban, a szakmai köztudat a nagyszerkezethez mint „formához” viszonyítva a zenei közlés hangzó anyagát „zenei tartalomként” szokta emlegetni. Ez a szemlélet hajszára megfelel a nagyön is jól ismert vulgármaterialista felfogásnak, és olyan, mintha a szobor „formájának” tárgyi alakját, „tartalmának” megmintázása anyagát tartanók.

Ilyen módon a szerkezeti mozzanatot valóban éles határvonalak rekesztik ki a tartalom-forma dialektika egészéből. Közvetítés nélkül válik el egyfelől a nemlétezőnek tekintett belső tárgyi mozzanattól, másfelől a letagadott esztétikai tartalom helyébe „tartalommal” átminősített stiláris rétegtől. A tárgy és szerkezet mint „tartalom” és „forma” közé vont éles határ pedig megszünteti a tárgy és szerkezet műfajban létrejövő dialektikáját. *A műfaj kettős meghatározottságából a tárgyat kihagyja, és csak a szerkezetet veszi figyelembe.* Annyira, hogy *a hagyományos iskolai formatani irodalomban a műfaj abszolút értelemben azonosul a bizonyos történelmi korban, a XVIII. századvégi bécsi klasszicizmus korában hozzá fűződő szerkezettel.* Ez természetesen megakadályozta a zenei műfajelmélet létrejöttét, és számtalan egyoldalúság, belső ellentmondás és értelmetlenség forrásává lett.

Mindez sürgeti a helyes, tehát dialektikus, társadalmi és történelmi szemléletű zenei *műfajelmélet kidolgozását.* Csak örülhetünk annak, hogy a magyar zenetudomány már megtette az első úttörő lépéseket, mind műfaj-történeti (Szabolcsi Bence, Maróthy János, Koró György), mind „formatani” — értsd: szerkezet-tani — oldalról (Gárdonyi Zoltán).

*

Hátra van még annak kifejtése, hogyan viselkedik a zene a történelem társadalmi küzdelmeiben, hogyan viselkedik a felépítmény részeként, az osztályharc körülményei között. A zene sajátos természetének eddigi elemzése azonban lehetővé teszi, hogy történelmi viselkedésének a más művészetekétől részben eltérő, de még inkább azokéhoz hasonló vonásait ki-kí maga rekonstruálja.

Könnyű lesz megérteni, hogy a történelem színpadán megjelenő egy-egy forradalmi osztály zenei kézjegyét sajátos zenei magatartásának, műfajainak, hangvételének közvetítésével írja be a műzene történetébe. A német parasztháborúk „Marseillaise-e”, ahogyan Engels a Luther-korált nevezte, egy egész nagy zenei korszak, a zenei barokk korszakának, Bach művészetének adta meg alaphangját, a gyülekezeti közénkből a passiók, oratóriumok színpadra lépő közösségének kórusává általánosodott.

Vagy, más alkalommal, egy társadalmi réteg, osztály fellendülésével kivirágzott zenei műfaj és hangvétel annak hanyatlásával együtt deklásszálódott. Így vált olcsó kávéházi nótázássá a magyar köznemesség deklásszálódásával a múlt század nemzeti-forradalmi törekvéseinek nemes népies mûdala, a verbunkos zenéje. Népisége, nemzeti tartalma már csak az agrár-proletariátus osztálybázisán, osztálytartalmával újulhatott meg a XX. század elején, mint ahogy Petőfi, Arany népies nemzeti költészetének, Jókai, Mikszáth prózájának társadalmi tartalmát, erkölcsi tartását is csak Ady, illetőleg Móricz értelmében lehetett új osztálytartalommal megújítani.

A zene sorsa, esztétikai megítélésének módszere itt már sokszorosan összefonódik a művészet egészének fejlődésével, törvényszerűségeinek társadalmi elvű vizsgálatával. Legfontosabb megkülönböztető sajátosságaira a fentiek igyekeztek világot vetni.

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ЭСТЕТИКИ МУЗЫКАЛЬНОГО ИСКУССТВА

Й. Уйфалуши

В процессе истории эстетики объяснение музыкального искусства ни со стороны эмпирики, ни со стороны понятийной предметности, ни со стороны взятой в самой объективности, ни со стороны простой субъективности не могло претендовать на полноту. Так как музыка иллюстрирует наиболее своеобразно, что искусство не только предметно, а передаёт действительность во всей её полноте, и не только объективную действительность саму по себе или внутренний мир человека, а художественную проекцию усвоенной человеком действительности.

Исторический процесс усвоения абстрагирует из комплексной эмпирической действительности и её акустическую сторону и преобразует её на уровне музыкальности в гомогенную среду. Внутренний порядок и значение музыкальной логики различаются по эпохам, по общественным формациям, по культурным кругам, по нациям, по общественным слоям и группам и даже по индивидам. Характерный способ музыкального выражения, звучания определяет художественную типологию музыки.

Характерная для музыки неопределённость предметности (Дьёрдь Лукач) объясняет и специфический для музыки вид диалектики содержания и формы. Поляризация принципов «программной музыки» и «абсолютной музыки», борьба между их представителями в прошлом веке происходили из того заблуждения, по которому содержание художественного произведения просто отождествлялось с его предметом. Упускалось из виду, что в самостоятельных инструментальных музыкальных произведениях предметный момент художественного творчества часто заключён в других моментах творчества, главным образом в жанре и в структуре.

Зная эти самые основные особенности, не трудно исследовать историческую судьбу, общественную функцию, значение музыкального искусства, подобно остальным видам искусства, оперирующим предметными средствами.

THE BASIC AESTHETICAL QUESTIONS OF THE ART OF MUSIC

by J. Újfalussy

In the history of aesthetics the following explanations of the art of music can be shown to be incomplete: the empirical explanation, the explanation with conceptual objects, the explanations from the side of objectivity taken-in-itself, or from the side

of mere subjectivity. Music shows specially well, that art reflects not only the world of objects, but the total reality, and not only the for-itself objective reality or the mere human subjectivity, but the reality appropriated by man.

The acoustical side is abstracted from the complex empirical reality and made homogeneous on the level of musicality by the historical process of appropriation. The inner order, the meaning of the logic of music varies according to societies, cultures, nations, social strata and groups — even individuals. The characteristic modes of musical expression, the tone-characters fix the artistic typology of music.

The indeterminateness of musical objects (Georg Lukács) explains the specifically musical mode of the dialectic of form and content. The polarization of the principles of „program-music” and „absolute music”, the fight of their adherents in the last century, have their source in the error, which simply identifies the content and the object of the work of art. It was left out of consideration, that the object-aspect of artistic forming — in the case of independent instrumental musical works of art — often hides in other aspects of forming, mainly in the genre and in the structure.

With the knowledge of these main properties it is not difficult to examine the historical fate, social function and meaning of the art of music, in a way similar to the examination of those forms of art, which reflect objects.

Az elidegenedésre vonatkozó marxí nézetek aktualitása

TORDAI ZÁDOR

Gyakran találkozunk olyan felfogással, amely Marx életművét tulajdonképpen azonosítja a főművével. Ez a nézet ugyan látszólag mindenk fölé helyezi a *Tőkét*, valójában azonban — végső soron — leértékeli, mégpedig olyan szemlélet alapján, amelyet maga Marx „korlátoznak” (borniert) nevezne. Ez a szemlélet ugyanis — egyebek között — alkalmas arra, hogy elkendőzze a *Tőke* létrejöttének folyamatát, elfedje azt a hihetetlen fizikai és szellemi erőfeszítést, amelynek árán Marx a tőkés társadalom mechanizmusának és dinamikájának „rejtvényét” megfejtette — s ezzel megnehezítse a marxí gondolatgazdagság értékesítését is. (Részben ebből a szemléletből állt elő pl. az a helyzet, hogy mindmáig hiányzik egy teljes Marx-kiadvány, egy átfogó Marx-filológia, sőt krono-logika is.) Hogy ez mennyire megnehezíti a munkát azokkal a szövegekkel — illetve a bennük érintett problémákkal — kapcsolatban, amelyek más kérdésekkel is foglalkoznak, mint amelyek a *Tőké*ben kifejtett formában jelen vannak, amelyek, hogy úgy mondjuk, a marxí főművön mintegy átnyúlnak, talán említeni is fölösleges, de azt kiemelném, hogy mindez magának a *Tőkének* és az ismertebb marxí műveknek a kieléítő elemzését és „értékesítését” is akadályozza. Itt kereshetjük egyik okát pl. annak, hogy annyi vita van az egyes marxí szövegek értelmezése körül, hogy ugyanazokkal a passzusokkal kapcsolatban különböző marxista szerzők néha éppen homlokegyenest ellenkező álláspontot foglalnak el. (A nézetek eltérésének fő okai természetesen mélyebben fekszenek, ezekkel azonban most nem foglalkozunk.)

Ez a helyzet az elidegenedés kérdésében is: mint ismeretes, a marxista szerzők álláspontjainak spektruma az elidegenedés abszolút tagadásától az örökkévalóvá emeléséig húzódik — s mindannyian Marxra hivatkoznak. Elengethetetlen tehát az elidegenedésre vonatkozó marxí nézetek — valamennyi idevágó marxí szöveg — heurisztikai értékének, vagyis, más szavakkal, tudományos aktualitásának, illetve egyszerűen aktualitásának tisztázására törfő elemzése, azaz annak vizsgálata, hogy e marxí nézeteknek mi az értékük korunk elidegenedésének megértésében és magyarázatában. Ehhez viszont elsősorban a marxí gondolkodás tényleges fejlődését kell feltárnunk.

Az elidegenedéssel foglalkozó marxista szerzők e fejlődésre vonatkozóan általában két értékelési szisztéma egyikére támaszkodnak. Mindkettő döntő jelentőségű fordulópontot tételez fel Marx gondolkodásának fejlődésében, az egyik azonban 1844 — tehát a párizsi kéziratok — előttre teszi ezt, a másik viszont kb. 1845-re, vagyis lényegében a *Német ideológia* előttre. Az utóbbi álláspont ennek megfelelően (és gyakran hivatkozva a *Német ideológia* egyik mellékmondatára, amely szerint szerzői az elidegenedés terminusát azért hasz-

nálják, hogy a filozófusok számára érthetően fejezzék ki magukat¹⁾ az elidegenedésre vonatkozólag legtöbbször negatív álláspontot foglal el, félre tolja a párizsi kéziratokat, sőt figyelmen kívül hagyja azt is, hogy Marx és Engels később is, mégpedig igen behatóan foglalkozott az elidegenedéssel.

Mielőtt a Marx gondolkodásában alapvető cezúra helyét illetően állást foglalnánk, vizsgáljuk meg ennek jellegét. Ha összehasonlítjuk a *Zur Judenfragét*, illetve az ebből és a megelőző korból származó írásokat a *Német ideológiát* követő művekkel, akkor valóban mindenképpen jogos alapvető jelentőségű fordulatról beszélni, mégpedig Marxnak mind filozófiai nézeteiben általában, mind pedig a társadalmi nézeteiben különösen (kiemelném, hogy Marx éppen ebben az időben kezd behatóan foglalkozni a közgazdaságtannal). Ahhoz, hogy e fordulat jellegét felderíthessük, célszerű, ha figyelembe vesszük Marx munkamódszerét is. Ez pedig a legvilágosabban a fordulópontnak feltetelezett második időpont után közvetlenül, tehát az 50-es években fogalmazott írásokban figyelhető meg, közülük különösen a *Grundrissét* emelném ki. Ezek azt mutatják, hogy Marx folyamatosan hatol az őt akkor foglalkoztató problémák mélyére, fokozatosan birkózik meg velük, újra meg újra megírva és átírva álláspontját. Ennek során mind újabb és újabb momentumokat ragad meg. fejt ki, a már leírtakat újra és újra felhasználja (amit a tárgymutatók is bizonyítanak), és szemlélete, illetve konkrét kérdésekre vonatkozó nézetei lépcsőről lépésre mélyülnek el és válnak egyre átfogóbbakká. A különböző passzusok az előrehaladás egy-egy fázisát tükrözik, rögzítik. E tények ismeretében nyilvánvalóvá válik annak az álláspontnak a helytelensége, amely bármilyen fordulatot — tehát az említettet is — egy pontba kíván összesűríteni, és a tetejébe még a konkrét művek között próbálja elhelyezni. Egy ilyen eljárás kétségtelenül igen kényelmes, mert ezzel a művek egy részét *globálisan* el lehet fogadni, másokat *globálisan* félre lehet tolni, és egyszerű egyszeri ítélettel mentesülni lehet a bonyolultabb és részletes analízis kényszerétől éppúgy, mint az árnyaltabb értékelés szükségességétől. Kitéűnő talaj ez a vagy-vagy-ok módszere, a szkematikus és a dogmatizáló álláspontok számára, amelyeket, hegeli szóhasználattal, metafizikusnak neveznek azon túlmenően, hogy szembeszökően felületesnek is kell ítélni őket. Az ilyen megközelítések csak igen kevésbé tekinthetők tudományosaknak, és az, hogy az említett „köztes cezúrát” hova helyezik, szinte minden esetben egy előzetes ideológiai ítéletből fakad, amely viszont szorosan összefügg az elidegenedés kérdésében eleve elfoglalt állásponttal. A kör — illetve a körben forgó okoskodás — bezárult.

A fordulat tehát nem sűrítendő össze egy pontba, és még kevésbé helyezhető el a művek között, hanem a párizsi kéziratokkal kezdődő és a *Német ideológiával* záruló korszak egészében valósul meg, e korszak műveiben ölt testet, úgy is mondhatjuk: e művek által következnek be. E művek egyaránt egy szellemi forrongás termékei, bennük megtelehetjük a formálódó koncepciót — a gondolat formálódását (ezt alátámasztja a *Német ideológia* szerzőinek az a közismert megjegyzése is, hogy e munkájuk nézeteik tisztázásának formája és eszköze volt). Ennek megfelelően tehát differenciáltan, a bennük lejátszódó fejlődés menetét figyelembe véve kell őket értelmezni, különben a konkrét kérdésekre vonatkozó fejtegetések értelme elvész, eltorzul, hamissá válik.

¹ MEM 3. köt. Kossuth, 1960. 35. o.

A későbbi, 1846-tól 1867-ig ívelő szakaszt már más jellegű formálódás időszakának kell tekinteni, ebben Marx a tőkés társadalom múlt század derekán fennálló struktúráját fejtí meg fokozatosan előre jutó, elmélyülő munka során. Azt, amit Marx ebben az időben vet papírra, természetesen szintén differenciáltan kell értékelni. Egyes fejtegetések eredményeikben — a *Tőkében* — jelennek meg „megszüntetve megtartva”. Más fejtegetések eredményeit — közöttük azokat, amelyek az elidegenedést érintik — Marx csak részben foglalja a *Tőkébe*, egy részük túlmutat a *Tőkén*. E túlmutatás is kettős: a későbbi szövegekben ugyanis találhatunk olyan fejtegetéseket, amelyeknek gondolatait közvetlenül lehet a *Tőke* alapján tovább vinni, és olyanokat, amelyek a kapitalizmus későbbi fejlődésére vonatkozó anticipációkat tartalmaznak.

Az elmondottak alapján tekintsük most át röviden azokat a marxi nézeteket — illetve, helyesebben, a fejlődésüket —, amelyek az elidegenedésre vonatkoznak.

*

Induljunk ki Marxnak a *Zur Judenfrage* c. írásából. Ebben a kommunizmus perspektívájáról beszél, amelyben az ember „mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az emberi nem lényévé (*Gattungswesen*) vált”.² Plasztikusan látható, hogy Marx az elidegenedést itt az emberi lényeg vonatkozásából közelíti meg, mégpedig úgy, hogy egyben az egyetemes lénnyé válást is tételezi.

Az emberi lényeg mint az elidegenedés-elmélet központi momentuma megtalálható a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* is. Itt még világosan kitapintható a hegeli megközelítés hatása. Ebből fakadóan az elidegenedés-elmélet, hogy úgy mondjam, még erősen a levegőben lóg, vagyis megközelítése nagymértékben fogalmi kiindulású, és tárgyalása részben spekulatív. Az ebből fakadó korlátok részben éppen az egyetemes lénnyé váló egyén vitatható elméletében öltenek testet. Mégis alapvető tévedés lenne, ha ennek alapján hegelianus szellemű felfogásról beszelnénk. Erről távolról sincsen szó: először is a lényeg fogalma maga is eltérő a hegelitől. Amint azt Márkus György kimutatta, a marxi lényegfogalom egészen más módon projektív, mint a hegeli. Marxnál továbbá nincs szó arról sem, hogy ez a fogalom a species jellegének tartalmazná valamiféle összességét. Ez a társadalmi átformálás által megvalósítandó célt, a forradalom által kialakítandó ember képét foglalja tulajdonképpen magába. Ezért a marxi fogalom elsősorban állásfoglalás jellegű, és ebben az időben a marxi humanizmus magvát képezi. (Az említett projektivitás különben, változva ugyan, de végig megmarad a marxi életmű során). Továbbá — és főleg — pedig azért nem azonos a hegelivel, mert ezzel a marxi koncepció alapvetően szakított már akkor, amikor az elidegenedést határozottan megkülönböztette az objektivációtól. Ez azért volt döntő lépés, mert vele az elidegenedés, elvesztve fátumszerű jellegét, társadalmi jelenséggé változott. A társadalmi-történeti jelleg felismerése nyitja meg az utat mind a konkrét formák és tényleges okok kutatása előtt — sőt egyenesen megköveteli ezt —, mind pedig az elidegenedés felszámolásának társadalmi lehetőségeiről és emberi szükségességéről vallott nézet felé. Így Marx fejlődésének ez a lépése — mely egyben a tőkés társadalom demisztifikálását célzó kri-

² MEM 1. köt. Kossuth, 1957. 371. o.

tika is volt — éppen a társadalomfilozófiai nézetek vonatkozásában volt előbbre vivő. Mindezek alapján a párizsi kéziratokat kell a *Tőké*hez vezető közvetlen úton megtett első lépéseknek tekinteni.

A társadalmi kapcsolódások közül Marx ekkor a magántulajdont — a tulajdont mint olyat — emeli előtérbe. (Kapcsolódást mondok, mert a szöveg alapján nem beszélhetünk egyértelmű visszavezetésről vagy — akár egyszerű, akár dialektikusan felfogott — oksági viszonyról.) Marx ekkor az elidegenedés egyik döntő vonását abban látja, hogy a munkás számára a munka „nem az ő sajátja, hanem másvalakié, hogy nem az övé, hogy benne ő nem önmagához, hanem másvalakihez tartozik”,³ s főképpen abban, hogy a munka terméke nem a munkás tulajdona, hanem másé. A tulajdonnak ez a bekapcsolása Marx idevágó elméletét ugyan eltolja a konkrét társadalmi valóság irányába, s ezzel egyben elmélyül felfogásának perspektivikus — azaz a kommunizmusra utaló, a kommunizmust célként kitűző — jellege, s élesebbé válik a fennálló viszonyok kritikája is, ez a kritika azonban még nem hatolt el a tőkés tulajdonforma mélyéig, s így maga az elidegenedés-elmélet is sokban csupán az általános megközelítés, a felületi elemzés és az elvont fejtegetések szintjén mozog. Ugyanakkor viszont éppen ez az általánosságok teszi lehetővé, hogy Marx messze előremutató megfigyeléseket tegyen. Ezek vonatkoznak az elidegenedés elméletére magára éppúgy, mint a megszüntetéssel kapcsolatos problémákra. Példaképpen megemlíteném azt, ahogy Marx az elidegenedés felszámolásával kapcsolatosan megkülönbözteti a magántulajdon negatív és pozitív felszámolását.⁴ A tulajdon előtérbe állításával függ össze továbbá az is, hogy a munkamegosztás szerepével kapcsolatosan bizonytalanságokat figyelhetünk meg. Az általános jelleg továbbá megvan a felfogás magvában magában is; bár már társadalmi alapú, okú és jellegű önelidegenedésről van szó, ebben az önelidegenedésben az ember gyakran differenciátlanul áll szemben a Másikkal. (Igen érdekes és pregnáns példa erre a Marx jegyzetfüzeteiben található azon fejtegetés, amely az elidegenedés „lélektani” megközelítése szempontjából is sokat mond.⁵) A konfliktus tehát itt még nem strukturálódik, a társadalmi struktúra szerepe még nem domborodik ki, s így polaritásos jellege sem nyeri el az őt megillető szerepet. Azt is mondhatnánk, hogy az elidegenedés mezeje még bizonyos fokig homogén jellegűnek mutatkozik.

A *Kéziratok* idevágó részeiben közgazdaságtani és (elvont) filozófiai, valamint konkrét társadalombölcseleti nézetek és elemzések fonódnak össze — miközben az ökonómiával való foglalkozás földindulást idézett elő a filozófiai nézetek terén. A párizsi kéziratok részben éppen ezeknek a változásoknak a folyamatát tükrözik, egy új társadalom-filozófia felé történő átmenet fázisának jelei — ebből ered átmeneti jellegük. Ugyanakkor viszont a társadalomkritika erőteljesen támaszkodik a filozófiára, és így ez utóbbin belül fontos szerepet játszik az elidegenedés-elmélet. Az elidegenedés-elmélet Marx filozófiai felfogásának egyik legradikálisabb része, mégpedig két értelemben: a tulajdonképpeni társadalmi értelemben véve, de abban az értelemben is, hogy — mint Marx korábban mondta — az ember számára a gyökér maga az ember. Az ember-koncepció lényeges és alapvető része a kritikának, és

³Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Kossuth, 1962. 48. o.

⁴Uo. 66—69. o.

⁵MEGA I. Abt. Band 3. 530—547. o.

ebben a vonatkozásban a „lényegtan” is fontos szerepet játszik. Az elidegenedés-elméletben — és általában a párizsi kéziratokban — a tőkés és általában a kizsákmányolásra épülő világ első átfogó marxi kritikájával találkozunk.

Az ökonómiának és a filozófiának a társadalomkritikában testet öltött kölcsönhatása természetszerűleg tovább viszik Marxot. Így jut el ahhoz a polarizált felfogáshoz, amellyel a *Szent családban* találkozunk, ahol az általános elidegenedést már osztályalapon és osztályjelleggel polarizáltnak látja. Itt mondja ki Marx (és Engels), hogy a tőkés és a munkás egyaránt elidegenedtségben él, de eltérő jelleggel: az egyik ugyanis „jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenülést *saját hatalmának* tudja és benne egy emberi létezés *látszatát* bírja”, a másik, a munkás viszont „megsemmisültnek érzi magát az elidegenülésben, tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne”.⁶ Ez a nézet egész későbbi eszmei fejlődésében nagy jelentőségű lett, de különösen az elidegenedés differenciált látása szempontjából fontos.

A fejlődés egy másik ága a mélyebb összefüggéseket érinti — s itt nem annyira az osztályviszonyokra vonatkozó nézetek közvetlen hatásáról, mint inkább az elidegenedés-elmélet belső fejlődéséről van szó. Ez a fejlődés a koncepció belső centrumából és alapvető problémáiból indul ki. Marx ugyanis, amikor — a párizsi kéziratokban — a munkás és munkájának terméke közötti viszonyt állítja előtérbe, akkor — függetlenül attól a szereptől, amelyet a tulajdonra ruház — egyben a szubjektum-objektum viszonyt is előtérbe állítja. Teszi ezt elsősorban a szubjektumnak saját objektivációjához való viszonya elemzése során — így a szubjektum-objektum viszony egyúttal az egyén és társadalom viszonyát is érinti. Ha az első Feuerbach-tézisre gondolunk, akkor nyilvánvalóvá lesz mindennek az alapvető jelentősége. Ám ugyanakkor nemcsak ennek az alapvető társadalomelméleti, illetve filozófiai problémának előzetes megközelítéséről van szó, hanem annak a gondolatmenetnek a kezdetéről is, amely az első Feuerbach-tézis tartalmán keresztül a *Német ideológia*-beli elidegenedés-elmülethez vezet. Ez az a szál tehát, amelyen az elidegenedés-elmélet tulajdonképpen kibontakozik.

Az ember viszonya tevékenységének termékéhez gyakorlati és közvetlen kérdésnek tűnik mindaddig, amíg pusztán az egyén szintjén vetődik fel. A szubjektum-objektum viszony olyan részkérdésnek látszik ebben az összefüggésben, amely legfeljebb ismeretelméleti szinten érdekes és fontos, illetve cselekvésetikai szemszögből érdekes. Ha azonban már nem egy tetszőleges egyénről van szó, hanem az egyének összességéről, akkor a probléma egész más színben jelentkezik. Ez az átformálás ölt testet az első Feuerbach-tézisben, mely a társadalom praxis-jellegét emeli ki. Most már arról van szó, hogy az egyének összességének tevékenysége válik számukra idegenné, lesz felettük uralkodó hatalommá, mégpedig annak ellenére, hogy a társadalmi lét bizonyos szemszögből nézve maga sem más, mint az említett tevékenységek totalitása. A probléma ilyen kiszélesítése és általános szintre emelése teszi lehetővé Marx számára, hogy az elidegenedés jelenségét velejében közelítse meg, adekvát szinten kérdezzen mibenléte, okai és egy lehetséges megoldás útjai után. Úgy is mondhatnók, hogy ezen a ponton jut el Marx az elidegenedés lényegének megközelítéséhez.

Ez a fejlődés, valamint a problémafelvetés ezzel összefüggő megváltozása eredményezi, hogy a válaszok is másképpen rajzolódnak ki, mint koráb-

⁶ MEM 2. köt. Kossuth, 1958. 34. o.

ban. Ami a párizsi kéziratokban bizonyos mértékig még inkább csak szét-szórótlátások együttese volt, amely egységesítési pontját önmagán kívül találta meg, az itt szerves egységgé válik. Másrészt: ennek nyomán lehetővé válik, hogy a tulajdonra történő hivatkozás helyett a munkamegosztás szerepének felismerése kerüljön előtérbe. A tulajdon másodlagos, derivált lesz, bár olyan tényező, amely az adott társadalmi jelenségek megnyilvánulásában, az elidegenedés konkrét formáiban és mozgásának folyamatában okként is szerepel. A munkamegosztás azonban nem általában, vagyis mint olyan szerepel alapként, hanem egy bizonyos formájában: mint kényszerű alárendeltség. Marx természetadta (naturwüchsig) társadalmi rendről beszél, mert „ameddig... létezik hasadás a különös és közös érdek között, ameddig tehát a tevékenység megosztása nem önkéntes, hanem természetadta, addig az ember saját tette egy számára idegen, vele szembenálló hatalommá válik, amely őt leigázza, ahelyett, hogy ő uralkodnék felette”.⁷ Az idézetből kiderül azonban az is, hogy Marx (és Engels) itt az elidegenedés folyamatába bekapcsolja a különböző szintű érdekek konfliktusát. S ha Marx később, a *Grundriss*-ben az érdekek átfordulására vonatkozó elméletet bírálja is (bár ugyanakkor ez a megközelítés, természetesen változva és csak bizonyos vonatkozásaiban, de később is szóhoz jut), az adott pillanatban azonban ez a megközelítés lehetővé teszi, hogy a társadalmi strukturáltságból fakadó jegyeket élesebben lássa meg. Az osztályproblémát így igen érdekes és figyelemre méltó formában veti fel: „honnan ered az, hogy a személyes érdekek ezen az osztályérdekekké való önállósulásán belül az egyén személyes viszonyulásának dologivá kell válnia, elidegenednie, és hogy e viszonyulás egyszersmind tőle független, az érintkezés által létrehozott hatalomként nélküle fennáll, átváltozik társadalmi viszonyokká, olyan hatalmak sorává, amelyek az egyént meghatározzák, alárendelik...”⁸ A differenciálás módja ugyanis éppen arra támaszkodik, hogy az általános éppúgy a struktúra által létezik, mint ahogy a totalitás is a struktúrában létezik. Ezáltal a struktúra elemei is sajátos helyet foglalnak el az elidegenedés folyamatában. Az elidegenedés bizonyos mértékig összefonódik a determináltsággal. Ugyanakkor az elidegenedés vizsgálata az adott társadalom struktúrájának közvetlen analíziséhez vezet. Ennek jelentőségéről fölösleges külön szólni. Inkább azt emelném ki, hogy ezáltal egyúttal új módon is felvetődik a struktúrához való viszony kérdése általában. Az a kérdés, amely a praxis-totalitás elidegenedésének okai irányába mutatott, itt konkretizálódik, és egyben az egyén és struktúra közötti viszony tisztázását igényli. Ez a gondolatmenet vezet Marxot oda, hogy kiemelje a termelőerők önállósultságának fontosságát. „Először is a termelőerők az egyénektől teljesen függetleneknek és elszakítottaknak jelennek meg, saját világnak az egyének mellett, aminek abban van az alapja, hogy az egyének, akiknek erői ezek, szétforgácsoltan és egymással ellentétben léteznek, míg másfelől ezek az erők csak ezen egyének érintkezésében és összefüggésében valóságos erők. Tehát egyik oldalon termelőerők totalitása áll, amelyek mintegy dologi alakot öltöttek és maguknak az egyéneknek a számára már nem az egyének erői, hanem a magántulajdonói...”⁹

Ezáltal a megoldás is konkretizálódik, és realisabb perspektívákat is nyerhet. Kisajátításról van szó, de „amikor majd a proletárok sajátítanak el,

⁷ Marx—Engels: *A német ideológia*. Id. Kiad. 34. o.

⁸ Uo. 229. o.

⁹ Uo. 71. o.

termelési szerszámok tömegét kell mindegyik egyén alá, a tulajdont pedig valamennyiük alá besorolni. A modern egyetemes érintkezés nem is sorolható be másként az egyének alá, csak úgy, hogy valamennyiük alá sorolják be.”¹⁰ Ez a megállapítás természetesen akkor vet fel izgalmas problémákat, amikor már arról van szó, hogy miként valósuljon meg ez az alárendelés úgy, hogy ténylegesen *mindenkinek* való alárendelés legyen.

Kétségtelen, hogy az elidegenedés-elmélet az előzőkhöz viszonyítva sokkal tisztábban körvonalazódik. Nem felejtethjük azonban, hogy éppen a történeti jellegű megközelítésben még vannak bizonyos homályosságok: az elidegenedés történelmi szerepe még csak általános formában bukkan fel. Az e téren ható konkrét történeti determinánsok ismerete még nem kristályosodott ki. Inkább a jelenségnek mint olyannak a kiemeléséről van szó: „A társadalmi tevékenységnek ez a megrögződése, az, hogy saját termékünk dologi hatalommá szilárdul felettünk, kinő ellenőrzésünk alól, keresztülhúzza várakozásainkat, semmivé teszi számításainkat — ez az egyik fő mozzanat az eddigi történelmi fejlődésben.”¹¹ Ennek oka, hogy a konkretizáláshoz szükséges ismereteket Marx a későbbi tevékenysége során munkálja ki. Úgy is mondhatnók, hogy ezen a ponton az elidegenedés-elmélet túlmutat önmagán. Hasonló konklúzióra juthatunk, ha más vonatkozásokat veszünk figyelembe. A struktúra elemzését már említettem, az elidegenedés és determinációk viszonyát szintén. Ez utóbbi természetesen nemcsak a konkrét formák területén bír jelentőséggel, hanem általánosabb, elvontabb szinten is, akkor tehát, ha az emberi lét determinációinak és az elidegenedésnek egymáshoz való viszonyát elvi szinten is tisztázni óhajtjuk. Ez pedig nem kis jelentőségű kérdés, mert összekapcsolódik az elidegenedés felszámolásának elméleti problémáival, mint ez rögtön kézzel foghatóvá válik, ha arra gondolunk, hogy az elidegenedés felszámolása nem jelenti a determináltság végét, hanem a determinációs formák átalakulását. Ha megfordítjuk az összefüggést, akkor a probléma az lesz, hogy a konkrét determinációk mögött, egy meghatározott társadalom esetében milyen mértékben és milyen konkrét formában jelentkezik az elidegenedés. E kérdés jelentősége könnyen megérthető, ha figyelembe vesszük, hogy a konstituált társadalmi totalitás (és struktúra) mint függetlenné, idegenné vált praxis a folyamatos praxist alárendeli magának. Ezen a ponton a determinációk konkrét formái azonosak az elidegenedés bizonyos formáival. Ezáltal viszont az eldologiasult totalitás és ezzel összefüggésben a termelőeszközök, valamint a hozzájuk kapcsolódó viszonyok kerülnek a vizsgálat előterébe. Újabb momentum ez tehát, ahol az elidegenedés-elmélet ismét az ökönomia irányába mutat konkrétan túl önmagán. Ha megvizsgálunk más, hasonlóan transzcendáló irányokat, ezek szintén az ökönomiára fognak mutatni. Ezért azt is mondhatjuk, hogy a *Német ideológiával* a marxi elidegenedés-elmélet olyan szinten fogalmazódik meg, amely a filozófiai előrehaladásban időleges megállást jelent. Minthogy a továbbhaladásnak ökönomiai analízis eredményeire kell támaszkodnia, az elidegenedés-elmélet ezen a ponton hasonló gyakorlati konklúziókra vezet, mint amilyenekre a történelem materialista felfogása elméleti szinten vitte Marxot. Mindkettő a gazdasági irányú aritítások előtérbehelyezését hangsúlyozza, és megerősíti Marxnak ilyen irányú eddigi törekvéseit.

¹⁰ Uo. 72. o.

¹¹ Uo. 34. o.

Az elmondottakból érthető, ha Marx tevékenységében az elidegenedés vizsgálata az eddiginél valamelyest kisebb szerephez jut. Ez azonban nem jelenti azt, mintha Marx a probléma értelmetlen voltáról győződött volna meg, és azt egészében félre tolt volna. Inkább arról van szó, hogy más szinten folytatja vizsgálatait, amelyek irányába részben éppen az elidegenedés vizsgálata vezette. (Ennek alapján tulajdonképpen az elidegenedés-elmélet tudományos és heurisztikai értékét Marx egyéni kutatási útjára vonatkozóan máris bizonyítottnak tekinthetjük.) A továbbiakban tehát az elidegenedés problémája ismét részletekben és más összefüggésekhez kapcsolódva jelenik meg. A gazdasági kutatások előrehaladása során folyamatosan felbukkanó eredmények viszik tovább az elidegenedés-elméletet — mint erre bizonyosság a *Grundrisse* is.

A *Grundrisse* lapjain érthető módon a probléma gazdasági oldala áll előtérben. De éppen ez biztosítja, hogy mindaz, amit Marx az elidegenedésről mond, az mindinkább az alapokat és a lényegét érinti. Amikor az egyén és totalitás viszonyáról beszél, akkor a termelés-totalitás és a termelő egyén viszonya áll előtérben. És Marx az elidegenedés momentumát ott látja felbukkanni, ahol az egyéni tevékenység az összetevékenységnek, a totalitásnak részeként jelenik meg. „A tevékenység társadalmi jellege, akárcsak a termék társadalmi formája, akárcsak az egyénnek a termelésben való részesedése itt mint az egyénektől idegen dologi valami jelenik meg...”¹² Maga a társadalmi jelleg tehát az, amely idegenként jelenik meg. Ennyiben az elidegenedés az egyén és a totalitás konfliktusát jelenti, amelyben az egyén — minden egyén — ahelyett hogy ura lenne, alárendelődik a totalitásnak. Az emberek közötti függés pedig e mindenoldalú függésnek megnyilvánulása, konkrét formája. Emögött konkrét esetben a kapitalista függés lényeges momentumainak megjelenési formáiról van szó, mégpedig azért, mert a totalitástól való függés totalításban történő termeléstől való függésből fakad, ez pedig elválaszthatatlan a totalitás struktúrájától és ezen belül a termelőeszközök jellegétől is. „A gépi berendezés alakjában a tárgyiasult munka magában a munkafolyamatban úgy lép szembe az eleven munkával, mint a felette uralkodó hatalom, ami a tőke — formája szerint —, mint az eleven munka elsajátítása.”¹³

A marxi koncepció e lényegéből — amely itt természetesen túlzottan is szkematizált — számos lényeges következmény fakad, amelyek e lényeg jobb megvilágítását is elősegíthetik. A *Grundrisse*-ben a munkamegosztásra mint okra való hivatkozás maga is kiszélesedik, átalakul és konkretizálódik, így például akkor, amikor Marx összefoglalóan megállapítja, hogy „a munkamegosztás... úgy jelenik meg mint 1. A közvetlen létfenntartási eszközöknek az egyén által maga által, direkt munkája által való nem-termelése. 2. Másodsor, az általános társadalmi munkának egy természetadta totalitásként való léte.”¹⁴ A munkamegosztás ilyen jellegéből fakad a munkának az a totalitása, amelyben „az összmunka mint totalitás *nem* az egyes munkás terméke, és csak annyiban a különböző munkások együttes terméke, amennyiben azok kombináltak és nem mint kombinálók viszonyulnak egymáshoz.”¹⁵ Amiért is Marx szerint az egyedi munka és a kombinált munka egymást kölcsönösen

¹² Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonásai (részletek)*. Magyar Filozófiai Szemle 1965/2. sz. 277. o.

¹³ Uo. 3. sz. 523. o.

¹⁴ Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz, Berlin, 1953. 909. o.

¹⁵ Uo. 374. o.

tagadják, a közösségi kombinált munka önálló léttel ruházódik fel, olyan léttel, amely az egyes munkákkal szembefordul. Ez a társadalmi, kombinált jelleg kombináló pólusát önmagán kívül hordozza, mégpedig a tőkében.

Ha az „önállósult” totalitáshoz való viszonyt a munka oldaláról vizsgáljuk, akkor általános vonatkozások mellett a munka jellegére nézve is fontos megállapításra jutunk. Marx azt mondja, hogy a munkás számára „munkájának teremtő ereje mint a tőke ereje, mint *idegen hatalom* létesül (etabliert) vele szemben. A munkájától mint a gazdaság termelőerejétől külsőlegessé válik (entäussert).”¹⁶ Az, hogy a munka ezáltal meg van fosztva alkotó jellegétől, és ez az alkotó jelleg — a munkamegosztás adott formái között — tőle függetlenül realizálódik, igen fontos gondolat. Ez a realizálódás az önállósult szellemi munkában, a „kombináló” pólus oldalán történik. A tudomány általában itt realizálódik, és a munkás tudása is átcusúszik erre a pólusra. A másik oldalon a munka egyoldalú jellegűvé, mechanikussá, tehát robottá válását tapasztaljuk — illetve helyesebben mondván, a robottá válás éppen ezt a kettős folyamatot magát jelenti. Innét kiindulva egy alapvető filozófiai kérdés is előtérbe tolódik: ezen a szinten ugyanis újra találkozunk a tevékenységnek a termelő, a tevékeny embertől való elszakadásával. Ebben a megközelítésben kiderül, hogy az embertől — az egyénektől — idegenként tételeződő totalitás viszonyai „most saját termékeiként és eredményeiként tételeződnek”.¹⁷ Végeredményben arról van szó, hogy mivel „*minden momentum, amely a termelés előfeltételeként mutatkozik, egyben az eredménye is, amennyiben az a saját feltételeit termeli újra*”.¹⁸ Ha ezt a problémakört mélyebben gondoljuk át, akkor kiderül, hogy itt tulajdonképpen a társadalmi lét, illetve, pontosabban, a társadalmi mozgás mikéntjéhez s e mikéntnek miértjéhez jutunk. Ezáltal az elidegenedés-elmélet a marxai társadalombölcselet, a történelmi materializmus egyik kulcsfogalmaként jelenik meg. Az elidegenedés megmagyarázása nélkül ugyanis legfeljebb vulgár-, pontosabban mechanisztikus materialista vagy pedig idealista társadalomképet és magyarázatot lehet kidolgozni, nem pedig tudományosat, azaz olyat, amely a problémák megoldásának nem a látszatát akarja nyújtani, és e látszatot a problémák elhallgatásával akarja létrehozni. Tulajdonképpen ugyanazzal a problémával van dolgunk, amelyet Marx az első Feuerbach-tézisban fogalmazott meg.

Jegyezzük azonban meg, hogy amennyiben az elidegenedés vizsgálata a konkrét társadalmi „mechanizmus” működését érinti, és amennyiben a konkrét társadalmi formációk szintjén mozog az elemzés, annyiban az elidegenedés problémája a mögöttesen meghúzódó általánosabb valóságra utal. Ezért fennáll az a veszély, hogy a konkrét formák elfeledik az általánosabbakat, és lehetővé válik az olyan jellegű téves megközelítés, amely fordított viszonyt tételez fel a valóságos viszonyok helyett. Ez az eset például a fetisizációval, amelyet egyesek olyan kategóriának tekintenek, amely az elidegenedés fogalmát oldaná fel. Valójában a fetisizáció mélyebb igazságát éppen az elidegenedés tárja fel. Ennek megfelelően mondja Marx a *Grundriss*-ében a pénzre vonatkozóan, hogy az emberek ennek, vagyis egy dolognak „Nyilvánvalóan csak mint a személyek egymáshoz való *eldologiasult viszonyát*...” képviselő dolognak ajándékoznak bizalmat. Vagyis a közvetlen ok éppen a

¹⁶ Uo. 214. o.

¹⁷ Uo. 355. o.

¹⁸ Uo. 613. o.

reifikáció, ámde egy dolog „társadalmi tulajdonsággal csak azért bírhat, mert az egyének a saját társadalmi vonatkozásukat mint tárgyat elidegenítették maguktól”.¹⁹

Az említett gondolatmenetben tehát a tőkés társadalom képe maga is mélyebbre utal, a történelmileg létező társadalmi formák egy sorának ontológiai-filozófiai problémáját érinti. Az elidegenedésre vonatkozó kutatás heurisztikai értéke különösen a történelmi materializmusnak, a társadalombölcseletnek a szintjén domborodik ki világosan. Ez a heurisztikai érték pedig akkor, amikor a történelem színterén megjelenik a szocialista társadalom kialakításának lehetősége, igénye és következménye — vagyis ha már nem pusztán a tőkés termelés negációjáról van szó, hanem egy olyan társadalomról, amely a magántulajdon pozitív felszámolásának irányába halad —, akkor praktikus jelentőséget nyer. Az idevágó ismereteknek közvetlenül a gyakorlathoz kapcsolódó jelentősége lesz.

A *Grundriss*ében található fejtegetések következményei egy másik irányba is mutatnak, amely különösen akkor közelíthető meg könnyen, ha az ellentétes pólusból indulunk ki, vagyis a tőke oldalán jelentkező elidegenedésből. Ebben az összefüggésben ismét csak több réttű kérdésre bukkanunk. Az egyikük az előzőkre utal vissza, amennyiben az elidegenedés azt is jelenti, hogy a tőkés a tőkében megnyilvánuló viszonyoknak a produktuma. Más szavakkal: a tőke mechanizmusa a tőkés magatartását is determinálja, formálja és elidegeníti. Ezáltal a tőke egyrészt egy társadalmi folyamat konkretizációja és megvalósítója — például a már említett kombináló tényező —, amely azonban a fennálló viszonyok következtében más szinten ugyan, de maga is kombinálódik. Ebben az összefüggésben viszont a munkással szembenállóvá lett társadalmi totalitás a tőke formájában válik ezzé, a társadalmi totalitás mint tőke jelenik meg számára, éppúgy ahogy a kizsákmányolás és a tőke a totalitás idegen voltát fejezi ki. Így lehetségessé válik, hogy a felületes szemlélő előtt a kizsákmányolás ténye elfedi az elidegenedést, és e kettő viszonyának fel nem ismerése a tőke történelmi szerepét is elhomályosítja.

A történetiség felismerése nemcsak a múlt, hanem a jövő vonatkozásában is fontos. A jövőre nézve azt jelenti, hogy az elidegenedés „csak *történelmi* szükségszerűség, a termelőerők fejlődése számára csak egy bizonyos kiindulópontból vagy alaphoz szükségszerűség, de egyáltalán nem a termelés *abszolút* szükségszerűsége”.²⁰ Ez azt is jelenti, hogy az elidegenedés a társadalmi mozgás bizonyos fázisához kapcsolódik, de ebben szükségszerű, bizonyos fázisok más módon, mint az elidegenedés érvényesülésének útján nem valósíthatók meg. Az elidegenedés tehát történetileg pozitív tényként is értékelhető, és hamisnak kell tekintenünk a globálisan elitélő szemléletet általában s moralizáló formáját különösen. Ebben az értelemben összefoglaló jellegű Marxnak a megállapítása: „Éppoly bizonyos, hogy az egyének nem rendelkeznek alá maguknak saját társadalmi összefüggéseiket, amíg nem teremtték meg ezeket.”²¹ A történetiség továbbá nem tekinthető akármilyen jellegűnek. Főképpen pedig nem olyanak, mint amilyenek azok a nézetfoglalók, amelyek a lényeg problémájából kiindulva és a Hegeli modell alkalmazásával valami elvesztésének és eljövendő visszaszerzésének formájában

¹⁹ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonásai (részletek)*. Id. hely 279. o.

²⁰ *Grundrisse*. . . Id. kiad. 714. o.

²¹ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonásai (részletek)*. Id. hely 280. o.

látják az elidegenedés történetiségét. A marxi koncepcióban ilyesmiről szó sincs. A marxi elidegenedés-elméletben a történetiség ugyanis nemcsak azt jelenti, hogy az elidegenedés társadalmi együttes, a társadalmi termelés bizonyos formáihoz kapcsolódik, hogy elválaszthatatlan bizonyos formációk létrejöttétől, hanem azt is, hogy éppen ez a folyamat formálja ki az individualitást is, s az individualitás csönkaságai, megfosztottságai éppen ebben a folyamatban és csakis ennek eredményeként jelennek meg. Nem elvesztésről van tehát szó, hanem ellentmondásos kialakulásról. Marx ezt a következőképpen fogalmazza meg: „A fejlődés korábbi fokain az egyes egyén teljesebbként jelenik meg, mivel vonatkozásainak teljességét még éppen nem munkálta ki és nem állította szembe magával mint tőle független társadalmi hatalmakat és viszonyokat.”²² Eszerint az elidegenedés kétoldalú kidolgozás, amelyben azonban a teljesség nem realizálódhat másutt, mint az egyéntől idegenné váló totalitás szintjén. Ámde éppen ez az ellentmondás eredményezi, hogy az elidegenedés problémaként jelenik meg az egyén számára. Következésképpen a teljesség igénye is akkor jelenik meg, amikor mind a társadalom fejlődése, mind pedig az egyén fejlődése, perspektivikusan bár, de felveti a megoldás lehetőségét is. Érthető ezért, ha a probléma különösen akkor jelenik meg akut formában, ha az elmondottakon túl egyúttal a problémát elfedő élesebb konfliktusok megszűnnek, vagyis ha a kizsákmányolás felszámolása tény. Így paradoxnak látszó helyzet áll elő: akkor éles a probléma az egyén számára, amikor az elidegenedés legélesebb formája már megszűnt. Ugyanezt indokolja az a konklúzió is, amelyet a jövő felől alakítunk ki. Ez a jövő egy olyan társadalom képe, amelyben az egyének összessége nincsen a társadalmi totalitásnak alárendelve, hanem éppen együtt és összességükben e totalitás urává tették magukat. Az e társadalmi képben megfogalmazott cél szükségszerűen követeli a totalitás felett úrrá válás lehetőségeinek vizsgálatát, és azt, hogy ez a probléma a közvetlen feladatok skáláján az öt megillető fontossággal megjelenjék.

A *Grundriss*ével természetesen nem záródik le a marxi elidegenedés-elmélet története. Ismeretes, hogy ezekkel a problémákkal az értéktöbblet-elméletek kapcsán is foglalkozott Marx. Én azonban inkább egy másik marxi kéziratot ragadnék ki, azokat a jegyzeteket, amelyeket 1863–65 között, már közvetlenül a *Tőke* első kötete számára készített. Ezekben ugyanis a marxi elidegenedés-elméletnek egyik legérettebb és legtömörebb, legtisztultabb megfogalmazásával találkozunk. Sőt összefoglaló jellegén túl ez a kézirat olyan részmomentumokat is tartalmaz, amelyek az elmélet egyes vonatkozásai terén is tovább visznek, így például az elidegenedés osztálypolaritásos sajátosságát tovább finomítva domborítja ki. Marx itt arra világít rá, hogy a totalitás, amelyet a viszonyokba lépő, azok hálójában cselekvő emberek léteztenek, mégpedig éppen a viszonyok léteztetése által, éppúgy mint tevékenységük által általában, úgy rendeli magának alá az egyéneket, hogy ezek csak mint a tőke, ill. mint az ellenpólus megismerésítői cselekednek. Ugyan csak figyelemre méltó az a mód, ahogy Marx újra a szubjektum-objektum viszonyról beszél, kifejtve, hogy ez a viszony az elidegenedés során megfordul. E megfordulás ténye alapján arra következtethetünk, hogy éppen e jelenség sajátos tudati tükrözése, illetve a megfelelő hamis tudat jelentkezik abban a felfogásban, amely — egy mechanikus determinizmus vagy az idea-

²² Uo.

lizmus segítségével — a társadalmat vagy a történelmet tekinti „cselekvő félnek” — vagyis teszi meg szubjektumnak. Ez a felfogás a társadalom totalitását, a történelmet oly módon teszi meg emberfelettinek, amely igen közel áll vagy éppen azonos a vallási felfogással. Nem véletlen tehát, ha Marx éppen ezen a ponton utal a vallásra. Az elidegenedés során az objektum-szubjektum viszony megfordulása következtében a reális szubjektum, az egyén, önmagát objektumnak érzi, és ennek megfelelően az ellenpólust olyan képzeletbeli szubjektummal ruházza fel, amely perszonifikálódott formában az istenben jelenik meg. Mai problematikához kapcsolódva azt mondhatjuk, hogy az elidegenedés figyelembe vétele nélkül a történelem magyarázatának — a materializmus mechanikus és vulgáris válfajtának romjain — vagy istenre kell hivatkoznia, vagy pedig az abszurditást kell tételeznie. Megfordítva: az említett dilemmából csak a dialektikus módszerű marxi materializmus nyújt kiutat, és ebben az elidegenedés-elmélet nagy szerepet kell hogy játsszék.

Ezzel rövid áttekintésünket tulajdonképpen le is zárhatjuk. A kérdés most már az, hogy milyen konklúziókat nyújt ez az áttekintés éppen a marxi elidegenedés-elmélet aktuális heurisztikai és ezen keresztül gyakorlati értékére vonatkozóan.

*

Nézetem szerint a marxi elidegenedés-elmélet rövid áttekintése önmagában is kiemeli a szóban forgó fejtegetésekben foglalt marxi nézetek általános társadalomfilozófiai jelentőségét éppúgy, mint gyakorlati fontosságukat minden olyan vizsgálat számára, amely az elidegenedés problémáját tudományos szinten akarja megközelíteni. Így ma, amikor az eddigi, főleg ideológiai jellegű viták megtisztították e teret az elidegenedés kutatását gátló előítéletektől, és egyben tisztázták e probléma tudományos vizsgálatának fontosságát, megnőtt az idevágó marxi szövegek aktualitása. Ez az általános megállapítás azonban kevés. E tudományos aktualitással kapcsolatban azt is tisztázni kell, hogy az említett szövegek használatának melyek a konkrét lehetőségei és módjai. A problémát két oldalról kell megvizsgálni: egyrészt a szövegekből, másrészt a szóban forgó társadalmi problémákból kiindulva.

Ha a szövegeket magukat vizsgáljuk, kétségtelenül a következtetések egész sora kínálkozik. Mindezekelőtt meg kell állapítani, hogy a marxi írások nem tartalmaznak olyan szintézist, amely magára az elidegenedésre irányuló specifikus vizsgálódások eredményeit foglalná össze. Ennek következtében érthető, ha a marxi szövegeket tulajdonképpen a tudományos elemzés kiindulópontjainak kell tekintenünk: részben hipotézisnek, részben pedig olyan eredményeket tartalmazó elméletnek, amely további vizsgálódásra épülő elméleti konklúziók alapja, ugyanakkor ellenőrző próbája, sőt egyben az interpretálás eszköze is lehet. Szükség van tehát arra, hogy a marxi elmélet vonalát az elidegenedésre vonatkozóan tovább vigyük, mégpedig azoknak a konklúzióknak az alapján, amelyeket Marx a főművében, a *Tőke*-ben lefektetett. Végeredményben arról van szó, hogy a *Tőke* utáni elidegenedés-elméletet kell kidolgozni. Ennek során azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy a *Tőke* előtt kialakított marxi elidegenedés-elmélet esetében tulajdonképpen részleges módon érintett problémák különböző időpontokban, „különállóan” létrejött megfogalmazásaival van dolgunk, vagyis hogy Marx maga idevágó nézeteit nem foglalta össze egységes elméletbe. Amikor tehát az elidegenedésre vonatkozó marxi nézetekkel tisztába szeretnénk jönni, akkor mindenekelőtt egy ilyen

összefogást kell minden kutatónak elvégeznie. Ám ennek során mindenki természetesen a mai, XX. századi gondolkodása és problémavilága, illetve konkrét problémálatása alapján jár el. Az így létrejövő szintézisekben tehát óhatatlanul és elkerülhetetlenül több (másképp viszont kevesebb) van, mint amennyit a marxi elmélet objektíve tartalmaz, azaz szükségképpen továbbvitelt jelentenek. Ez természetesen nem hiba, hiszen éppen ez a célunk.

A társadalmi problémákból kiindulva ma, a XX. század derekán, alapján véve kétféle megközelítés lehetséges, sőt szükséges, attól függően, hogy az általános elméleti kérdést milyen konkrét összefüggésben tárgyaljuk.

Az egyik megközelítés a mai kapitalizmusban megnyilvánuló elidegenedés-formákat veszi célba. Ez viszont felveti a mai tőkés termelési mód sajátosságainak kérdését is, azaz figyelembe kell vennünk azt, hogy a tőkés termelési rendszert olyan korszakában tesszük vizsgálat tárgyává, amelyben a *Tőke* idejének kapitalizmusával való alapvető azonosságán belül többrendbéli különbségekkel is számolnunk kell — vagyis hogy a *Tőke* által leírt kapitalizmus utáni kapitalista struktúrában fennálló elidegenedés vizsgálatából dolgozunk ki elméleti konklúziókat. E munka során Marx életműve kettős aktualitással is bír. Az egyiket természetesen a *Tőke* maga hordozza, a másikat pedig azok a marxi szövegek, amelyek a kapitalizmus további fejlődése által megvalósuló tendenciákkal foglalkoznak. E szövegek tehát túlmutatnak a *Tőkén*. Különösen fontosak ebből a szempontból azok a jegyzetek, amelyekről már szó volt, a *Tőke* első kötetéhez 1863—65 között készült írások²³ amelyek ilyen irányú jelentőségére Lukács György hívta fel a figyelmet. E szövegekben Marx a tőkének való alárendelődésen belül két típust különböztet meg: egy formálisat, amely az abszolút értéktöbblet termelésével kapcsolódik össze, s egy ténylegest, amely a reális értéktöbblet termelésére épülő kapitalizmusra jellemző. És Marx szerint a kettő közül az utóbbi felel meg a specifikus kapitalista termelőmód igazi kibontakoztatott formájának. Ehhez kapcsolja a „termelés a termelésért” előtérbe állítását, mégpedig azzal, hogy ez egyúttal a szükségletek új jellegű kialakítására, termelésére is vezet. Az e kritériumoknak megfelelő termelést tekinti Marx a kapitalizmus immanens tendenciája adekvát megjelenésének.²⁴ Véleményem szerint ebből az alaphoz kiindulva kell foglalkoznunk azokkal az érvekkel, amelyeket a polgári szociológia a „fogyasztási társadalom” mellett felhoz. A mai tőkés struktúra pedig a kapitalizmus adekvát struktúrájának fog mutatkozni — ide értve az osztályharc tényét és hatásait. E marxi szövegek aktualizása segít hozzá, hogy a mai erősen manipulált, „tömegtermelő”, „jóléti” kapitalizmus jelenségeit jobban megértsük, ideértve az *elidegenedés jelenségeit* is. A *Tőke* utáni elidegenedés-elmélet kidolgozására — lényegében a tőkés társadalom után, a marxi értelemben vett átmeneti társadalmi struktúrákban létező elidegenedés problémáinak tisztázására az elidegenedés felszámolásának lehetőségei és módjai kidolgozása szempontjából is szükség van: itt az elidegenedésnek a szocializmusban létező, illetve a szocializmusra jellemző formáinak elméleti vizsgálatáról van szó, azokról, amelyek azzal függnek össze, hogy a szocialista társadalom olyan társadalomként szocialista, amely átmenetet képez, és amely ugyanakkor céljául azt tűzi ki, hogy megvalósítsa a termelés — és a társadalom — totalitása feletti emberi uralmat, vagyis az elidegenedés felszámolását.

²³ Megjelent: Архив Маркса и Энгелса II. (VII.) пог ребакцией Аборатского. Moszkva 1933.

²⁴ Uo. 124. o.

Úgy vélem, hogy az elmondottak alapján kiformalódott az a konklúzió, amely a bevezetőül felvetett kérdést pozitív értelemben válaszolja meg: Marxnak az elidegenedésre vonatkozó fejtegetései nélkül nehezen tudnánk e téren előrehaladni. Az elidegenedésről szóló marxi szövegek aktualitása abban áll, hogy éppen az előttünk álló elméleti és gyakorlati problémák megoldásához szolgálatják a szükséges tudományos és elméleti kiindulópontokat, alapokat. A klasszikus és modern kapitalizmusra vonatkozó elidegenedés-elmélet kidolgozásában a marxi szövegek nagy gyakorlati jelentősége az analízis és a vizsgálat megalapozásában rejlik. Az átmeneti szocialista társadalommal kapcsolatos idevágó vizsgálódás vonatkozásában pedig olyan gyakorlati és elméleti kérdéssel van dolgunk, amelyben Marx néhány fontos projektív jellegű tétele mellett a mai tapasztalatokat is szintetizáló marxista általános elidegenedés-elmélet a kiindulópont. A válasz ilyen megfogalmazása a feladat meghatározását is jelenti: a marxi szövegekből kiindulva, reájuk támaszkodva és a mai társadalmi problémák, a mai társadalmi valóság elemzése alapján tudományosan tisztázunk kell az elidegenedés problémáját, ki kell dolgoznunk a modern, a *Tőke* utáni elidegenedés-elméletet, mégpedig mindhárom vonatkozásban — elősegítve ezzel a gyakorlati megoldást.

АКТУАЛЬНОСТЬ ПОЛОЖЕНИЙ МАРКСА ОБ ОТЧУЖДЕНИИ

3. Тордаи

Данная работа стремится пересмотреть и оценить письменное наследие Маркса связанное с проблемой отчуждения. Она занимается периодизацией идейного развития Маркса: в отличие от тех взглядов, по которым предполагается внезапный решающий переворот или до 1844-го года или в 1845-м году, а именно-в промежутке между появлением двух произведений, — она придерживается мнения, что действительный переворот произошёл в период, включающий в себя «Экономическо-философские рукописи» и «Немецкую идеологию», причем именно в самих этих произведениях. Исходя из этого, статья излагает взгляды Маркса на отчуждение, историю их развития, оценивая с точки зрения данной темы и Grundriss и написанные к 1-му тому «Капитала» конспекты. Основываясь на всём этом, она делает вывод, что Маркс всё глубже и глубже проникал в проблему отчуждения, постепенно приближаясь к её основам. В заключении работа обсуждает, каким образом надо использовать соответствующие материалы в современных исследованиях проблемы отчуждения в качестве основы разработки современной марксистской теории отчуждения.

THE UP-TO-DATENESS OF THE MARXIAN THESES ON ESTRANGEMENT

by Z. Tordai

The paper endeavours to survey and appraise the Marxian texts concerning strangement. By way of introduction it treats the periodization of the development of Marx' ideas: in contradistinction to those views, which assume a sudden, decisive turning-point — and this between different works — before 1844 or in 1845, the paper takes the standpoint, that an actual turning-point takes place in the period during which the Economical-Philosophical Manuscripts and the German Ideology were written, in fact in these very works. The paper treats from this standpoint the Marxian views on estrangement, their genesis, evaluating — from the aspect of the subject under consideration — the Grundrisse, and the notes written to the first volume of the Capital. On grounds of these considerations the paper reaches the conclusion, that Marx grasped and treated the problem of estrangement continually deeper, and increasingly in its foundations. To conclude, the paper elucidates the way in which the relevant Marxian texts should be used in today's researches, aiming to develop an up-to-date Marxist theory of estrangement.

C. Wright Mills arcképének vázlata

(Hatalom, politika és nép című posztumusz kötetéről¹)

HELLER ÁGNES

Önmagában még nem különösen figyelemre méltó esemény, hogy egy nemrég elhunyt filozófus-szociológus könyvben eddig meg nem jelent, folyóiratokból összegyűjtött tanulmányait egy reprezentatív kötetben kiadják. A „szak” — gondolkodó — legyen szakfilozófus vagy szakszociológus — vállrándítással el is mehetne mellette. Bizonyos joggal, mert a tanulmányok az eddig megjelent és részben nálunk is ismert könyvekhez képest rendszeres tudományos ismeretekben és elméletekben újat nem nyújtanak. C. Wright Mills könyvei, mint *Az uralkodó elit*, *a Fehérgalléros emberek*, *A szociológiai gondolkodás* stb., kielégítik mindazoknak az érdeklődését, akik csak a gondolati csomópontra koncentrálnak, akik pusztán a „nóvumokra”, a tudományos végeredményekre kíváncsiak, akik el akarják helyezni Millst a kor tudományos irányzatainak és áramlatainak rendszerében. De a demokrata publicista szellemi karaktere teljes sokoldalúságában mégis mindig a *konkrét alkalmakra* íródott, *konkrét harcokban érvelő* tanulmányok egymásutánjában bontakozik ki. Ezek a cikkek úgy viszonylanak a fent említett kötetekhez, mint Csernisev-szkij *Szovremennyikben* megjelent írásai esztétikai disszertációjához.

Történelmi funkció és gondolati tartalom soha egymástól el nem választ-hatók. Mégis: kortól és egyéniségtől függően hol az egyikre, hol a másakra esik inkább a hangsúly. Millsnél ez a hangsúly a történelmi funkción van. Ezért különösen figyelemre méltóak azok az írások, melyek éppen a történelmi funkciót dokumentálják. Hogy fél évszázad múlva is érdekesek lesznek-e még — nem tudhatjuk. De mert egy olyan kort analizálnak, olyan vitákban lépnek porondra, olyan tényeken háborodnak fel, melyeket — ha részben már a tegnaphoz tartoznak is — egészükben mégis az emberiség jelenének tekint-hetünk, mert egy olyan ország elfogulatlan szemléletéből erednek, mely a XX. században kiemelkedő szerepet játszik, mert ez az elfogulatlan szemlélet nemcsak kivételes gondolkodói képességet, de kivételes bátorságot is igényel — ezért érdemel többet ez a kötet egy puszta recenziónál. Mind az elemzett *tények*, mind a tényeket elemző *világkép* és módszer, mind pedig a választott *magatartás* fontosat mond korunk „condition humaine”-jéről és lehetőségeiről

¹ *Power, politics and people. The collected essays of C. Wright Mills. Edited by Irving Louis Horowitz, New York, Oxford University Press, 1963. 657 o.*

A tények

Néhány szó az ismételtről

Mills sokat ismételt. Még hozzá kettős értelemben. Újra és újra elmondja azt, amit már elmondott, és újra s újra elismétli azt, amit mások már elmondottak előtte. Az előbbi minden demokrata publicistára jellemző. Az igazság nem önértékű, illetve nem kizárólagosan önértékű. Értékét terjeszthetőségén, hatásán mérik. Addig kell ismételni minden igazságot, míg igazság voltára felfigyelnek, míg megkezdődik — legalábbis abban a társadalmi rétegben, amelyet az adott igazság el tud érni — az *evidenssé válás folyamata*. Amikor ez a folyamat megindul, akkor az ismételtnak meg kell szűnnie, s a régi igazságoktól egy lépést kell tenni újabb — szintén egyszerű, de még nem evidens — igazságok felé. Mills Amerika történelmének olyan korszakában vált érett gondolkodóvá, midőn az igazságai nem indultak meg az evidenssé válás útján, mikor kivételesek, szélsőségesek, outcast jellegűek maradtak. Munkássága ugyan a 30-as évek végén indul, de ekkor még a szemantika és szociológia összekapcsolásán fáradozik. Azzá a gondolkodóvá, akinek mi ismerjük, a második világháború idején válik. Antifasiszta, mint oly sok más amerikai intellektuel, de ennek az antifasizmusnak sajátos formája van. A korabeli amerikai értelmiség átlagának antifasizmusa ugyanis ebben az időben fokozottan nacionalista jellegűt ölt — kezdi elveszíteni a baloldaliság, az internacionalizmus vonásait. Mills antifasizmusának bázisa azonban továbbra is a radikalizmus. Ő ugyanis már ekkor kezdi felismerni, hogy a New Dealhez fűzött baloldali remények szertefoszlának. Meglátja, hogy a New Deal nem az amerikai társadalom radikális reformjának indítása, hanem a kapitalizmus struktúrájának megreformálása, a bürokratikus-liberális államapparátus megteremtésének kiindulópontja. A New Deal — a korabeli Mills szerint — nem valósít meg egyet sem a baloldal törekvései közül, legfeljebb lehetőséget ad arra, hogy a baloldal jelszavait hangoztassa, követelményeinek kifejezést adjon. Ezért és ekkor kezdi meg ezeknek a jelszavaknak hangoztatását, ezeknek a követelményeknek a konformistákkal és konformizmussal való szembeszegezését. Nem utolsósorban ez, a New Deal gazdasági és társadalmi funkciójának korai átlátása — s ez nemcsak morális kérdés volt, hanem a gondolkodói mélység kérdése is — mentette meg Millst attól a dezilluzionizmustól, attól a morális pusztulástól és széteséstől, amely az amerikai baloldalt a második világháború utáni sorsfordulatokban jellemezte. A politikájában liberális roosevelti rendszerhez illúziókkal kapcsolódó értelmiségiek ugyanis ekkor elvesztették lábuk alól a talajt. Nem tudtak hivatalos ellenzékéből tényleges ellenzékké alakulni. Tömegesen váltak a hidegháború élharcosaivá, árulókká és besúgókká — vagy elveszítették belső integritásukat, az iváshoz menekültek stb. Mills, aki nem nacionalizmusból lett rooseveltiánus, nem vált nacionalistává Truman alatt sem, elkerülte tehát az első buktatót. Ő, aki nem fűzött illúziókat a New Dealhez, képes volt arra, hogy kora Amerikáját egy bár szerncsétlen, de mégis szerves fejlődés — nem pedig egy égből pottyant véletlen katasztrófa — teremtetten rendszernek fogja fel és értelmezze. Míg volt elváratai kommunista ellenes pamfleteket írtak, Mills tartotta magát, és hallgatott. Cikkyűjteményében egyetlen tanulmány sincs 1946 és 1952 közötti időből. Mikor pedig a megenyhült légkörben, a mccarthyizmus bukása után ismét megnyílt előtte néhány folyóirat, ott folytatta, ahol abbahagyta. Megismételte (bizonyos módosulásokkal, ame-

lyekre majd visszatérünk) régebbi gondolatait, elemzéseit, programjait. S azóta is szinte mániákus következetességgel, mindig ezt tette. E mániákus következetesség pedig ezt az alapigazságot tartalmazta: Amerika reformja még nem történt meg, Amerika reformja — ha lehetséges egyáltalán ilyen reform — előttünk áll.

S itt jutunk el az ismételtes másik formájához. Mills elméleti ellenfelei elsősorban nem az amerikai társadalom lapos apologétái, hanem azok, akik befolyást gyakorolnak az amerikai értelmiség ideológia-igényes rétegére. Ezek gondolkodásának csomópontja viszont éppen az, hogy az amerikai társadalom reformja már megtörtént. Amerika ugyanis nem kapitalista társadalom többé, hanem valami más. Ezt a „más” nem értékeli szükségképpen optimista módon, szemüvegük gyakran nem rózsaszín, hanem komor szürke. Menedzser-társadalomról, technokráciáról stb. beszélnek, s ebben a „szép új világban” az egyéniség felbomlásának, a humanista hagyományok tárgytalanná válásának folyamatát látják. Az indirekt apologéták új formája ez, amelyet a régebbitől — elsősorban a német irracionálisizmustól — az választ el, hogy míg a fasizmusban kulmináló indirekt apologéták a társadalmi konfúziót az „emberi természetre”, az ember örök, irracionális lényegére vezeti vissza, az emberi sorsot általában világba való belevetettségnek, a semmivel való szembenézésnek értelmezi, addig az amerikai indirekt apologéták — amely ma különben már Németországban is terjedőfélben van — a történelmet ugyan az emberi lényeg szerves részének tekintik, de úgy vélik, hogy a technikai fejlődés következtében az emberiség történelme ma egy szükségképpen embertelen viszonyokat teremtő, minden humánus értéket visszavonó korszakba jutott. Eddig volt demokratikus közélet, ezután nincs, eddig a nép cselekvőleg is beavatkozott a történelembe, többé már nem, eddig volt egyéni szabadság, most nem lesz többé, eddig volt individualizmus, most csak konformizmus lesz stb. — ez az új indirekt apologéták sémája. Röviden: szerintük *„az ipari társadalomban” társadalmi struktúrára való tekintet nélkül megszűnik az emberiség humánus hagyatéka*. Ezek az apologéták gyakran operálnak baloldali frázisokkal, sőt marxi kategóriákkal is. Különös előszeretettel használják pl. az elidegenedettség, az atomizálódás kategóriáit. Millsnek elsősorban tehát nem a régi amerikai liberálisokkal, hanem ezekkel az újfajta apologétákkal kellett szembeállnia.

A szembeállítás módszere egyszerű volt. Felvetette mindazokat a problémákat, melyek köré ez az apologéta történetfilozófia épült. Nem pusztán eszmével vívott ellenük, hanem szembeállította őket a *tényekkel*.

Az apologéták azt állították, hogy Amerikában nincs többé uralkodó osztály. Mills erre szociológiai aprómunkával széles körű, szolid anyagot gyűjtött az amerikai „uralkodó elit”-ről. A tények és számok bizonyították, hogy azokban az években, amelyekben állítólag megszűnt volna Amerika kapitalista jellege, a hatalmi elit még zártabbá vált, mint ötven vagy száz évvel ezelőtt volt, még fokozottabb módon a magántulajdon birtokosainak felsőbb rétegéből rekrutálódott. Amerika — a tények alapján — nem nyílt, hanem egyre zártabb társadalomnak bizonyult.

Az apologéták azt állították, hogy Amerikában a fehérgalléros réteg, s ezen belül a menedzserek voltaképpen az új uralkodó osztály. Mills megint csak szolid szociológiai anyagot gyűjtött az amerikai középosztály s ezen belül a menedzser réteg történelmi alakulásáról. Tényekkel és számokkal bizonyította be, hogy ez a középosztály nemcsak, hogy nem vált uralkodóvá, hanem a tőkekoncentráció következtében korábbi gazdasági súlyát is fokozatosan el-

vesztette, önálló tulajdonosból alkalmazottá vált, átlagának életnívója és jövedelme — a munkásokéhoz viszonyítva — csökkent, sőt veszített a presztizséből is.

Mills álláspontja a következő. Az az uralkodó osztály, melynek kezében a tulajdon van — az az *ökonómiai bázis, amely a hatalomnak a forrása* — ez azonban nem szükségképpen azonos a termelőeszközök funkcionálásának gyakorlati irányításával. Az Egyesült Államoknak van olyan osztálya, amely a termelő erők birtokosa, amelyből a hatalmi elit kiválik. Ez a hatalmi elit csúcsosodik ki az államapparátusban. Nem az állam diszponál a tulajdon felett, hanem a tulajdon képviselői — mint hatalmi elit — diszponálnak az állam felett.

Mills tehát elválasztja a tulajdonon alapuló gazdaság *regulálását* a *funkcionáltatásától*. „Nem a tulajdon az, amelyet 'menedzseltek', hanem a tulajdonosi rendszer hiányosságai” — írja. Majd másutt: „Burnharm összekeveri az állam szabályozó szerepét a tulajdonos szerepével.” Az állam valóban regulálja a tulajdont, de ez nem jelenti azt, hogy az állam a tulajdonos, a menedzserek valóban diszponálnak a termelőeszközök aktuális funkciói felett, de ez nem jelenti, hogy a termelőeszközök tulajdonukban vannak. Mills mindig újra és újra felfedi e téves azonosítások indirekt apologetikus jellegét is. „A tulajdonról mint a tényleges diszponálásról szóló meghatározása (Burnhamé — H. A.) a magántulajdon fogalmainak öröklétéletét jelenti.” Burnham és társai szemérem veti, hogy kultúrfilozófiai elmélkedéseik közepette mindig elfeledkeznek arról a kérdésről, mely az érdekre vonatkozik. A „cui bono”-ra való kérdezés nélkül a jelenkor gazdasági és társadalmi viszonyai sem interpretálhatók.

Itt térünk vissza az ismétlés kérdésére. Mindaz, amit Mills tulajdon és osztály viszonyáról elmond — vagy százesztendősz igazság. Marx és számos marxista is sokoldalúbban, mélyebben fejtette ki őket. Hol akkor itt az érdem?

Tudományos igazságok sosem választhatók el attól a funkciótól, amelyet betöltenek, és azoktól a körülményektől, amelyek között vallják őket. Szinte közhelyszámba megy ez már fejlett és fejletlen országok vonatkozásában. Így pl. senki sem vonná kétségbe, hogy míg Marx Németországban, Angliában stb. már régen kifejtette tanait, addig Magyarországon még az utópisztikus szocializmus eszméinek hirdetése is bátorságnak, éleslátásnak, mi több új igazság anticipálásának számított. Senki sem vonja kétségbe pl. Plehanov elméleti érdemeit — holott a tizenkilencedik század végén nemcsak, hogy nem ad újat Marxhoz képest, hanem igazságainak is csak töredékét értette meg és ismételte. Mills és az alapvető marxi igazságok vonatkozásában a problémát még az is bonyolítja, hogy itt nem elmaradott ország ideológusáról van szó, hanem éppen a legfejlettebb kapitalista nagyhatalom egyik gondolkodójáról. De lehet-e egy vezető nagyhatalom bizonyos vonatkozásban provincia? A tények azt mutatják, hogy igen. Amerika gazdasági és politikai nagyhatalom — de nem elméleti nagyhatalom. Az emberiség kulturális fejlődésének folyamatába éppen hogy csak a XX. században kezd bekapcsolódni. Az irodalom vonatkozásában ez már megtörtént — éppen a Roosevelt-kor Amerikájában —, filozófia, *ökonómia* terén azonban még nem. Amerikának most kell elkezdenie magába szívni az európai kulturális örökséget. Ami Európában már nem új, az Amerikában még új igazság lehet. — Már ez is mutatja, hogy Mills ismétlései egy nagy történelmi folyamat részét jelentik: a kulturális örökség meghódításának folyamatát.

Mindez azonban az említett „ismétlés” jogosultságának még mindig csak egy vonatkozása. Mills nemcsak ismételt alapvető marxi tételeket, *de új viszo-*

nyok között ismétli őket. A modern technikai fejlődés, a kapitalista társadalom sokszoros szerkezeti átalakulása következtében a Marx korában létező kapitalizmus modellje megváltozott. Nemcsak pusztá opportunizmus, hanem ennek a változásnak felismerése és félreinterpretálása szülte és terjesztette Burnham és társai elméletét. A kapitalizmus maradt, de *megjelenési formái* ma valóban mások. A látszat és lényeg azonosítása mechanikusan téveszméket szül. Mikor tehát Mills „ismétel”, akkor nem *egyszerűen* ismétel, hanem a más *jellegű* jelenségek mögött fedi fel a struktúra lényegének — ugyanis a tulajdonviszonyoknak — azonosságát. *Mikor ismétel, mindig újat mond.*

Az amerikai szituáció

Az előbb elmondottakból ne vonja le senki azt az elhamarkodott következtetést, amely szerint Mills marxista lenne. Erről sokszorosan nincs szó. Konceptiói a maguk egészében többé-kevésbé eltérnek a marxi felfogástól és attól az iránytól is, amelyben — a szerző véleménye szerint — ma a marxista elemzéseknek tapogatódnia kellene. Ezekről az eltérésekről a következőkben még sok szó esik majd. Mindeddig csak annyit mondtunk, hogy az az *elvont alapigazság*, melyből Mills az amerikai társadalom elemzésénél kiindul, s amelybe konkrét vizsgálatait, kutatásait torkollanak — ez az elvont alapigazság fedi marxi konceptiót. Ez, mint láttuk, a tulajdonviszonyokra vonatkozik. A tulajdonviszonyok milyenségének rögzítése az „amerikai szituáció” elemzésének azonban, bár döntő, de még csak elvont kiindulópontja.

Az amerikai gazdasági rendszer problémáival Mills csak rendkívül általánosságban foglalkozik. Megállapítja ugyan, hogy „Ez a gazdaság egyszerre permanens hadigazdaság és privát-korporációs gazdaság is” — e gazdasági mechanizmus elemzését azonban sohasem kísérli meg. Ezt nem rójuk ugyan fel személyes hibájának — olyan bonyolult és nehéz feladatról van szó, ahol a pusztá leírás is zsenit igényel —, de mégis ki kell emelnünk, hogy a milli gondolkodás *deskriptív* és *normatív* jellegét megérthessük. Deskripció és normatív jelleg csak látszatra ellentmondók, valójában egyaránt szükségképpen fakadnak a gazdasági mechanizmus felfejtésének elmulasztásából. Mills is egyrészt leírja az amerikai társadalmi szerkezet működését (természetesen nem az egészet, de számos fontos vonatkozásában). E leírás indítéka és eredménye a tagadás, az elutasítás és felháborodás. Tagadás, elutasítás, felháborodás, mégpedig egy adott morális és társadalmi norma, illetve olyan eszmény alapján, amely még nincs, amelynek lennie kellene. A gazdasági mechanizmus analízise nélkül ugyanis egyszerűen fel sem lehet vetni, hogy milyen reális *átmenetek* lehetségesek lét és követelt között. Hogy mindez miképp vezet utópizmusához és illúziókhöz, a későbbiekben még látni fogjuk.

Az új amerikai valóság leírásakor Mills módszerének kiindulópontja az *összehasonlítás*. Méghez az összehasonlítás reális formája: a régi Amerikát hasonlítja össze a ma Amerikájával. Számot vet azzal, hogy a rendszer lényegének stabilitása mellett milyen formában és mértékben változtak meg a konkrét osztályviszonyok. Itt merül fel egy új *stratifikáció* igénye is. A milli stratifikációban döntő szerepe van a *jövedelemelosztásnak*. Míg a régi (New Deal előtti) Amerikában a tulajdon volt az osztályhovatartozás mértéke, addig ma a bevétel, amelynek két összetevője van: forrásai és méretei. Itt sincs szó tehát a tulajdon semmibevevéséről: hiszen a bevétel forrásának megjelölése elsősor-

ban a tulajdonosság megjelölése. De arról van szó, hogy egyes nem tulajdonos rétegek rendkívül magas bevételek, jövedelmük következtében osztályszempontból is „magasabban” állnak, mint egyes — kisebb jövedelmű — tulajdonos rétegek. A menedzsereknek éppen úgy nincs tulajdonuk, mint a munkásoknak — mégis lehetetlen őket egy osztályba (még ha egy osztályon belül különböző rétegekbe is!) sorolni. A kistulajdonos közelebb áll a munkáshoz, mint a menedzser stb. Mills többször visszatér arra, hogy a jövedelemelosztásnak ez a szubjektív rétegeképzésben való rendkívüli szerepe részben az amerikai történelem alakulásából is adódik. Így pl. míg Európa országainak többségében a paraszt megfosztása földtulajdonától pauperizálódást jelentett, addig Amerikában a paraszt munkássá válása nemcsak nem jelentett degradációt, hanem az esetek átlagában jövedelememelkedést is. Ez tükröződött a presztizs alakulásában. Amerikában a presztizs mindig is inkább a pénzhez, tehát a jövedelemhez fűződött, s adott pénzmennyiség mellett presztizs szempontjából viszonylag közömbösebb volt a pénzmennyiség *forrása*. Az amerikai presztizsviszonyokat mindig a pénz *elvont* tisztelete — a „non olet” — jellemezte, szemben az európaiakkal, ahol a feudális maradványok is magukkal hozták a tulajdon mint tulajdon presztizsét, amely viszonylag független lehetett a tényleges jövedelemtől. A New Deal előtti Amerikában is így volt ez, de mivel akkoriban a nagy jövedelmek forrása társadalmi átlagban mindig a tulajdon volt — ez a különbség nem ötlött élesen szembe. Ma azonban, midőn a tulajdonos középosztály nagy százaléka fehérgalléros tisztviselővé és ezek felső kasztja jól fizetett menedzserré vált, egészen világosan felismerhető a presztizs jövedelemhez — nem pedig egyszerűen a tulajdonhoz való tapadása. A presztizstudat viszont az osztálytudat egyik fontos megjelenési formája, bizonyos rétegeknek a társadalom rendszerében elfoglalt tényleges helyét jelzi, s egy esetleges átalakulásban várható állásfoglalását is előre vetíti.

Mills nem hajtja végre azt az újfajta stratifikációt, amelynek igénye többszörösen megjelenik tanulmányaiban. Ezért nem is tudjuk, hogyan festene a maga konkrét teljességében. Mindahhoz azonban, amit kifejti, a következőket jegyezzük meg. A társadalmi viszonyok szerkezetének átalakulása valóban mindenütt új stratifikációt igényel, nemcsak az USA-ban, de az európai kapitalista és szocialista államokban is. (Az utóbbira vonatkozóan lásd Hegedűs András cikkét a *Valóság* 1964. júniusi számában.) Kétségtelen az is, hogy egy igazán jó stratifikációnak — bár azonos szerkezetű, természetesen kapitalista államokban lényegében azonos szempontok alapján kell történnie — figyelembe kell vennie az adott ország történelmi hagyományait. Ennyiben Mills megjegyzései — Amerikára vonatkoztatva — helyes irányban tapogatóznak. Ugyancsak igaz, hogy minél nagyobb a tőkekoncentráció egy adott országban, annál nagyobb szerepe van a jövedelemelosztásnak. Megjegyzendő, hogy a marxista klasszikusok stratifikációiban is mindig döntő szerepet kapott a jövedelemelosztás. Még a dogmatikus marxizmus is különbséget tett azonos földtulajdonnal bíró parasztok között, éppen a jövedelem szempontjából. Vagy pl. a munkásarisztokrácia fogalmának kialakulása ugyancsak ezt a tényezőt, bizonyos munkásrétegek nagyobb jövedelmét tartja szem előtt. Azt sem kell külön hangsúlyoznunk, hogy minden értelmes marxista végiggondolta az ebből az osztálytudat alakulására vonatkozó következtetéseket is. A probléma az, hogy a jövedelemelosztás nem lehet a stratifikáció *egyetlen*, kapitalista országokban pedig nem a *leglényegesebb* faktora. Az utóbbi Mills elemzéseiben nem mindig világos.

Mills modellje kora amerikai társadalmáról a következő. A társadalmi hierarchia csúcsán van a többnyire nagytulajdonosokból rekrutálódó „hatalmi elit”. Ennek az elitnek kezében összpontosul az *egész* hatalom, ez csinálja a történelmet, méghozzá kényére-kedvére. Az uralkodó elit hatalmának *abszolút* voltát Mills sokszorosan hangsúlyozza. Ennek bírálata még visszatérünk. Egyelőre emeljünk ki csak annyit, hogy az elit hatalmának feltétlenségét Mills azért húzza állandóan alá, mert nem látja át az elit viszonyát a tényleges uralkodó osztályhoz. Az utóbbi természetesen szélesebb és ugyanakkor szűkebb fogalom az elitnél. Szélesebb, minthogy — amint Mills is látja — innen *rekrutálódik* nagyrészt ez az elit, szűkebb, mert az elithez Mills szerint — s ebben igaza van — olyanok is tartoznak, pl. vezető katonai szakemberek, akik nem okvetlenül állnak a nagymagántulajdonok vezető posztjain. Millsnél, mivel elemzéseiben homályban marad, hogy az elit cselekedeteiben a gazdasági mechanizmus s az ezt többé-kevésbé tudatosan közvetítő uralkodó osztály szükséglete és akarata milyen meghatározó erő, az „elit bizonyos értelemben mágikus-misztikus jelleget ölt. (Mills elitfogalmának viszonyát a korábbi, elsősorban Pareto- és Weber-féle elitfogalmakhoz lásd Márkus Mária cikkében a *Filozófiai Szemle* 1962/1. számában.) Az elit analízisében ugyanakkor az amerikai kapitalisták érdekrendszerének és magatartásának számos érdekes, új vonását vázolja fel. Így pl. azt a szubjektív faktort, amely a nagy trösztök kialakulása után, a magángazdasági verseny háttérbeszorulása, sőt esetenkénti eltűnése ellenére mégis versenyre készíti az „ipar vezető kapitányait”. Ez a verseny most már nem a gazdasági fennmaradásért, riválisok legyőzéséért folyik, nem is a személyes anyagi szükségletek nagyobb kielégítéséért (ez, ennél a társadalmi rétegnél, a mesterkélt presztizsszükségleteket is beszámítva már régen elérte a plafont, nem tágul), hanem a tényleges *hatalomért*. Ez a hatalom — Mills szerint — viszont egyre nagyobb és növekvő azóta, mióta kialakult az úgynevezett „*tömegtársadalom*”.

A tömegtársadalom derékhada az állam, a trösztök, vállalatok „fehérgalléros” tisztviselőgárdája, a szolgáltatás alkalmazottai, a bürokratikus apparátus. A „létért való harc” — a kapitalizmus korábbi formájához képest — itt is új alakot ölt. *A státusért folyó harcot.* „A státusért folyó harc pótolja a létért folyó harcot; a státusért való pánik helyettesíti a szegénység tülekedését.” A „verseny” ezen új formája Mills szerint nem pusztán analógia. Arról van ugyanis szó, hogy azokban a — New Deal előtti — időkben, midőn a munkanélküliség éhhalált jelentett, a munkanélküliségtől, tehát az éhhaláltól való félelem volt a munkavégzés és a munkaintenzitás növelésének hajtóereje. Ez a hajtóerő a társadalom átlagánál ma már megszűnt. Bizonyos kereseti fok felett a valamivel több jövedelem pedig nem elég cél és hajtóerő ahhoz, hogy a társadalom többsége a munkaintenzitás növelésére vagy akár csak az eddigi intenzitás további fenntartására törekedjék. Most a „status panic” hivatott ezt a funkciót elvégezni. A verseny a státusokért — mint ebből is látható — nem egyszerűen spontán termék. *A státusversenyt manipulálják.*

A társadalom legalsó rétege a munkásosztály. Ez az osztály — Mills elemzésében — ugyanolyan passzív, ugyanannyira manipulált, mint a féhérgalléros réteg széles skálája. A manipuláció sajátos formáját itt a szakszervezeti bürokrácia végzi el, amelynek vezető emberei szintén az „uralkodó elit” tagjai. Miután a munka — amely a régi paraszti Amerika egyik vezető eszméje volt — ennél a munkásságnál elvesztette értékét, s mivel a munkásosztályban a „status panic” is kisebb szerepet játszik, mint a féhérgalléros rétegnél,

ez az a rétege az amerikai társadalomnak, amely a legpasszívabb, leginkább a *pusztá* fogyasztásra irányított.

Demokrácia vagy tömegtársadalom

Mills a közösségi társadalmat („public society”) állítja szembe az úgynevezett „tömegtársadalommal”. Az előbbi jellemzője szerinte az, hogy az emberek, a nép maguk csinálják történelmüket. Az egyes emberek véleményei, céljai versenyeznek — ezeket a véleményeket esetleg reprezentatív férfiak képviselhetik —, a győztes véleményt (cél) hajtják végre, esetleg úgy, hogy bírálva átalakítják. Ezzel szemben a „tömegtársadalomban” csak az elit és a „mass media” (tömeginformációs eszközök) aktív, a tömeg passzív, nem cselekvő, hanem befogadó. Még az informális „szemtől szembe” hatások a személyes információk és véleménymódosítások is többnyire a „mass media”-t közvetítik. Életének egy jelentős szakaszában, az ötvenes évek derekán, Mills Amerikát százszázalékos tömegtársadalomnak tekinti, elfogadva a riesmanni „magányos tömeg” elméletét. 1960-ban Decatur városkában végzett szociológiai felmérései, továbbá az amerikai társadalmi nyomás bizonyos fellazulásának hatására (ez az év volt Kennedy megválasztásának éve) módosítja az eddig megrajzolt képet. Érdeklődésének középpontjában ekkor már nem maga a „mass media”, hanem az ebből történő kiválasztás problémája áll.

Mielőtt az amerikai „tömegtársadalom” funkcionálásának millsi elemzésébe fognánk, röviden vizsgáljuk meg a „közösségi társadalom” eszméjét. Ennek az eszmének a tartalma olyannyira formális, hogy a legkülönbözőbb társadalmi rendszereket és funkciókat magába foglalhatja. Segítségével „közösségi társadalom”-nak értelmezhető az athéni poliszdemokrácia, a jeffersoni „parasztdemokrácia” — máskülönb is Mills újra és újra visszatérő ideálja —, minden formális, kapitalista polgári demokrácia, amelyben tényleges többpárt-rendszer van, legyen az monarchia vagy republika, a legkülönbözőbb gazdaságpolitikával stb. A „közösségi társadalom” tartalmatlan elvontsága elsősorban abból fakad, hogy nem más, mint a „tömegtársadalom” egyszerű tagadása. Másodsorban Mills konkrét társadalmi eszményének hiányából, aminek következtében a jelen társadalmával csak *múltbeli* formációkat képes szembeállítani, miután azonban konkrét megvalósulási formájában *egyet sem* tart közülük eszményinek, a jelen Amerikájában valóban megvalósíthatónak, az elmentett társadalom körülírása elmosódott, elvont marad. Harmadsorban bizonyos túl nem haladott liberális illúziókból, amelyek elemzésére még visszatérünk.

Az amerikai tömegtársadalom technikai bázisa Mills szerint a „túlfejlettség”. A termelőeszközök fejlődése magával hozta az egész élet technicizálását. Az emberek többé-kevésbé sem láthatnak be sorsuk irányításába, nemcsak mert nem értik meg az őket irányító társadalmi rendszert, de mert nem értik meg az őket irányító eszközöket sem. Egy abszolút gépszerűen, matematikailag pontos mechanizmussal működő társadalom helyüket nem találó, a világban magukat megvalósítani nem tudó, „értelmetlen” individuumokra esik szét. Az egész működése racionális, az egyes emberek funkciója azonban már nem. Nem tudnak cselekedni, mert nem tudnak felismerni. Létük és cselekedeteik irracionális látszatot öltenek. A „tömegtársadalom” „tömeg”-fogalmának értelmezése tehát Millsnél (ahogy Frommnál vagy Riesmannál is) az irracionalista tömeg-

interpretáció ellentéte. Az irracionáliszmus a tömegben mágikus erőt lát, amely az emberi lélek „mélységeit” felszínre hozza. Mills szerint a tömeg szerencsétlen egyének összessége, amelyben az esetleges, irracionálisnak látszó cselekvések az egyes egyének tehetetlenségéből, tényleges cselekvésre való képtelenségéből születnek. Nem mélységről, hanem éppen a mélység hiányáról, nem mitikus jelenségről, hanem a gazdasági mechanizmus következményéről, az emberi magatartás közvetítésével megnyilvánuló következményéről van szó. Egy véletlen tömeg abszurd cselekvése a tömeget alkotó emberek lapos konformizmusának következménye.

A „tömegtársadalomban” a passzivitás és a konformizmus egybeesnek. A konformizmus megnyilvánulásának két főformája: a véleménynyilvánítás és az „életstílus”. Nincs választás különböző életstílusok között: „az életstílust az életszínvonal uralja”. Mindez manipulálva van. Mills a manipuláció három formáját különbözteti meg. Mindenekelőtt azt, amely a fogyasztási cikkek közvetítésével történik. Ha szükségképpen — konform módon — bizonyos meghatározott életstílust kell élnem, akkor ehhez meghatározott cikkek állandó fogyasztása tartozik. Második formája a direkt — presztizsen keresztül történő — manipuláció. Ez már nemcsak az adott „életnívón” szükséges életforma tényleges szükségleteit prezentálja, hanem meghatározza azokat az álszükségleteket, ill. az álszükségletek kielégítésére megszerzendő azon „dolgok” összességét, amelyek az életforma presztizs-oldalát biztosítják. Ez a manipuláció, mint láttuk, a munkára kényszerítés szerves része is. A munkaintenzitást növelni kell, vagy legalábbis adott szinten tartani, hogy az ember az ál-presztizs — szükségleteknek is eleget tehessen. A manipuláció, ismételjük, tehát itt a presztizs közvetítésével történik. A manipuláció harmadik formája: a szabadidő manipulálása. Ez nemcsak az előbbi kettőt — szükségleteket és álszükségleteket — öleli fel, hanem a szabadidő szokásokat is, amelyek egy része szintén lehet a fogyasztás közvetlen formája, a másik egyszerűen „presztizsfogyasztás”. Végül a manipuláció véleményt is formál — nagyrészt a „mass media”-n, de részben az informális csoportok szószólóin keresztül is. Az, hogy *a manipuláció a szükségletek, a presztizs közvetítésével funkcionál*, ahhoz a következményhez vezet, hogy az emberek szívesen hagyják magukat manipulálni. Kihal igényük az önálló cselekvésre, gondolkodásra, ízlésre, életformaváltoztatásra. „Cheerful robot”-tá, boldog és vidám robotemberekké lesznek. Ellen-eszmények pedig nincsenek, „ott lenn az élet fenekén . . . vezetőik, elleneszmék nélkül élnek” írja.

A hathatós „elleneszmék”, „ellenvezetők” hiánya a manipulálhatóság egyik oka s egyúttal következménye. Az ellenállás magvai is kivesznek az emberekből, a ressentiment nem emelkedik ellenzékiességgé, hanem büntudattá alakul, ha nemcsak a konformizmus ellen fellépő széles népi bázis hiányzik, de hiányzanak a „*repräsentatív férfiak*” is. S megfordítva: a finom manipuláció rendszere nem is teremthet működési teret effajta „*repräsentatív férfiak*” számára. „A magasabb immoralitás, és egyben a mi saját morális kényelmetlenségünk közvetlen politikai jelentése az, hogy a mai Amerikában hiányzik a Repräsentatív Emberek hálózata, akiknek magatartása és karaktere fölötté van a pénzmoralitás bélyegének és akik mintaképet formálnak az amerikai utánzás és vágyakozás számára.” Természetes, hogy morális zsenik a legraffináltabban manipulált világban is léteznek. De Mills, midőn a repräsentatív férfiak megszületésének lehetőségét kétségbe vonja, nem is morális zsenikre gondol, hanem az *önálló és tisztességes* közéleti férfiak sorára, akik a nép közül

kiemelkednek ugyan, de akik — mert magatartásuk éppen nem morális zsenialitáson, hanem tisztességen alapul — reális (tehát elérhető) eszményképet reprezentálnak. Millsnek igaza van abban, hogy az ilyen „reprezentatív férfiak” minden tartalmas demokráciában szükségképpen megjelennek. S ugyan-
csak igaza van akkor, midőn a reprezentatív férfiak típusát szembeállítja szociológus kollégáinak „vélemény formáló” (opinion leader) típusával. A csoportok „vélemény formálóinak” elemzése emberek egymáshoz való viszonyának formális és nem tartalmi, még kevésbé erkölcsi-tartalmi vonatkozását vizsgálja. Ha egy csoportban (a vélemények szempontjából) van véleményformáló és vannak vezetettek, akkor még nyitva marad az a kérdés, hogy *milyen* véleményt irányít az a bizonyos „opinion leader”. Az amerikai szociológusok többsége zárójelbe teszi, hogy ez a véleményformálás vagy a konformizmus egyszerű átadása, közlése, formálása adott csoportokon belül, vagy sajátos, individuális, s ugyanakkor valóságos közösségi tartalmakat és morált, a konformizmuson túlmutató, azzal szemben álló erkölcsiséget sugároz. A „reprezentatív férfi” egy adott csoporton belül nem okvetlenül „opinion leader”. Előnytelen körülmények között éppen outsider is lehet. De csírájában mindenképpen ő a *valódi vezető* — a szó régi, humanista értelmében.

A manipulálhatóság másik oka s egyúttal következménye Mills szerint a munkaidő és a szabadidő értelmességének elvesztése. Mills értelmetlen skolasztikának tartja a szabadidő-eltöltés öncélú, magába zárt vizsgálatát. Ha a probléma tartalmi oldalát vesszük szemügyre — mondja —, akkor a szabadidőt csak a munkaidővel való kölcsönhatásában elemezhetjük. Amerika hagyományos értékrendjében a munka magas helyen állt: ez a farmerek széles osztályának létéből következett, és olyan mértékben érvényesült, ahogy ez az osztály még rányomta ideológiájának bélyegét az amerikai társadalom egészére. Ma azonban a munka elvesztette értékét és értelmét, s ezzel párhuzamosan a szabadidő pusztá fogyasztássá vált. Ez a *privát élet* megszűnéséhez is vezetett. A szabadidejét „fogyasztó” honpolgár lehet magányos, de nem lehet privát, mert a privátság az idő eltöltés *egyedi* voltából következik, anélkül hogy ez az egyediség outsiderség lenne. „Az igazi szabadidő különösen ma megköveteli az *igazi* privát lét periódusait” — írja.

A munkaidő és szabadidő elemzéssel kapcsolatban nem kerülhetjük el, hogy ne jelezzük Mills álláspontjának bizonyos rokonvonásait a régi köntösű, romantikus antikapitalizmussal. Mills ellenségesen áll szemben a munkavégzés minden modern technika megszabta formájával, s az egyéniséget kielégítő, értelmes szabadidőtöltést lehetővé tevő munkát egyedül a „kézművességben”, a „*craftsmanship*”-ban látja. Ezért tér vissza mindig újra és újra a „farmer Amerika” eszményesítéséhez. „Am csupán egy kézművesszerű életstílus képes egyesíteni a munka és a szabadidő egymástól elszakadt birodalmait.” E koncepció utópikus voltának elemzésére még sor kerül. Most csak annyit jelzünk, hogy a kézműves-eszmény, továbbá a „privátság”, az értelmes szabadidőtöltés ezen eszményhez való kapcsolása következtében hiszi azt Mills, hogy a *nagyvárosok* már elvontan, önmagukban is a manipuláció okai és újrateremtői.

Mills szerint a mai amerikai metropolisban eleve lehetetlen a „tömegtársadalom” meghaladása egy újfajta „közösségi társadalom” felé. Míg a régi, kis közösségekben, ahol az emberek *egész lényükkel* egy közösség talaján álltak, eszméik, cselekedeteik s ezek következményei közötti kapcsolatot átláthatták, tehát megvolt egy valós demokrácia minden feltétele, addig a nagyváros az embereket „milieu”-kbe zárja, minden milióban lényüknek csak egy-egy oldala

nyilvánulhat meg, a szűk milión kívüli világról nem lehet tapasztalatuk, szándékaik és tetteik továbbgyűrűzését, következményeit elvileg nem ismerhetik. „E nagyvárosi társadalom növekedése a férfiakat és nőket szűkös rutinba és miliókbé különítette el, és ezt a közösségi szerkezet állandó elvesztésével tette” — írja. A szűk miliókon túli világról csak a „mass media” értesíti őket, csak a „mass media” foglalja össze résztapasztalataikat egészszé, csak az adhat világképet a morzsa-tapasztalatok kereteképpen. Bármilyen álvilágot is szervez ez a „mass media” — az ál-világ lesz a metropolis embereinek „a világa”, különben csak világszegmentumok össze nem illeszthető sorát tapasztalják.

Mills tehát itt az emberi magatartás szerepstruktúráját elsősorban a nagyvárosból vezeti le. Egyrészt szükségesnek tartja (ezekben a városokban) a szerepmagatartást, másrészt — ezzel összefüggően — azt is, hogy *nem egyénileg tapasztalt „világról” alkotott képet ebben a közegben tetszés szerint manipulálhatják, s hogy ezért az egyén tapasztalatait is tetszés szerint interpretálhatja és foglалhatja össze az adott „mass media”*. Perspektivikusan ez a következőképpen fest: vagy megszűnnek a jövőben (mikor?) a nagyvárosok, vagy pedig a manipuláció az emberiség elkerülhetetlen sorsa.

Még sokszor fogunk visszatérni arra a problémára, mennyi illúziót fűz Mills a régi korok „kis közösségeihez”. Most csak abból a szempontból vessünk egy pillantást rájuk, amelyből Mills ehelyütt eszményíti őket, a nagyvárosok hátrányára. Igaz, a kis közösségekben (teszem egy faluközösségben) az emberek valóban egész lényükkel fordulnak egy közösség felé, valóban át tudták látni szándékaik és tetteik láncának összefüggéseit egy adott közösségen belül. De egyáltalán nem igaz, hogy ennek következtében partikuláris tetteiket jobban el tudták volna helyezni az „egész”-ben; mint a metropolisok mai lakói. Többnyire még egy ilyen elhelyezés *igénye* sem lépett fel. Még a leghazugabb rádión keresztül tájékozott embernek is több fogalma van saját léte és a nagyvilág közötti összefüggésekről, mint annak a parasztnak, aki azt sem tudta, hogy ki a király, úgy vélte, hogy a föld lapos és az Óperenciás tengerrel határos, hogy őt isten teremtetten, és felelnie kell az utolsó ítélet napján. Továbbá: nem szállhatunk vitába Mills leírásaival, amelyek az amerikai metropolisok bizonyos rétegeinek életét és életmódját mutatják be. Mi nem ismerjük ezeket a metropolisokat, ezt az életmódot. De az kétségtelen, hogy Mills a nagyvárosi életben csak az embert csonkító vonásokat látja, s eleve kizár minden olyan lehetőséget, amely az ember gazdagodásához, kibontakozásához vezet. Az európai nagyvárosok évszázados fejlődése pedig nem kevés ilyen momentumban gazdag.

Hogy a „miliók” tapasztalatainak megszervezése, a „mass media” világ-magyarázata alapján történő interpretálásuk mennyire nem mechanikus, mennyire csak feltételes folyamat, azt magának Millsnek vizsgálatai mutatják fényesen. Ezért módosítja is álláspontját 1960-ban írt cikkében — ha az összes teoretikus következtetések levonására, sajnos, már nem is jut ideje.

Mills és munkatársai Decaturban, egy New York állambeli tipikus amerikai kisvárosban végeztek vizsgálatokat a vélemények alakulásáról. Reprezentatív minta alapján kiválasztott családok véleményét kérdezték meg számos olyan kérdésről, amely a közéletben, illetve az emberek életkivitelében jelentősebb szerepet játszott. Két hónap múlva elmentek ugyanezekhez a családokhoz, és feltették ugyanezeket a kérdéseket. A vélemények egy része megváltozott. Most azt vizsgálják, hogy vajon a vélemények megváltoztatásában milyen faktorok játszottak szerepet, a „mass media” befolyása érvényesült-e, vagy

-a „szemtől szembe” viszonyoké, továbbá, hogy a „mass media” irányában történt-e a befolyásolás s ennek következtében a véleménymódosulás, vagy sem.

A vizsgálatok eredménye rendkívül érdekes volt. Kiderült először is, hogy a „mass media” *egyedül nem formál véleményt*. Befolyása ott erős, ahol az embereknek amúgy is az a véleményük, amit a „mass media” sugároz. „A „mass media” fő befolyási területe nem az, hogy *formálja* vagy *megváltoztatja* a nézeteket, hanem hogy újra megerősíti a véleményeknek azt a sorát, amelyeket már tápláltunk vagy legalábbis ismertünk” — vonja le a következtetést Mills. Ha olyan vélemény vagy interpretáció hangzik el a rádióban, televízióban vagy jelenik meg a sajtóban, amely nem egyezik eleve az emberek véleményével, akkor hatása nagyon is közvetett, problematikus. Ezeket a véleményeket mindenekelőtt „szemtől szembe” viszonyok közvetítik: magyarul az emberek megbeszélik az „információkat”, meghallgatják a legaktívabb legagresszívabb véleményformálókat. Ezek a vezetők különböző társadalmi rétegekben és osztályokban amúgy is különbözőképpen viszonyulnak a „mass media”-hoz. Bizalommal vagy szkepszissel, hittel vagy elutasítással: egy adott kör véleményformálói többnyire az adott kör érdekeinek és értékeinek véleményeit fejezik ki, hordozzák. „Bármiféle sajtó vagy rádió tényleges ereje abban áll, hogy elfogadható az informális véleménycsoportok és nem hivatalos „véleményformálóik” számára.” Így a leghathatósabbnak látszó manipulált propaganda mellett is előfordulhat, hogy az emberek bizonyos osztálya, rétege, mereven elutasítja a „mass media” sugallta álláspontot. Minek alapján? Mills ebben a vonatkozásban tartja magát ahhoz a korábbi álláspontjához, hogy a modern társadalomban az emberek a „mass media”-val nem állíthatnak szembe tapasztalatot, tényeket. (Magam részéről meg vagyok győződve arról, hogy ebben téved. Közismert példára hivatkoznék. Az 1952-es sajtó mondhatott akármit az életnívó alakulásáról, az emberek saját közvetlen tapasztalataikat állították ezzel szembe, és nem hittek a sajtónak, illetve csak az hitt benne, aki tapasztalatai ellenére hinni akart.) Mills szerint az elutasítás (kiválasztás) alapja nem a tapasztalat, hanem az úgynevezett „vélemény-tapasztalat”. „Az a tapasztalatfajta, amely a „mass media”-val szembeni ellenállás bázisául szolgálhat, nem nyers események tapasztalata, hanem vélemény-tapasztalat.” A „vélemény-tapasztalat” lehet konform is, amennyiben egy adott kör véleményéhez igazodik, és a körhöz való alkalmazkodás következtében veti el a „mass media” sugallta álláspontot. De ebben megvannak a *nonkonformizmus csírái, lehetőségei* is. Amennyiben ugyanis a vélemény-tapasztalat *világnézeti jellegű*, a „mass media” sugallta világgéppel való elégedetlenség, ellenállás hordozója. A világnézeti jellegű kiválasztás már a „mass media”-n belüli *válogatásban* is érvényesül. Bármilyen kevés különbség is jellemez két újságot vagy két televízióállomást, az, hogy egyesek erre, mások arra esküsznek, nem pusztán a két újság vagy állomás közötti különbséget jelzi, hanem azt a különbséget is, amely azon emberek véleménye és igénye között van, akik az egyik vagy másik rádiót, illetve újságot választják. S az emberek véleménye és igénye közötti tényleges különbség, amely az adott „mass media”-k közötti árnyalati eltérésekbe kapaszkodik, lehet *sokkal nagyobb és jelentősebb* is, mint a választott „mass media” orgánumoké. Úgy hisszük, hogy Millsnek ebben a „vélemény kiválasztási” koncepcióban teljesen igaza van. Konkrétan, egyes esetekben kellene eldönteni, hogy mennyire kapcsolódik, hogyan kötődik a „vélemény-tapasztalat” különbözőképpen megélt „nyers tapasztalatokhoz”.

E vizsgálatok jelentősége Mills világképe szempontjából a következő volt: eljutott addig a gondolatig, hogy az emberek mégsem feltétlenül manipulálhatók, hogy nincs az a jól szervezett „mass media”, amely elérhetné minden réteg, osztály, csoport véleményének teljes konformizálását, lehetetlenné tenné az egyéni (csoportos) kiválasztást és értékelést, azt a kiválasztást és értékelést, amely különböző osztályérdekeket és értékeket, tehát objektíve *ellenzékiiséget* is hordozhat.

Hogyan lenne lehetséges — veti fel a kérdést Mills Amerika jövője szempontjából —, hogy ezek a csak szociológiai vizsgálatokkal felmérhető, tehát messzemenően latens ellenzéki tendenciák a föld felszínére jussanak, mozgalommá, erővé változzanak? Mills úgy látja, hogy ehhez arra van szükség, hogy az emberek *reális alternatívákkal* találják magukat szemközt. A reális alternatívák megteremtője pedig csak egy újabb *krízis* lehet — „... pontosan a valóságos krízisek hiánya az, ami megrontotta moralitásunkat. Minthogy a krízisek magukban foglalnak olyan szituációkat, amelyekben az emberek nagy tömegben vannak valódi alternatívákkal szembeállítva, ... éppen az ilyen krízisek megalkotásában, kikényszerítésében, tagolttá tételében fogja a Reprezentatív Ember az egyik legnagyobb feladatát megtalálni a demokrácián belül.”

Talán már közeledik az a krízis, amelyről Mills nemrég csak álmodott?

Hagyományos és új ideológiák

Amerika — így látja Mills — egyre inkább megérzi egy *kultúrahordozó réteg hiányát*. A mindeddig majdnem kizárólag pozitívként értékelt ténynek, hogy ugyanis Amerikában sosem volt feudalizmus, Mills itt újra visszásságát tárja fel. S ebben megint igaza van, hiszen az európai népek történetét minden válság, forradalom ellenére ezekkel együtt végső soron a kulturális fejlődés folyamatosága jellemzi. A reneszánsz vívmányai sosem mentek veszendőbe, az abszolút monarchia a kultúra hallatlan virágzási korszakát teremtette meg, a felvilágosodás — feudalizmus ellenes harcában — már egy magas fejlettségű műveltségre, gondolati anyagra, hagyományra támaszkodott. A még a XIII—XV. században alakult nagy európai egyetemek, a reneszánsz és a felvilágosodás idején alakult tudományos akadémiák stb. — minden hullámhegyük és völgyük ellenére is — szilárd bázist és otthont jelentettek a humánus világnézeti, politikai kultúra számára. A régi világ legyőzése mindig újra és újra a régi világ elérte kulturális szinten történt. A hagyományok átértékelőinek s egyben hordozóinak, a művelt embereknek, művelt társadalmi rétegeknek mindig volt bizonyos respektusuk, „presztizsük”, az új uralkodó osztályok (mint pl. a polgárság) siettek elsajátítani a feudalizmus, de különösen az abszolút monarchia korának műveltségi csúcsait, s fordítva, a különböző ancienne régime-ek (hol komolyabban, hol csak látszatképpen, ami azonban a műveltség presztizses jellegét nem csökkentti) igyekeztek bizonyos fokig és mértékig pártfogolni az új kultúrát is. Ennek szimbóluma, hogy Beaumarchais a *Figaro házasságát* először a francia királyné előtt mutatta be. Hogy egy kultúrát hordozó rétegnek milyen szerepe volt a polgári fejlődésben, a nemzeti felszabadító harcokban, mutatja pl. az is, hogy egy olyan messzelátó, igazán felvilágosult ember, mint nálunk Kazinczy, egész élete céljának egy ilyen kultúrahordozó réteg kialakítását és megszervezését tekintette. S hogy a kultúrát hordozó ér-

telmiségi réteg legjobbjai hogyan mentek át a munkásmozgalomba, annak bizonyítékaul elég itt a Marxtól Togliattiig, Anatole France-tól Heinrich Mannig és Aragonig húzódnó vonalra utalnunk.

Nos: Amerikában — ilyen réteg sosem volt. Az egyetemek, akadémiák, társaságok hagyomány nélküliek. A polgárság nem törekedett kultúrára, nem is becsülte. A kultúrának nem volt presztízse. A régi embereszmény, a self-made man, elemit sem végezve jutott el az üzleti élet csúcsára. Az ipar kapitányainak semmi közülük nem volt sem Dantéhoz, sem Shakespeare-hoz, Spinozához, sem Hegelhez. A kultúra csak mint üzlet jelent meg törekvéseik horizontján. Ezt a lebecsülő attitűdöt átvette az amerikai munkásmozgalom is.

Mills úgy látta, hogy az utóbbi évtizedekben a helyzet még csak rosszabbodott. Méghozzá két okból, két irányból. Egyrészt: egyre kisebb szerep jut a New England-i rétegnek, melyben mégis vannak bizonyos tradíciók, kulturális reminiscenciák. A szabadságharc s bizonyos fokig még az Észak—Dél elleni harc idején is ez volt Amerika politikailag vezető rétege, s ez még teremtett egyfajta kulturális igényt. „George Washington 1783-ban Voltaire „Leveleit” és Locke „Az emberi értelemről” szóló művét olvasta, Eisenhower két évszázaddal később cowboyregényeket és detektívtörténeteket olvas” — írja Mills nem kevés keserűséggel. — A másik ok és tendencia látszólag ellentétes. Arról van ugyanis szó, hogy az utóbbi évtizedekben a középosztály, a vezetők, a „fehérgallérosok” tanultságra törekszenek, hogy az iskolázottság náluk már presztizskérdéssé vált. De — s ez itt a lényeges! — *tanultság és kulturáltság a mai Amerikában kevésbé szinonim fogalmak, mint valaha voltak.* A tanultság nem teremt kulturáltságot, a tanultság nem több, mint ügyesség, képesség valamire, szűk szakismeret, „skill”. Ennek a „skill”-nek semmi önmagáért való presztizstartalma, értéke nincs (nem is lehet), presztizse és értéktartalma annak az *állásnak*, társadalmi *pozíciónak* van, melynek betöltéséhez megkövetelik az adott „skillt”, a tanultság adott fokát. Így következik be a *tudás degradálódása*, pusztá *eszközzé* változtatása a társadalmi előrejutás, a karrier érdekében. A tanult ember életmódja nem lesz kulturált, nem alakulnak ki kulturális szükségletei, nincsenek igényei a társadalom összetételében való aktív részvételre (ha nem „szakmája” a politika), nincsenek világnézeti igényei sem, életében egyéniség és szépség szerepet nem játszanak, nem érez kötelezettséget sem a múlt, sem a jelen, sem a jövő iránt. „A tudást széles körben nem érzik többé eszménynek; úgy fogják fel, mint eszközt. És a hatalom és a vagyon társadalmában úgy értékelik a tudást, mint a hatalom és a vagyon egy eszközét, valamint természetesen a társalgás díszeként.”

A pusztá tanultságra is épül valaminő ideológia. Ez az ideológia Mills szerint a *liberalizmus*, hívója és szintje pedig a *liberális frázis*.

Mills a liberalizmus három megjelenési formáját különbözteti meg. Először a liberalizmust mint *eszményt*, másodsor a liberalizmust mint *elméletet*, harmadsorban a liberalizmust mint *ideológiát* és *retorikát*.

A három aspektus közül az elméleté a legvilágosabb. A liberalizmus mint elmélet Mills szerint korhoz kötött. Virágkora a szabad verseny, a klasszikus kapitalizmus. A középosztály hőskorának kifejeződése, egy olyan középosztály gondolkodás- és érzésvilágáé, amely a szabad verseny pástján jól érezte magát, s a „laissez faire”-ben az egyéniség és ész megvalósíthatóságának területét látta. Nos: egy olyan korban, midőn az emberek „cheerful robot”-okká változnak, midőn tehát önként mondanak le az észről és egyéniségről, a liberális elmélet képtelen többé a valóság tényeinek feldolgozására. „A XVIII. és az

elmúlt XIX. század számára a liberális teória valóban megvilágított és betekintést kínált. A XX. század számára gyakran csak zavarólag hat.”

Liberális valóságinterpretáció tehát nincs, legalábbis nem korszerű formában. De megmaradt egyrészt a liberális eszmény, másrészt a liberális frázis.

A liberális eszmény fogalma Millsnél rendkívül elmosódott. Többnyire egy „általános nyugati tradíciót” ért rajta, amelyet néhol úgy interpretál, hogy „az ember eszes és szabad”, máshol, hogy „az ember eszes lény és szabadnak kell lennie”. Gyakran az egész európai humanista hagyományt a reneszánsztól a felvilágosodásig és napjainkig a liberális eszmény megvalósulásának tekinti, máshol csak mint szubjektív eszmét értelmezi, amely általában szembekerült a valósággal, és csak a történelem kivételes pillanataiban realizálódott: ezek voltak a szabadság pillanatai. „A szabadság nem egy a priori individuális tény, és csak akkor válik szociális vívmánnyá, amikor a liberális eszmények szerencsésen egybeesnek a társadalmi realitásokkal.” A „liberális eszmény” kategóriája tartalmazza a racionalizmust és az individualizmust éppen úgy, mint a szolidaritás gondolatát, a szabadság mind liberális, mind demokrata, mind felvilágosító, mind radikális értelmezését. Tehát olyan értelmezéseket, melyek az európai történelem konkrét harcaiban sokszorosan szemben is álltak egymással.

Mi az oka a „liberális eszmény” elmosódottságának?

Mindenekelőtt egy történelmi tény, mely független Millstől és a milli gondolkodás tisztázatlanságától. Ez pedig az, hogy Amerikában — Európa nagy államaival ellentétben — *sosem vált radikálisan ketté liberalizmus és demokrácia*. Ez nem annyit jelent, mintha az amerikai szabadságharcban vagy Észak—Dél háborújában nem harcoltak volna egyrészt olyanok, akik ezt a küzdelmet liberális szemszögből, másrészt olyanok, akik demokrata módján élték végig és interpretálták. De annyit jelent, hogy a történelmi harc e két-fajta megélése és interpretálása nem egymással szemben, polemikusan, hanem egymás mellett, egymással sokszorosan összefonódva és szövetkezve jelent meg. Azok a jelszavak, melyek a XIX. század Európájában lapos frázisok voltak, Amerikában még valós demokratikus kísérletek fényében ragyoghattak.

Annak, hogy Amerikában liberalizmus és demokrácia szétválása, majd egymás elleni sorompóba lépése sosem volt jellegzetes történelemformáló tényező, oka nyilvánvaló. Liberalizmus és demokrácia az európai kontinensen ugyanis a *feudalizmus elleni harc során* vált szét. Midőn nem az volt egyszerűen a kérdés, hogy meg kell-e dönteni a feudalizmust, hanem az, hogy milyen eszközökkel, hogy reformista vagy forradalmi, „felülről” vagy „alulról” megtámadogott, kompromisszumos vagy kompromisszum-mentes útra lépjenek-e a feudalizmus ellenes erők, liberálisok azok voltak, akik az előbbi, demokraták, akik az utóbbi alternatívákat választották. *Amerikában azonban sosem volt feudalizmus elleni harc, sosem volt polgári forradalom*. A szabadságharcban egy új, friss polgári állam harcolt egy gyarmattartó, de szintén kapitalista állammal. S bár Angliában messzemenően éltek még a feudális maradványok, soha, egy percre sem vetődött fel az angol fennhatóságtól megszabadulni kész amerikai polgárságban egy *gazdasági kompromisszum* gondolata. Mikor Észak vívta szabadságharcát Dél ellen, akkor, igaz, Dél rabszolgatartóinak politikai arculatát és életmódját bizonyos arisztokratizmus jellemezte. De Marxnak százszázalékosan igaza volt akkor, mikor a *Tőké*ben aláhúzta az amerikai rabszolgatartás *kapitalista, tőkés lényegét*. Észak részéről ekkor sem vetődhetett

fel — éppen a döntő, a demokrácia számára is alapvető rabszolgaproblémánál — a gazdasági kompromisszum kérdése. Ezért nem volt szükség aztán demokrácia és liberalizmus differenciálására, ezért hogy ugyanazokat az eszméket interpretálhatták radikálisan és kevésbé radikálisan, anélkül hogy kenyértörésre került volna a sor. Ez a differenciálatlanság rányomta a bélyegét Amerika későbbi ideológiatörténetére is. Ami egyik legfőbb oka annak, hogy a mai legradikálisabb amerikaiak is — mint éppen Mills — egy kalap alá veszik mindazt, amit liberalizmus és demokrácia eszményben vagy gyakorlatban létrehozott.

A liberális eszmény elmosódottságának azonban vannak egyéni, konkrét okai is Mills sajátos életszemléletében. Az egyik az, hogy bizonyos szempontból valóban a régi, európai értelemben vett liberalizmus hordozója, amennyiben a tömegek iránti szkepszis rendkívül hangsúlyozott szerepet kap világgképében. „Mindenfajta ‚demokratikus‘ vagy ‚liberális‘ vagy akár humanista eszmény gyökeres problémája, hogy egy olyan intellektuális elit elsőrendűen becsült reménye vagy követelése, amely pszichológiailag képes individuális teljesítésükre, de ezeket az eszményeket egy olyan lakosságra vonatkoztatja, mely a XX. században jelenleg nem képes teljesíteni őket.” Bár ebben az összefüggésben a „jelenleg” kifejezés is szerepet kap, Mills szkepszise — mint látni fogjuk — általánosabb, mondhatnánk „történetfilozófiaibb”. Fölismeri, hogy a liberális eszmék és a valóság között szakadék tátong. „A liberalizmus eszményei elváltak a modern szociális struktúra bármiféle realitásától, amelyek megvalósításuk eszközeiül szolgálhatnának” — írja. Azt is látja, hogy ez nem egyedül a valóság „hibája”, hanem a liberális eszméké is, amelyek képtelenek a valóság interpretálására. De — és itt térünk rá a mills-i eszmék elmosódottságának végső okára — ő maga sosem törekszik arra, hogy a korszerű valóságlátása és eszméi közti szakadékot az eszmék egy részének — éppen „klasszikusan” liberális vonatkozásaiknak — felülvizsgálásával hidalja át. Minden újraértékelés úgy jelenik meg számára, mintha elhagyná a zászlót. Mert más zászlója nincsen. *Az elmosódott „liberális eszmény” Mills moralitásának tartópillére.*

Marad a valóságban és a valóságnak a liberalizmus harmadik megjelenési formája: az ideológia, a retorika, a frázis. A liberalizmus ma Amerika — semmi-re sem kötelező — ideológiája: „A szabadság”, „a biztonság”, „az amerikai életforma” üres eszményítése minden beköszöntő — és távozó — elnök, minden kormányzó és sportklubtitkár beszédeinek elkerülhetetlen díszé és kelléke. A liberális frázis az a „maszk”, mely mögé a liberális eszmények megvalósíthatatlanságát rejtik — írja Mills.

De miért maradt meg Amerikában, ebben a konzervatív államban a liberális frázis? Miért nem váltotta fel a konzervatív eszmék, a konzervatív ideológia uralma? Hiszen a „konzervatív szellem” — ahogy Mills magát kifejezi — ma áthatja egész Amerikát. Nemcsak a hatalmi elit tényleges bel- és külpolitikáját, de a volt ellenzék, a mai értelmiség és hivatalnoki réteg egész attitűdjét is. Ez a réteg feladta bizalmát az ésszerűségben, abban, hogy az emberek irányíthatják sorsukat, s ezzel párhuzamosan (ok vagy következmény?) szolgáian kezdett kontraszní az uralkodó konzervativizmus magatartásának és cselekedeteinek. De ugyanazok, akiket tetőtől talpig áthat a „konzervatív szellem”, mielőtt ideológiailag akarják kifejezni magukat, megint csak a liberális frázishoz térnek vissza.

Ezt a mills-i megfigyelést azóta igazolni látszik a történelem. Goldwaterre gondolunk. Goldwater reakciós célkitűzéseinek valóban konzervatív ideoló-

gia felelne meg. Bestsellerré vált könyvének címében is ott díszelg a „konzervativizmus” szó. De akik figyelemmel kísérték választási fellépéseit, meglepve tapasztalhatták, hogy a harcos reakciós mindig újra és újra liberális frázissal operál, hogy a „szabadság”, az „egyéniesség” szabadsága, az „amerikai életforma” stb. ugyanannyit szerepel retorikai kelléktárában, mint ellenfelénél. Más retorikai kellékek egyszerűen nem állanak rendelkezésére, a reakciós célkitűzések nem álltak össze újfajta konzervatív elméletté, ideológiává. A vezető réteg liberális, illetve nyíltan reakciós irányban való differenciálódása a konkrét politikai (stratégiai és taktikai) programok vonalán történik.

Voltak ugyan egyes vállalkozó szellemű apologeták, akik megkíséreltek a reakciós politikának konzervatív ideológiát adni. Így Russel Kirk. De mikor például megkérdezték Taft szenátort, aki annak idején az amerikai reakció vezető exponense volt, hogy olvasta-e és felhasználta-e Russel Kirk könyvét, azt válaszolta, hogy nincs ideje könyveket olvasni. Mills joggal utal ellenpéldaként Németországra, ahol minden reakciós rendszernek egészen a nácizmusig szüksége volt saját teóriájára és ideológiájára. Hitlerhez éppen úgy hozzátartozott az ideológus Rosenberg, mint a propagandista Goebbels. De Amerikában efféle újfajta reakciós ideológiák már azért sem válnak politikai hatóerővé (s ezért nem is keresik és nem is használják őket), mert nincs gyökerük az amerikai hagyományokban.

A konzervatív teória „kimaradásának” okát Mills — szerintünk találóan — újra csak az amerikai történelem sajátosságában keresi. Megint csak abban, hogy nem volt feudalizmus. Minden nemzeti konzervativizmus (akár angol, francia vagy német változatáról van szó) kétszeresen is a nemzet *feudális múltjára* támaszkodik. Hozzátehetjük, hogy a modern konzervativizmus első ideológiája, a *romantika*, minden vonatkozásban kifejezetten a középkori gazdasági viszonyokat, ezek egy-egy aspektusát eszményítette a kapitalista hétköznappal szemben. A modern reakciós ideológiák, így az irracionalizmus is, alapattitűdjüket ebből a romantikus magatartásból és elméletből merítik. Ez a kapcsolódás a feudalizmus hagyományaihoz kétféle módon történhetik: részben a tradicionális gazdasági formák, részben a tradicionális életmód (tradicionális előítéletek, arisztokrácia, arisztokratikus magatartás, vallásos ideológia stb.) eszményesítésével. Az arisztokratikus elit mítosza, a vezér mítosza vagy akár a tömeg mítosza — bármilyen különböző formák között jelenjék meg — ideológiai kellékeit ebből a hagyományos kelléktárból veszi, és alkalmazza, dolgozza át az aktuális reakciós rendszereknek és politikai szükségleteknek megfelelően.

Amerikában azonban nincsenek nem-kapitalista tradicionális gazdasági viszonyok (a rabszolgatartás, mint láttuk, szintén kapitalista jelenség). Nincs tradicionális arisztokrácia sem. Az ősi telepések életformáját (elsősorban a farmer életformát) mint viszonylag szabad és demokratikus életmódot éppen nem a „konzervatív szellem” képviselői eszményítik. (A Goldwater-féle farmer kultusz, amely a déli kapitalizmus — megint csak kapitalizmus — eszményeinek védelmében született, nem több pusztá jelszónál.) Az „elit” koncepciója használhatatlan egy olyan országban, ahol a ma ténylegesen uralkodó vezetőréteg fő exponenseinek apái és nagyapái még „self-made man”-ek voltak, s akik büszkéek is voltak „self-made man” voltukra. A déli „arisztokrácia” számos rétege gyűlöli ugyan a liberális „jenkit”, de éppen hagyományos kapitalista volta miatt pozitív értékrendje (legfőbb érték a pénz) miben sem különbözik antipólusától. Az amerikai ideál — több évszázados demokratikus és li-

berális ideológia hagyományos ereje következtében — sosem „a vezér”, de legkonzervatívabb formájában is a gazdasági automatizmus (vagy a széparatizmus — tehetnénk ma hozzá).

Egy esetben — így véli Mills — mégis létrejöhetne a konzervatív ideológia valamely válfaja. Ha ugyanis Amerikában léteznék széles körű, valóban demokratikus, *radikális tömegmozgalom saját ideológiával*. Akkor a radikális ideológia *ellentétképpen* bizonyára megkísérelné egy ilyen eszmerendszer kidolgozását is. De addig uralkodik a fehéret és feketét egyaránt átfogó és kifejező, ugyanakkor éppen ezért nem kifejező, az álláspontok differenciálódását akadályozó, korszerűtlen és semmitmondó liberális retorika.

Itt van tehát egy hagyományos, kizsákmányoló gazdaságon nyugvó, de számos vonatkozásban újfajta és raffinált, bonyolult mechanizmusú társadalom, amelynek valós problémáit senki sem tárja fel, amelynek igazi arculatát tudósok nem kutatják, politikusok ki nem fejezik. A „common sense” (a józan ész) már régen nem elegendő ehhez — a köznapok egyszerű embere képtelen önállóan tájékozódni. Az értelmiség nagy része „tanult analfabéta”. Az egghead-ek kis rétege részben hisztérikus konformizmusba, részben misztikus irracionálisizmusba menekül. A liberalizmus csődje egyúttal a pragmatizmus csődje is. *Dewey Prometheusa túlzottan technikainak, túl kevésé politikainak bizonyult.*

Világkép és módszer

A történetfilozófia fiaskója

Ha valahol, itt Mills is szenvedő alanya és aktív részese a kulturális tradíció amerikai hiányának. Amilyen mélyek konkrét megfigyelései, amilyen meggyőzőek szociológiai felmérései, bátrak kritikái — olyan soványak és végiggondolatlanok a történetfilozófiai elemzések. Ha e fiaskó oka *kizárólag* a hagyománynélküliség lenne — nem kellene rá sok szót vesztegetnünk. De ezzel együtt és egyszerre Mills emlékeztetett „elmosódott” liberalizmusának csődjéről is van szó. Ez a liberalizmus, mint említettük, morális tartást kölcsönzött Millsnek. De nem lehetett elméleti iránytű bonyolult történetfilozófiai problémákban. S ezért itt számos olyan kritikai megjegyzés, amelyet Mills az amerikai értelmiség egy részére, az amerikai élet és tudomány körülményeire találóan vonatkoztatott, vonatkozik rá is. Az elmosódott liberalizmus olyan kultúrfilozófiai koncepciókhoz vezette, amelyek sok vonatkozásban érintkeztek azokéval, akiket olyan szenvedéllyel bírált. Igaz — és éppen ez az, ami az „egy ideológia, egy eszmény, ezerféle magatartás” országában nem kivételes —, hogy *hasonló koncepciókból ellenfeleivel ellentétes gyakorlati következtetéseket vont le, ellentétes politikai (és morális) attitűdöt alakított ki*. Ezért ha történetfilozófiájától egészen eltekintenénk, akkor retusálnánk Mills arcképét. De ha ezt a történetfilozófiát — a hozzá kapcsolódó elemzésektől és magatartástól elvonatkoztatva — magabazárt elméleti építményként vizsgálnánk, akkor torzót rajzolnánk hiteles arckép helyett.

Mills történetfilozófiáját túlságosan nyomják a „hic et nunc” tapasztalatok, túl keveset tanul magából a történelemből. Húsztendő keservei — az amerikai társadalom stagnálása, a radikális erők veresége, tompasága, manipulálhatósága stb. — számára egy egész világtörténelmi periódus, méghozzá egy

szükségszerű történelmi-társadalmi korszak látszatát öltik. Innen ered a négy történelmi korszak — nemcsak Millsnél fellelhető, de nála sajátos formában megjelenő — elmélete.

Az első korszak az antikvitás, a humánus értékek és életformák, racionalizmus és szabadság megjelenése a történelemben, a második a középkor, mindennek visszavonása. A harmadik a polgárság és a polgári társadalom tagadásának időszaka a reneszánsztól a felvilágosodáson át egészen a XX. századig. Ez a periódus termelte ki a liberalizmust és szocializmust (marxizmust), továbbépítette a humánus értékeket. A negyedik korszak a Ma világa, liberalizmus és szocializmus (marxizmus) eszméinek fiaskója, az emberi értékek másodíz, magasabb fokú visszavonása. Ipara és mechanizmusra racionálisan szervezett, de *morálja* a harmadik korszak morális csúcspontjainak tagadása. „Auschwitz és Hiroshima — nem egyenlőképpen jelei ezek a Negyedik Korszak mélységesen racionális morális érzéketlenségének?”

E primitív történelmi séma részletes cáfolata bizonyval feleleges. Néhány mozzanatát azonban mégis szeretnénk kiemelni. Elsősorban azt, hogy — mutatis mutandis — egy régmúlt felvilágosító-attitűd maradványa. A felvilágosodás fővonala állt szemben egyértelműen tagadólag a középkorral, látta ebben egyszerűen az antikvitás értékeinek visszavonását. Csakhogy Mills következtetlenebb is: Ugyanis más helyett — és hangsúlyozottan! — a technika különböző fejlettségi korszakaihoz köti a történelmi fejlődést. Ebben az esetben viszont a középkort visszaesésként értelmezni abszurdítás. — Ha konkrétbb analógiát keresünk, akkor a felvilágosítók közül is Rousseau alakját kell kiemelnünk. Rousseau egyrészt elveti kora viszonylag magasabb technika teremtette polgári fejlődését, ugyanakkor elveti a feudalizmust és ideológiáját. Millsnél ez annyiban módosul, hogy ő a felvilágosodást követő klasszikus kapitalizmus korszakát még elismeri és elfogadja, szembenállása — megint a magasabb technika teremtette társadalmi viszonyok elutasításával — saját korának szól. Az analógia azonban nem marad ennyiben — a hasonlóság tovább követhető.

Mindenekelőtt abban a rendkívüli bizalomban, amellyel Mills az *alacsonyan fejlett országok* lehetőségeit, perspektíváit nézi. A „túlfejlett” (iparilag túlfejlett) népek és országok gazdasága már rossz vágányon indult, már félrecsúszott. De a fejletlen országok számára még nyitva áll az út, hogy a fejlődés „csúf vonásait” elkerülje. Mills hangja azonnal a patetikusba vált, ha a fejletlen országok előtt álló perspektívákat festi le: „Az alacsonyan fejlett társadalom problémája az, hogy egy affajta magasabb anyagi fejlődést érjen el, amely elkerüli a túlfejlett társadalom szomorú vonásait, és ennél fogva lehetségessé teszi az emberi lények társadalmát, olyan életstílusokat, amelyeket talán azelőtt sohasem láttunk az emberi történelemben.” Ilyen reményekkel tekint Mills a dél-amerikai országok, elsősorban a forradalmi Kuba felé. Nem emlékeztet mindez döbbenetesen azokhoz az illúziókhöz, melyeket Rousseau — a „romlott” Franciaországgal vagy Angliával szemben — a jövő fejlődés demokratikus lehetőségeit rejtő Korzika szigete iránt táplált?

Mondhatnánk, hogy a fenti idézet még nem bizonyító erő. Háttha Mills arra gondolt, hogy a fejletlen országok szocialista úton építhetik fel gazdaságukat, és ezért kerülhetik el a kapitalista fejlődés „rossz vonásait”? *Gyakorlatilag* Mills állásfoglalása (mint Kuba-könyve esetében) *valóban* ezt a fejlődést támogatta, de elméletileg mégiscsak egy Rousseau-típusú illúzióról volt szó. Hiszen Mills nagy reményeit azért fűzte ezekhez az országokhoz, mert a lakosság dereka a *paraszság*, amely *paraszti munkát* végez.

Mills szerint minden mély történelmi átalakulás — elsősorban minden társadalmi forradalom — derékhada a parasztság volt. Így értelmezi Októbert is. Pesszimizmus kora Amerikájának átalakíthatóságát illetően nem utolsósorban éppen abból fakad, hogy Amerikának ma már nincs társadalmilag jelentős parasztsága, itt már a munkásforradalmat nem lehetne — hogy Engels kifejezésével éljünk — egy parasztforradalom modern változatával összehangolni. Ugyanakkor eszményíti a „kisparaszti demokráciát, a szabad földművelők közösségét”, amelynél — szerinte — sosem lehet már többé szebb társadalmi rend, bármit hozna is a jövő. (Mellékesen jegyezzük meg: az a parasztság, amely a forradalom egyik tömegbázisa, s az a parasztság, amely „szabad földművelők közössége”, csak rendkívül *kivételesen* — megközelítően pl. Cromwell forradalmában — *ugyanaz* a parasztság.) Amerika életének soha vissza nem térő eszményi korszaka szerinte a jeffersoni „parasztdemokrácia”. Ez az eszmény természetesen belejátszik a dél-amerikai államok fejlődési lehetőségeinek idealizálásába is. — Már említettük, hogy Mills szemében a kézműves munka, a „craftsmanship” a munka egyetlen értelmes, nem elidegenített formája. Erről — a kézművesmunkáról — is csak a pátozshévületével tud beszélni. „Röviden, az emberi társadalmat a kézművesség köré kell felépíteni, mint amely az elnem-idegenedett emberi lény központi tapasztalata és a szabad emberi fejlődés igazi gyökere. A legtermékenyebb út, hogy a szociális problémát meghatározzuk, ha azt kérdezzük: hogyan épülhet fel egy ilyen társadalom. Mert az igazi emberi eszmény: légy jó kézműves.” Igaz, a „craftsmanship” nem egyedül paraszti munka, hanem minden olyan munkatevékenység, amelyben az egyén át tudja látni egész munkája célját, ennek minden etapjával, s így és ezért tudja megvalósítani benne egyéniségét. De semmiképp sem nagyipari munka. A jelen társadalmában Mills értelmezésében *technikailag* (nem társadalmilag) az egyetlen osztály, amely előtt a nem-elidegenedett lét útja még nyitva áll (mind a demokrácia, mind a munkatevékenység szempontjából), mégiscsak a „szabad parasztság”. — A Rousseau-analógia tehát többnek bizonyult pusztán analógiánál. Mills koncepciója Európa demokratikus kispolgári mozgalmainak és ideológiáinak korszerű megújítása.

A „korszerűt” azonnal tegyük idézőjelbe.

Korszerű annyiban, amennyiben mélyén egy *korszerű probléma* rejlik. Erre utal az auschwitzi és hiroszimai katasztrófák idézése. A korszerű probléma, mely röviden úgy foglалható össze, hogy *az emberiség fejlődése sem társadalmilag, sem erkölcsileg nem mérhető a technika fejlettségén*. Több autó, sőt több élelmiszer sem jelent okvetlenül több gondolkodást vagy több emberséget. A technika mai színvonala nemcsak a nyomor megszüntetésének objektív feltételeit teremtette meg, hanem az egész emberiség elpusztítását is. Mindez igaz, de csak azok számára jelenti a remények és illúziók szertefoszlását, akik a technikai és társadalmi fejlődés viszonyát és kölcsönhatását a liberális eszmék alapján interpretálták. Marx sosem állította, hogy az emberiség morális fejlődése a technikai fejlődésen mérhető — gondoljunk az elidegenedés elméletére, a Ricardo-féle cinizmus elemzésére stb. —, s azt sem állította soha, hogy a termelőeszközök fejlődése automatikusan egy magasabb rendű társadalomhoz vezet. A marxizmus mindig alternatívákkal dolgozik. Az alternatívának pedig vagy-vagy formája van. Vagy kihasználja az emberiség a termelőeszközök adott fejlődési szintjén adódó lehetőségeket a társadalmi viszonyok megfelelő átépítésére, s akkor valósággá válik az igazi emberi társadalom, vagy nem, s akkor a társadalmi rendszer elpusztul, s évszázadokra vissza is vetheti az emberiség

fejlődését. — Ha a „korszerűséget” Mills esetében idézőjelbe kell tennünk, ez azért van, mert vakon megy el a marxi történetfilozófia *lényege* mellett.

S itt kell rátérnünk a Mills-féle Marx-kritika elemzésére.

Nem véletlenül emeltük ki a marxi koncepcióban éppen az alternatíva-problémát. Ez ugyanis a marxi történetfilozófiának egyik fókusz, s mikor Mills itt értelmezi félre — és veti el — Marxot, akkor valójában lezárja maga előtt az idézőjel nélküli korszerű valóságmegértés és értelmezés útját.

Mills szerint a liberalizmus és marxizmus mint a klasszikus kapitalizmusban született kétféle valóságinterpretáció egyaránt csődöt mondott. Miben? „... a liberalizmus a szabadsággal és a racionalitással mint a legmagasabb tényekkel az individualistáknak; a marxizmus a legmagasabb tényekkel az ember szerepét illetően *politikai történelem formálásában*.” (Kiemelés — H.Á.) Ezért a marxizmus is (éppen úgy, mint a liberalizmus) csak *eszményként* maradhat fenn.

Marx szerint az emberek csinálják történelmüket. Mills — Engels egy fejtegetése nyomán — ezt a következőképpen interpretálja. Minden egyes ember mint individuum saját céljaival és elgondolásaival lép — adott körülmények között — a történelmi folyamatba, ezeket akarja megvalósítani, de a történelem objektív törvényei kiegyenlítik ezt az ellentétes célokból összetevődő komplexumot, és az emberek háta mögött olyasmit valósítanak meg, amire az egyes emberek nem is gondolhattak. Nos: Mills szerint az általa így értelmezett marxi tétel csak a klasszikus kapitalizmus korszakában volt igaz (ezért nevezi Marxot döbbenetes értetlenséggel „viktoriánus” gondolkodónak!). Az utóbbi gondolathoz nem tartja magát következetesen, mert vannak olyan passzusai, melyekben a történelmi folyamat fent leírt mechanizmusának legklasszikusabb példáját az antikvitásban látja. — Ma Mills szerint ez a történelemfelfogás sokszorosan nem érvényes. Egyrészt azért, mert a történelmet az *elit csinálja*, méghozzá tudatosan, saját céljainak megfelelően. „Hatalmi elitnek ezen eszközök birtokában csinálják ma a történelmet — bizonyára, nem maguk választotta körülmények között” —, de más emberekhez és más korszakokhoz hasonlítva ezek a körülmények maguk nem tűnnek döntőnek.” A történelem így nem az emberek háta mögött valósul meg, hanem az elit céljait realizálja. Ennek korrelatívja pedig az, hogy „az emberek”, a tömegek, a nép egyáltalán nem csinálnak semmiféle történelmet, vagy nincsenek is saját céljaik, vagy pedig ezek a célok semmiképp sem realizálódnak a történelmi folyamatban. Az egész társadalmi fejlődés tehát egyetlen tényező függvénye: hogy milyen az adott társadalom elitje, jó vagy rossz, reakciós vagy reformista, belátásra jutó vagy belátásra nem jutó. De mindenképp ki vagyunk szolgáltatva az elitnek. „Caesar kevesebbet tehetett Rómával, mint Napóleon Franciaországgal; Napóleon kevesebbet Franciaországgal, mint Lenin Oroszországgal.”

Hogy az utóbbi koncepció hogyan viszi a huszadik század e demokratáját végső soron a „böcs fejedelem” felvilágosító eszményképének modernizált válfajához — annak elemzésére még rátérünk. Egyelőre az analízis elméleti tartalmára összpontosítsuk figyelmünket.

Mindenekelőtt: feltéve, bár meg nem engedve, hogy mindaz igaz, amit Mills a jelen történelmi szituációról ír — mit változtat ez a marxi tétel igazságán? A nagy gondolat, hogy maguk az emberek csinálják történelmüket, nem több és nem kevesebb, mint a *történelmi fejlődés immanenciájának* leszögezése. Az uralkodó elit tagja éppen úgy ember, mint a chicagói csólakó. Ha ő csinálja a történelmet — készen talált körülmények között —, akkor is embe-

rek csinálják a történelmet. Az immanens történelmi fejlődés így is érvényben marad.

Mills azonban akkor, midőn „az emberek csinálják történelmüket” tézisért megtagadja, hallgatólagosan úgy értelmezi ezt, hogy *minden ember*, legelsősorban a tömegek, a nép az, amely a történelmet alkotja. Marx valóban ezt vallja, de egyáltalán nem abban az értelmezésben, mint Mills véli. A tömegek elsőrendű és alapvető szerepe a történelemben az, hogy *ők a társadalom anyagi javainak alkotói*, tehát ők teremtik meg a társadalmi-történelmi lét *feltételeit* is. Továbbá: hogy *nagy társadalmi átalakulások a néptömegek mozgása, tevékenysége nélkül nem realizálhatók*. De idézzük csak vissza Mills mondatát: „A marxizmus csődöt mond a magas rendű tényekkel az ember szerepét illetően a politikai történelemformálásban.” — Hol mondta Marx, hogy a *politikát* mindig a néptömegek csinálják, hogy ez történelmi törvényszerűség lenne? Ha valaki elfogulatlanul olvassa Marx történelmi analíziseit így pl. *Az osztályharcok Franciaországbant*, éppen olyan fejtegetésekkel fog találkozni, hogy az uralkodó osztály különböző politikusai hogyan irányították a politikát a nép akarata ellenére, a *nép feje felett*. Történelmet csinálni és politikát csinálni két egészen különböző dolog! Ha nem így lenne, ha a nép *automatikusan* politikát formáló osztályok összessége lenne, mire való lett volna a Marxtól Leninig és tovább terjedő törekvés munkáspártok létrehozására vagy Lenin harca a politikai sztrájkért? Hogy a tömegcselekvés és igény többé-kevésbé mindig befolyásolja a politikát, az igaz. De talán a mai Amerikában nem? Hogy mást ne mondjunk: mire tartják akkor az amerikai politikusok a közvéleménykutató intézetet? Ami pedig a valóban marxi gondolatokat illeti: vajon az Egyesült Államokban az elit termeli a termelőeszközöket? Vajon az elit harcolt a második világháborúban? Mert hogy a politikát valóban az elit csinálja s a tömegek beleszólása ebbe rendkívül csekély, tehát magyarul: hogy nincs reális demokrácia, ez olyasvalami, amit mindenki tud, ami különben a „viktoriánus” Angliában sem volt másképp. Igaz, abban az időben az angol munkásosztály kormány ellenes nyomása sokkal nagyobb volt, összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint ma Amerikában. De ez korántsem annyit jelentett, mintha 1850-ben az angol munkásoknak tényleges szavuk lett volna az angol politika intézésében. Vagy a középkorban a jobbágyok politizáltak? Amit Mills új — és pesszimistán megítélendő — jelenségnek tekint, tehát sem nem új — *ennyiben* nem is jogosult mindebből pesszimista következtetéseket levonni — és, ismételjük, legkevésbé sem módosítja a marxi történetfilozófia álláspontját.

Továbbá: az hogy Marx szerint az emberek maguk csinálják történelmüket, korántsem jelenti azt, hogy *minden ember, minden osztály minden korban* még csak viszonylag is *egyformán* csinálná, még kevésbé azt, hogy *minden* vonatkozásban ugyanaz a réteg, osztály, egyén formálná aktívabban. Igaz, egyes marxista elemzések ezen a ponton gyakran túlhajtották vagy inkább egyoldalúan értelmezték a tömegek történelemformáló szerepét. Így elsősorban Plehanov. Hogy ne legyünk igazságtalanok: miután olyan korban élt, amelynek tömegei a kétségbeesés lázadására készek voltak, s olyanokkal polemizált, akik ilyen körülmények között hirdettek programatikusan elit-elméletet, fejtegetései *polemikusan* jogosultak voltak s problematikusakká csak történetfilozófiai elvként váltak. A plehanovi hagyományt fordította egészen az abszurdumig a Sztálin-korszak történetírása, mikor pl. az is kiderült, hogy a rabszolgatartó társadalmat a rabszolga felkelések, a feudalizmust a parasztháborúk döntötték meg. Ezeket a félreértelmezéseket azonban a maguk

történelmi helyén kell megérteni, semmiképp sem lehet Marxnak és a marxizmus lényegéből következőnek tulajdonítani.

Ha azonban nem is fogadjuk el a plehanovi túlfeszítettséget a tömegek történelmi aktivitásának értelmezésében, az a gondolat, mellyel Mills ezt a koncepciót cáfolni véli, a lehető legszerencsétlenebb. A Caesar—Napóleon—Lenin vonal megjelölésére gondolunk. Hogy milyen cselekvési lehetősége volt Caesarnak Rómában, Napóleonnak Franciaországban vagy Leninnek Oroszországban, mindez *konkrét történelmi kérdés*, amelynek eldöntésére mi nem vállalkozhatunk. De ha egy lépéssel mélyebbre ásunk, és azt vizsgáljuk, *hogyan, milyen módon* vált egy adott pillanatban vezetővé Caesar, Napóleon vagy Lenin, akkor éppen az ellenkező következtetéshez kell jutnunk, mint Mills jutott. Ki tagadhatná ugyanis, hogy a tömegeknek, a tömegek aktivitásának sokkal nagyobb szerepe volt Napóleon élre juttatásában, mint Caesar diktatóságának megteremtésében, megint csak sokkal nagyobb szerepe Lenin történelmi funkciójának kialakításában, mint Napóleon győzelmében vagy bukásában. Ha ezt a millsi sört *tipikusnak* tartanánk, akkor éppen azt kellene következtetnünk, hogy a tömegek aktivitása a történelemben állandóan növekszik. De mi ezt a következtetést sem vonjuk le, hanem azt állítjuk, hogy ez az aktivitás mindig konkrét feltételek, történelmi szituációk függvénye, s mindig e függvény keretében elemzendő.

Most térjünk vissza a marxi történetfelfogás millsi bírálatának másik aspektusára. Mills cáfolja azt — a különben Engelstől kifejtett — gondolatot, hogy a történelem az emberek háta mögött valósul meg, de az egyes emberek céljai — módosulva — mégis realizálódnak ebben. Mills szerint ez nem más, mint a klasszikus kapitalizmus piaci viszonyainak kifejeződése és analógiája — ma tehát már nem érvényesül.

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a fenti gondolat sem Marxnál, sem Engelsnél nem általános történetfilozófiai koncepció. Olyan törvényszerűség, amely az *osztálytársadalmakra* érvényes, de nem érvényesül az osztály nélküli társadalomban, midőn az emberek saját társadalmi viszonyaikon is uralkodni fognak. Tehát mint általános történetfilozófiai koncepció nem is cáfolható.

De nézzük tovább. Lehet, hogy az engelsi gondolat kifejtése a piac-szerkezet mintáját követi, de tartalma valóban az emberiség egész eddigi történetére vonatkozik. Ha azt mondjuk, hogy mindenki saját céljait akarja saját érdekeinek megfelelően megvalósítani, akkor ezzel nem azt állítottuk, hogy csakis egyéniségekről van szó, akiknek céljaik megkülönböztethetően, természetileg, egyediek, tehát egyáltalán nem zártuk ki a konform módra cselekvőket. Aki konform módra cselekszik, tehát egyénisége bélyegét nem nyomja rá környezetére, még kevésbé a távolabbi környezetre, legkevésbé a történelemre, az — miután ember — mégiscsak célokat óhajt megvalósítani, s ezek a megvalósítandó célok mások céljaival és tevékenységeivel együtt végső soron mégis történetformáló erők. Ha tehát elfogadjuk Mills elemzését, amely egy manipulált, konforman cselekvő tömegemberekből álló társadalmat vetít elénk, akkor is igaz marad, hogy az emberek céljaikkal, egyéni tevékenységükkel belefolyanak a történelem menetébe. Az ugyanis, ha embertömegek — amelyek mégiscsak egyes emberekből állnak — csak olyan célokat tűznek ki, amelyekre manipulálták őket, már ezzel is befolyásolják a történelmet (amennyiben segítenek a fennálló fennmaradásában), tetteikből azonban akkor is más jön ki, mint amit akarnak — mivel partikuláris akaratuk személyükön túlmenő álta-

lános konzekvenciákba torkollik. Zárójelben persze emlékeztetnünk kell Mills decaturbeli vizsgálataira, amelyek éppen csattanós cáfolatai a célok feltétlen manipulálhatóságának. A „mass media” információiból való sajátos kiválasztás különböző rétegeknél, csoportoknál és egyedeknél pedig kifejezetten a manipuláció elleni célkitűzéseivel befolyásolja a tettek következményeit. Hozzáteszük, hogy a konform módra cselekvés a történelem alakítása szempontjából hatékonyságában mit sem különbözik régebbi korok tradicionális életformáiban élt embereinek tetteitől. Az utóbbit József Attila szépen fogalmazta meg: „Látom, mit ők nem láttak, mert kapáltak — öltek, öleltek, tették, ami kell...”

Mills azonban az engelsi gondolat másik vonatkozását is cáfolja. Szerinte ugyanis az Egyesült Államok ma uralkodó elitje meg tudja valósítani saját céljait, tetteik minden következménye céljaikból adódik. Csak egy pillantást kell vetnünk korunk történetére, hogy felismerjük ennek az állításnak abszurditását. Vajon akarta-e az amerikai hatalmi elit ázsiai és afrikai bábjainak bukását? Vagy ha a belviszonyoknál maradunk: akarta az amerikai hatalmi elit azt a válságot, amely a négerkérdésben most kirobban? — Hogy tovább menjünk: homogén egység az a bizonyos „hatalmi elit”? Mindenki, minden rétege ugyanazt akarja-e ezen az eliten belül? Mindenki akarta a Kennedy-gyilkosságot? Mindenki óhajtott Goldwater fenyegetéseit és elnökjelöltségét? Melyik réteg, csoport akarata valósult meg? Megvalósult, megvalósulhatott-e *egészen* bármely csoport akarata? Az jött-e ki a „elit” minden egyes lépéséből, amit el akart érni? — Igaz, a fő befolyásoló és módosító tényező *másfajta* társadalmi rendszerek, így elsősorban a Szovjetunió létezése és foganatosított ellenlépései. De lehet-e egy állam mechanizmusát *függetlenül* vizsgálni azoktól a *másfajta* rendszerektől, melyek vele egyidőben és kölcsönhatásban léteznek? — De ha még ettől elméletileg el is tekintenénk (gyakorlatilag nem lehet elvonatkoztatni), vajon a termelőeszközök fejlettségének adott szintje, az amerikai gazdaság szükségletei és lehetőségei, a létező osztályviszonyok s nem utolsósorban annak a bizonyos nem abszolút módon manipulálható tömegnek állásfoglalása nem befolyásolja-e mégis, hogy az elit különböző rétegei közül melyik győz, hogy akár ezek céljai is mennyire és hogyan módosulnak, esetleg buknak meg a valóságban? Nem jön-e ma is mindig többé-kevésbé *más* ki a történelemből, mint amit ez az elvont egységként tételezett „elit” akar?

Mills averziója a marxi-engelsi történetfilozófiával szemben nagyon is konkrét élményből és koncepcióból fakad. Ez az élmény és koncepció az *amerikai munkássztyálynak* fűződik.

Itt kétségtől egy személyesen nagyon is indokolt *kiábrándulási folyamat* van dolgunk. A roosevelti korszakban ugyanis Mills még az amerikai munkásságban látta a demokratikusabb közélet megteremtésének letéteményesét. Ekkor (1943-ban) így ír: „A fő társadalmi erő, amelyen a valóságos demokrácia ma nyugodhat, a munka. Az üzlet politikai hatalma tisztán mutatja, hogy a munka számára nem elegendő gazdaságilag harcolni az üzlettel... A szervezett üzlet története mindenütt tisztán mutatja, hogy főellenségét egy független és politikai munkásmozgalomban ismeri fel, amelyet munkáspárti értelmiségiek termékenyítenek meg.” Az amerikai munkásság azonban a következő húsz esztendőben valóban nem igazolta Mills reményeit. Ebben a húsz évben valóban létrejött a demokratikus erők „matthelyzete” (Mills kifejezése). Hogy itt a munkásság passzivitásának más típusáról van szó, mint a klasszikus kapitalizmusban a munkásszervezetek megalakulása előtt, hogy ez az újfajta passzivitás, amely nem egyedül amerikai jelenség, hogyan függ

össze a „finom” manipulációval, amelyek e manipuláció sajátos formái, hogyan küzdhetők le stb. — ez valóban olyan probléma, amelynek feltárása, felmérése, elméleti feldolgozása nélkül a modern kapitalista társadalom meg nem érthető, a szocializmus erőinek hatékony stratégiája és taktikája ki nem dolgozható. Amikor Mills felméri az amerikai szakszervezeti vezetők helyét a társadalmi szerkezetben, törekvésüket a „hatalmi elit” irányában, akkor egy vonatkozásban hozzá is fog e feladat teljesítéséhez. A probléma megértése, feldolgozása elméletileg rendkívül nehéz, tehetséges emberek sorát igénylő feladat. E status quóból elhamarkodott elméleti következtetéseket levonni azonban a könnyebb ellenállás útját választani, az igazi kérdéseket megkerülni.

Mills itt — végső soron — kétségbeesésétől indítatva ezt a könnyebb utat választotta. Azonnal általánosított, s általánosításának végső tartalma az, hogy a munkásosztály a mai modern kapitalista államokban történelmi funkcióját *végleg* elvesztette. Így írja le az amerikai munkások szituációját: „Elvesztik döntési akaratukat, mivel nem rendelkeznek a döntés eszközeivel; elvesztik politikai hovatartozásuk érzékét, mivel nem tartoznak sehova; elvesztik politikai akaratukat, mert semmi utat nem látnak, hogy megvalósítsák.” S mindebből — sok helyütt és sok formában, de egyértelműen — a következő következtetést vonja le: „Röviden: többé nem mondhatjuk, mit kellene tenni, anélkül hogy pontosan ne mondanánk meg, kinek kellene azt tennie; és én a magam részéről nem hiszek absztrakt társadalmi erőkben, mint pl. a Munkásosztályban, mint egyetemes történelmi ügynökökben . . . Értelmiségek megalkottak normákat és célokat. Azután mindig körülnéztek más csoportok, más körök, más rétegek után, hogy azok megvalósítsák őket. Itt az ideje most számunkra Amerikában, hogy megpróbáljuk magunk megvalósítani őket . . .” Az első idézet — amely a helyzetet vázolja — még találóan utal a jelenlegi passzivitás okaira, s ennyiben nyitva hagyja a kérdést, vajon az okok eltávolítása (eltávolítása) megváltoztathatná-e a szituációt. Persze a kérdés csak *mások* számára áll nyitva, hiszen, ismerjük már Mills véleményét a „negyedik korszak” végzetes véglegességéről. — A második idézet már a történelemszemlélet síkjára emeli a problémát. A munkásosztályt „elvont szociális erőnek” nevezi, tagadja univerzális történelmi szerepét, in concreto: szerepét a jelenben. A munkásosztály *helyett* az *értelmiség* veheti fel a harcot. Az értelmiség talán kevésbé „elvont Erő”, mint a munkásosztály? Vajon a régi korok értelmiségei valaminő ismeretlen okból „néztek utána” — hogy Millst idézzük — „más rétegeknek” céljaik megvalósítása érdekében? Nem „más rétegek” helyzete, harcai, céljai keltették fel az értelmiség eszméit? Vagy ha valóban „utáneztek” is, nem azért történt-e, mert az értelmiség — tömegek nélkül — képtelen a társadalom hatékony megváltoztatására? Szinte szégyellünk ilyen közhelyeket ismételni, de úgy látszik, ránk is vonatkozik, amit kezdetben Millsről mondtunk: ha egyszerű igazságok feledésbe mennek, kötelességünk ismételni őket. — Mert mi következik Mills álláspontjából? Amerikában a parasztság már jelentéktelen társadalmi réteg. A fehérgallérosok szolgálattelkűek. A munkásosztály többé — elvileg — nem alkot történelmet. Csak az értelmiség lehet öntudatos, autonóm, aktív. Miután azonban az értelmiség eleve képtelen a történelmet megváltoztatni, három perspektíva lehetséges: 1. minden marad a régiben — pesszimizmus, 2. utópizmus, 3. „felülről forradalom”. Az elsőt Mills állandóan le akarja küzdeni, a második kettő tipikus — és régi — liberális illúzió. Az „elmosódott” liberalizmus következményei újra kirajzolódtak.

Mi nem akarjuk most Mills történetiszemléletével saját — marxista — történetiszemléletünket szembeállítani. Egyszerű tényszerűséggel vetjük fel a kérdést. *Bármilyen is jelenleg Amerika munkásosztálya, más nép Amerikában nincsen.* Ez az osztály a népesség nagy százaléka. Csak ha ez az osztály akar és tesz valamit, akkor lehet strukturális változás Amerika arculatában.

A szociológia termékenysége

Mills történetfilozófiai általánosításai tehát részben egyoldalúaknak, részben egyenesen téveseknek bizonyultak. Mikor azonban elemzéseinek kiindulópontjai *kizárólag azok a tények, melyeket saját tapasztalataiból, vizsgálataiból ismer,* s általánosításai nem mennek túl ezeknek a tényeknek kritikus-elméleti feldolgozásán — akkor módszere azonnal termékennyé válik. Így igazi tehetsége, tudományos képessége a *szociológiában* nyilvánul meg. Szociológiai vizsgálataiban ügyes tapintattal különben is mindig olyan tárgyakat választ ki (a munkásarisztokrácia vizsgálata, a hatalmi elit, a „fehértallós” réteg elemzése), amelyekkel kapcsolatban ideológiai-világnézeti-elméleti-kritikai tisztánlátása a legnagyobb. Analízisei az utóbbi húsz év legjobb szociológiai munkái közé tartoznak. Ugyanakkor — és éppen ezért, mert — munkásságát át- meg átszövi a szakadatlan polémia kora uralkodó szociológiai gyakorlatával.

Néhány kérdésben szeretnénk felvázolni Mills kritikájának irányát és tartalmát, s ez egyúttal módszertanának jelzése is. Kétségbevonja — helyesen — mindazoknak a vizsgálatoknak az értékét, amelyek a valóság egy szegmentumát nem a *totalitáson* belül elemzik. S különösen azokat a vizsgálatokat, amelyek az úgynevezett „szociológiai tényeket” elválasztják az adott gazdasági bázistól. „Világos, hogy nem érthetjük meg a munkásvezetőket a munkásszervezetek megértése nélkül; világosnak kell lennie annak is, hogy ezeket a szervezeteket nem érthetjük meg az üzleti szervezetek és a modern állam megértése nélkül; és egyet sem érthetünk meg ezekből a struktúrákból ma, csak egymással való kölcsönhatásukban, amely kiformalja a politikai gazdaságtan jelenleg érvényes rendszerét” — írja.

Kora és hazája szociológiájának — Mills szerint — két egyformán természetlen iránya és „stílusa” van. Az első a „molekuláris munka”. Itt pusztán rész-kutatások folynak, hatalmas apparátussal, rendkívüli pontossággal, de minden elméleti és világnézeti igény, mondanivaló nélkül. Miután ennek a „molekuláris munkának” költséges technikai apparátusra van szüksége, az utóbbi időben egyszerűen szociológiai „iparrá” vált, közvetlenül szolgálja a hadsereg, a nagyipar, az államapparátus stb. érdekeit, s új manipulációs technikákat talál ki. Közvetett apologetikus szerepe pedig az, hogy ezt a tartalmatlan technikát akadémiázni, bonyolult matematikai apparátusának tudományos színezete segítségével tekintélynek örvendő áltudománnyá változtatja. Ennek a gomba módra szaporodó, de természetlen kutatásnak hőse az empirikus Tudós, „aki az évtized folyamán a piackutatástól az alapkutatásokig váltogatja a székhelyét, és ilyenformán a fogpasztától és szappantól áttért a magasabb matematikára”.

A másik uralkodó irányzat a „nagy Teória”. Ennek reprezentánsát Mills Talcott Parsonsban látja. Üres és értelmetlen elméleti fecsegések, megalapozatlan osztályozások és tipológiai kísérletek, nagyképűség — így jellemzi Mills a „Teória” világhírű képviselőjét. (Szerintünk teljes joggal.) Parsonsz

500 oldala átfordítható 75 angol oldalra, de ez kínos a számára, mert a 75 oldalas fordításból azonnal világossá válik, hogy az egész szövegnek nincs értelme — amit a Teoretikus bonyolult terminológiával, érthetetlen gondolatmenetekkel elleplez.

Hogy ez a két irányzat „egyoldalú”, arról sokan írnak. Úgyisintén sokan javasolják a „molekuláris” kutatóknak, hogy szakadjanak el az empiriától, s a nagy Teoretikusnak, hogy szakadjon el a túlságos absztrakciótól. De Mills — igen találóan! — söpri félre ezeket a kritikákat, minthogy mellébeszélnek. Nem az a probléma, hogy az előbbi kutatók empirikusak, az utóbbiak elvontak, hanem hogy az empiria *hamis empiria* és az absztrakció *hamis absztrakció*. Mills álláspontja a következő: minden szociológusnak, akár molekuláris munkát végez, akár spekulál, *egyaránt* elméleti-világnézeti bázist, módszert kell kidolgoznia, tehát kell hogy vizsgálatának általános-társadalmi igénye és attitűdje legyen. Kell hogy *képe és véleménye* legyen a társadalomról mint *egészről* (megint a totalitás gondolata!), s meghatározott *értékrendszerrel* közeljék *mindenhez*, amit vizsgál. Ebből a szempontból teljesen mindegy, hogy milyen terjedelmű egy kutatás *tárgya*. Ha a tárgy olyan — és olyan szempontból elemzik —, hogy összefügg a társadalom egészével, mond valamit róla, vizsgálatán keresztül lényeges kérdésben világít meg szélesebb összefüggéseket, akkor lehet bármilyen szűk. Általánosítást nem formalizálása, matematizálása, hanem világnézeti értékelése adja meg. „Bármilyen legyen is a szociológia, csak annak az eredménye, hogy összefüggésben kérdezzük: 1. mi ennek a dolgnak — bármit is vizsgálunk — jelentése társadalmunk mint egész számára, és milyen ez a szociális világ, 2. mi ennek a jelentése a férfiak és nők azon típusai számára, akik túlnyomó többségben vannak ebben a társadalomban, és 3. hogy illik ez be korunk történelmi irányvonalába, és ez a főáram miként látszik szállítani bennünket. Mindegy milyen kis skálán vizsgálja, amit vizsgál, a szociológusnak ilyen kérdéseket kell vele kapcsolatban feltennie, vagy pedig lemondott a klasszikus szociológiai törekvéseiről.”

A világkép és az empirikus tények, a világkép és elmélet, az empirikus tények és általános következtetések szakadatlan kölcsönhatását Mills is állandóan hangsúlyozza. Ha a vizsgálatok, az empiria éppen cáfolják világképet, akkor az utóbbit természetesen módosítani kell, s a kiválasztást most már a módosított világkép, de megint csak a világkép közvetíti. Számos példát hoz e szintetikus módszer termékenységének igazolására. Ugyanakkor azt is látja, hogy e módszer elsovadása nem egyszerűen a divat következménye, nem magyarázza az sem — legalábbis az esetek jelentékeny részében nem —, hogy a szociológusokat „megvásárolják”. Maga a divat, a „molekuláris vizsgálat” rutinjának problémátlan elfogadása is következménye annak, hogy *egyre nehezebb átlátni a pusztá tényyszerűségen, a tények első közvetlenségén*. Ahhoz, hogy a molekuláris tudós eljuthasson a termékeny világképhez, másként kell néznie a tényeket, *másként kell érzékelnie*. A tények regisztrálása, csoportosítása, sőt *látása* máris manipulált, a valóságítás, a tényfelismerés is mesterséggé, „skill”-é változott. A „skill” világa és az értékek világa (kritikai attitűd, világkép) között van egy elmaradhatatlan *közvetítő* faktor: a „sensitivity”, az érzékenység, tény- és problémaérzék. A szociológusok „nevelésének” (persze nem a szó szoros értelmében vett nevelésről, hanem társadalmi alakításról van szó) egyik első etapja ennek a tényérzéknek vagy tényérzékenységek kialakítása. A „friss érzékelés”, amely ment a konformista előítéletektől, amely képes arra, hogy az anderseni kisgyerek módján meglássa, hogy „a királynak nincs

ruhája” hivatott a világkép termékeny formálására, s egyedül ez hivatott rá. „A friss érzékelés ma azt a képességet foglalja magába, hogy *folyamatosan leleplezzük és szétzúzzuk az intellektus és a látás azon sztereotípjait, amelyekkel a modern kommunikáció bombáz bennünket.*”

A tényérzék, a friss érzékelés *kiindulópont* a helyes szociológiai gondolkodásmódhoz. De *egyedül* még nem formál igazi szociológusokat. Amihez elegendő, az a dolgok „egyszerű megértése” (simply understanding). A szociológus azonban még annyiban is hasonlít az anderseni kisfiúhoz, hogy nemcsak meglátja, „a királynak nincs ruhája”, de ezt hangosan a világba is kiáltja. „Az egyszerű megértés annak az embernek az eszménye, akinek megvan a képessége, hogy ismerje az igazságot, de hiányzik az esélye, ügyessége, az esze, hogy politikai hatékonysággal közvetítse.” Pedig a kommunikáció, a megtalált igazság világgá kiáltása elválaszthatatlan attól a folyamatától, amelyben a ténylátás világképpé formálódik. A szociológus világképe *aktív világkép*, s ennyiben egyszersmind *magatartás* is.

A magatartás

A civilbátorság

Mills gúnyval és megvetéssel kezeli mindazokat, akik úgy vélik, hogy egy „modern” társadalomban olyan konzervatív fogalmak, mint „jobb-” és „baloldal” — értelmüket veszítik. Az ő számára a kérdés így vetődik fel: hogyan maradhat az ember baloldali, még hozzá aktív baloldali egy olyan társadalomban, amelynek nincs aktív és hatékony baloldali mozgalma?

Ehhez mindenekelőtt civilbátorságra van szükség. „Az akaratérő és a becsületesség, a nagyvonalúság és az alkati képtelenség arra, hogy igent mondjunk A Könnyű Útra, — mindezeknek *józan személyes erényeiről* van szó.” Mi a jellegzetessége és funkciója annak a magatartásnak, melyet Mills a „józan, személyes erények” összességének jelöl, s melyet mi — egy szóval — civilbátorságnak nevezünk?

Tartsuk magunkat a már Arisztotelész óta elfogadott megkülönböztetéshez bátorság és vakmerőség között. S tegyük hozzá, hogy vakmerőségen nem csupán az adott cél, tartalom megvalósításához *már nem szükséges* (túlzott) bátorságot értjük, hanem azt a fajta kihívást is a sors ellen, *amelynek célja az egyén céljára korlátozódik*. A kalandor — akár Casanova, akár Mata Hari — lehet vakmerő, de semmiképp sem bátor, mert egyedül saját céljait akarja megvalósítani, vagy pedig a köz-cél (utóbbi esetben a kémkedés) csupán *eszköz* saját célja megvalósításához, legyen ez vagyon, karrier vagy esetleg csak izgalom utáni vágy, a kalandkeresés igényének kielégítése. — Ha a vakmerőséget kizárjuk, és a bátorság fogalmára szorítkozunk is, meg kell különböztetnünk ennek formáit. A bátorságnak többnyire megvannak a *magá hagyományos* keretei, ki vannak jelölve azok a területek, ahol a *bátorság normája kötelező*. Így bátor a patrióta, aki vállalja a halált is hazájáért, a mártír, aki feláldozza magát hitéért, a párbajozó nemes, a „vendettában” családját védő itáliai paraszt. Ha valaki a bátorság hagyományos normáit nem teljesíti — akkor közössége gyávának fogja tartani és nevezni. A polgári társadalom kialakulásáig, amíg az emberek életét több-kevesebb erővel ugyan, de mégis szilárd szokásnormák kormányozták, voltaképp nem is létezett más formája a bátor-

ságnak, mint ez a hagyományos bátorság. Gondoljunk csak arra, hogy kik minősülnek bátornak és kik gyávának a Roland- vagy a Nibelung-énekekben. A polgári társadalomban a bátorság konvencionális formái bizonyos területeken megőrződnek (pl. bátorság a háborúban), más vonatkozásban elhalványodnak, megszűnnek a *maguk-választotta kollektívért való helytállás* típusai. A szituáció itt annyiban különbözik a hagyományos bátorságétól, hogy nem születünk bele egy olyan közegbe, ahol természetesnek tartják a bátorság különböző formáit, hanem részben vagy egészben magunk választunk egy ilyen közeget. Így, ha csatlakozom a munkásmozgalomhoz, vállalom ott az illegális munkát, harcolni megyek a barrikádra stb. E választott keretek között a bátorság formája szerkezetileg mégsem sokban tér el a hagyományos bátorságétól. Ha nem teljesítem azt a követelményt, amelyet a közösség normája megszab, gyávának fognak nevezni. A citoyen bátorság ellentettje megint csak a gyávaság marad.

Ahogy azonban a polgári társadalomban kialakul a *privát* ember, a szokásnormák meglazulnak, a magánemberi létre „az én otthonom az én váram” elvét vonatkoztatják, ahogy létrejönnek olyan szituációk, midőn a szokásnormák nem igazítják el feltétlenül az emberek életútját, s gyakran válik számukra lehetséggé (sőt kényszerűséggé) a morált a szokással szembeállítani — megjelenik egyfajta *privát* bátorság szükséglete és jelensége. Négy fal között bátornak lenni, ott, ahol nincs konkrétan előírva a bátorság mikéntje, esetleg a hagyományos szokásnormákkal *szemben*, vagy éppen magányosan — mindez új követelmény, egyszóval a „civilbátorság” követelménye. Így pl. elvenni szerelemből a „bukott” lányt, az örökségből való kizárás, a közmegevetés ódiúmat vállalva — ez már civilbátorság. Rómeó hagyományos értelemben volt bátor, midőn megölte Tybaltot, de civilbátorság volt, midőn vállalta a halált Júliáért. S könnyen érthető köznapi példán világítsuk meg a különbséget: egy diák fellép többi diáktársaival vagy diáktársai egy részével a tanár ellen, ez — kicsiben — citoyen bátorság, ha egy ügy érdekében egyedül lép fel diáktársai ellenében is, ez — kicsiben — civilbátorság. A civilbátorságnak — adott közegben — nincs „gyáva” ellenpárja. Rómeót senki sem nevezte volna gyávának, ha nem hal meg Júliáért, egyetlen kollektíva sem nevezte volna gyávának az előbb említett diákot, ha nem lép fel diáktársaival szemben. Az utóbbi nagyon fontos. Ugyanis a civilbátorságra — szemben a bátorság előbbi formáival — nem készítenek a közvélemény nyomása. Fordítva. A közvélemény többnyire a civilbátorság *ellen* hat, vagy legalábbis közömbös. Ezért a mills-i meghatározás, a „szervezett képtelenség Igent mondani a Könnyű útra”, egyáltalán nem vonatkozik minden bátorságra, de vonatkozik a civilbátorságra. A civilbátorság megtestesítői valóban azok, akik számára eleve gyanús mindig a könnyebbik út.

Olyan társadalmakban, melyekben nincsenek nagy kollektív mozgalmak olyan korokban, midőn ezek hiányoznak, olyan emberek számára, akikhez ezek a mozgalmak nem jutnak el — a civilbátorság szükséglete *közéleti kérdésekben* is jelentkezik. Hozzá kell tennünk, hogy ott, ahol ilyenek vannak is, *ma már a civilbátorság szükséges vonatkozása, megnyilvánulási formája az emberi bátorságnak általában*. Legyen az ember bár részese egy olyan mozgalomnak, amely — tegyük fel — elvileg szembenáll a korrupcióval, nagyon is szükséges, hogy az egyén adott esetben egyedül is fel tudja venni a harcot a korrupcióval akkor is, ha mozgalmának helyi képviselői éppen a korruptak, ha biztos harcának vereségében, sajátjai meg nem értésében stb.

Civilbátorságra az ember — s ez különböztet meg a hagyományos bátorságtól és köti össze a citoyen bátorsággal — csak bizonyos *eszmények* és meghatározott *morális* biztonság alapján képes. Lehet valaki bátor katona akkor is, ha kétkedik hazája harcának jogosságában, de sosem lehet civilbátorságra képes, ha kétkedik eszményeiben. Ez az eszmény nem mindig egyformán széles, mély, nem egyforma történelmi jelentőségű — de mindig jelen van. A morális biztonság pedig ebből az eszményből s — mint Mills helyesen mondta — az akaratereiből tevődik össze.

A civilbátorság azokban az országokban bontakozott ki legplasztikusabban, ahol a polgári fejlődés — politikai vonatkozásban — viszonylag a legklasszikusabb volt. Így Franciaországban és Amerikában. A feudálisabb, elmaradottabb országokban kevesebb lehetőség nyílt a civil erények kivirágzására. Hogy közeli példát hozzunk: Magyarország nagyon is elmaradott volt e téren (s ennek következményei még ma is látszanak). Ezért is élesztgette ezt az erényt Ady, aki minden nemzeti gyengeségünk ismerője volt, mikor „Muszáj Herkulesként” hirdette, hogy „legkülönb ember, aki bátor s csak egy külön van, aki bátrabb”. — De térjünk vissza Amerikára. *Mikor Mills a civilbátorságra appellál, akkor régi amerikai hagyományokrapellál, John Brownra s ivadékaikra, a vadnyugat meghódítóira stb.* Olyan magatartást és értéket ébreszt, amely éppen *ma megy veszendőbe, midőn legnagyobb szükség lenne rá*, mert ma, a modern Amerikában, a manipuláció nyomása ellen *csak ezzel és egyedül ezzel lehet felvenni a harcot.*

Milyen formákat ölthet ma ez a fajta bátorság, mihez kell ma civilbátorság? — veti fel a kérdést Mills. Milyen útjai és formái vannak annak, hogy valaki felvegye a harcot a manipulált közvélemények és szokások ellen?

Mindenekelőtt félre kell tolni az „ideológia végéről” elterjedt közhelyet. Az „ideológia vége” ma a legdivatosabb jelszó az amerikai „magas értelmiség” körében. S nemcsak jelszó, de egész tudományágak és módszerek testesítik meg: a neopozitivizmus, a már említett „molekuláris szociológia” stb. Az „ideológia vége” Mills szerint maga is ideológia. A szocializmusban való csalódottság ideológiája, terméketlen reakció a sztálini korszak deformációira, a status quo igazolása. „Ez a politikai önelégültség ideológiája.” A civilbátorság mindenekelőtt hitvallás az ideológia mellett, méghozzá egy reális demokrácia ideológiájának megteremtése mellett.

Egy ilyen ideológia szükségessé teszi a demokrácia és liberalizmus hagyományos fogalmainak és eszményeinek újraértékelését, mi több, *újraértelmezését.* A hagyományos fogalmakat — mint szabadság, egyenlőség, biztonság — nem elvetni kell, de megszüntetni frázis jellegüket, megtölteni tartalmakkal. „Szabadságon és biztonságon én nem pusztá függetlenséget értek minden individuum számára, csupán azt értem, hogy az emberek tényleges ellenőrzéssel rendelkeznek afelett, amitől függünk.” Ez az újraértelmezés természetesen *nem új definíciókon* múlik, hanem eszmények tartalmának és követelményeinek folyamatos *elemzésén.*

A becsületes embereknek *el kell jutniok* a demokratikus ideológiához, s hirdetniök is kell. Ehhez azonban az szükséges, hogy túllépjenek a „rossz közérzet”, az „aggódás” határain, saját bajuk és szerencsétlenségük átérzésén. Saját bajukat és szerencsétlenségüket, rossz közérzetüket, aggodalmaikat *át kell fordítaniok a társadalom nyelvére*, fel kell ismerniök ossztársadalmi okát, elemezniök kell magát a társadalmi struktúrát, s ezzel választ adhatnak nemcsak saját, de *más egyének* személyes szerencsétlenségének okaira is. A civil-

bátorság jellemzője tehát, hogy az ember *túllép saját partikularitásán*, s az egész struktúra lényegét vizsgálva saját lényét és sorsát egy nagyobb probléma és ügy *alá rendelt* lénynek és sorsnak ismeri fel. „A művelt liberális ember kötelessége, hogy folyamatosan átfordítsa a bajokat problémákká és a problémákat emberi jelentésük kifejezéseibe az individuum számára” — írja. Majd más helyütt: „A bajoknak egy individuum karakterével és azokkal a korlátozott szociális körzetekkel van dolguk, amelyeknek az individuum közvetlenül és személyesen a tudatában van . . . A problémáknak sok ilyen *miliő* társadalmi intézményekké való szerveződésével van dolguk . . . a problémát nem lehet egykönnyen meghatározni a közönséges emberek mindennapos környezetének szakkifejezéseivel.”

Ennek az „átfordításnak” van egy elméleti és egy gyakorlati következménye.

Az elméleti, hogy mindig és bármilyen vonatkozásban „az igazság politikáját” kell folytatni — a „mass media”-val való semmiféle kompromisszum, még taktikai kompromisszum sem engedhető meg. „Mi a saját feltételeink alapján írhatunk vagy beszélhetünk ezeknek a közegeknek, vagy sehogy.” A gyakorlati, hogy mindenki a saját posztján, saját körülményei között is ezeket az eszményeket és csak ezeket az eszményeket realizálja. A legszűkebb tevékenységi terület is ad lehetőséget erre. „Mint normák alkotói és fenntartói igenis általánosítani akarjuk más emberek számára azokat az eszményeket, amelyekért mint közéleti emberek mi kiállunk. De ezt nem tehetjük pusztán tanácsadás módjára. Úgy kell tennünk mindenekelőtt, ahogy cselekszünk a saját *közvetlen környezetünkben*.”

És az elidegenedés? — Mills nem tagadja az elidegenedés tényét, hiszen nem kevés figyelmet fordít formáinak elemzésére. De ugyanakkor azt is látja, hogy az *elidegenedés nem végzet*. Az ember, amikor privát bántalmait a társadalmi problémák nyelvére fordítja le, megszabadul saját elidegenedettségtől, vagy legalábbis megindul egy megszabadulási folyamat irányában. Az elidegenedésre való *hivatkozás* pedig az értelmiség nagy részénél nem más, mint saját gyávasága, kompromisszumkészsége és presztizsésége spanyolfala, önfelmentés a tehetetlenségre, a belenyugvásba. „Abba kell hagynunk a siránkozást tulajdon elidegenedésünkön, hogy felhasználjuk energiáinkat radikális kritikák, merész programok, jövőre vonatkozó útbaigazító nézetek formálására. Ha mi nem tesszük ezt, ki fogja?”

Civilbátorsággal felvenni a harcot a társadalom rossz erőivel, nem latolgatva a lehetőséget, sikerességet, „ez a vezérfonal és a következő lépés. Ez a megerősítése az egyéniségnek mint a felelős döntés morális és intellektuális centrumának; a szabad ember tette, aki elutasítja a „sorsot”; mert elhatározása, hogy legalább saját sorsát veszi saját kezébe.”

Baloldal vagy baloldali értelmiség

Csodálattal és tisztelettel olvassuk ezeket a lelkesült és patetikus szavakat, amelyek igazmondásra és cselekvésre szólítanak. Még jobban magával ragad dinamizmusuk, ha ilyen mondatokat olvasunk: „Az önelégültség kora végehez közeledik. Hadd sopánkodjanak a vénasszonyok bölcsen „az ideológia végéről” . . . *Mi kezdünk ismét mozgolódni*.” (Kiemelés — H. Á.) De hát akkor hamis lett volna mindaz, amit Mills gondolkodásának pesszimiztikus szerkezetéről mondtunk? Nem igaz, hogy hazája sorsát kilátástalannak látja?

Nem valóság, hogy semmit sem vár az amerikai tömegektől, hogy terméketlennek tartja a munkásosztályt? Vagy ha igaz volt mindez, mi magyarázza az ellentmondást?

Térjünk vissza Mills optimista perspektívát sugárzó gondolatmenetének utolsó mondatára, mely így hangzik: „we are beginning to move again”. — Ki az a „mi”? Melyik az a „mi”, amely képes túljutni manipuláción és elidegenedésen, bátran felveszi a harcot a hatalommal, újra mozgásba lendül?

Mills „baloldálnak” nevezi. Ez a „baloldal” azonban *baloldal tömegek nélkül*. Nem más, mint a baloldali értelmiség igen keskeny, számszerűen alig kifejezhető rétege. Mills nem is rejti véka alá ezt az azonosítást, hanem mindig újra és újra hangsúlyozza. Ki az, aki normákat tud adni a társadalomnak? Az értelmiség. Ki az, aki igazságot hirdet vagy nem hirdet semmit a „mass media-n” keresztül? Az értelmiség. Ki az, aki *maga* fordítja át személyes aggodalmait társadalmi problémákba, struktúraelemzésekbe? Megint csak az értelmiség. (Hiszen már láttuk, hogy Mills elavultnak látja a régi értelmiség törekvéseit, hogy eszméit *más* rétegekbe, pl. a munkásosztályba belevigye.) Mills egyedül az értelmiséget tartja képesnek arra, hogy túljusson saját elidegenedettségén, és egy „új baloldalt” felvirágoztasson.

Ez a koncepció messzemenően kétértelmű. Ha zárójelbe tesszük a történetfilozófiát, akkor megmarad egy igény, norma az amerikai értelmiség számára: a bátorság, az uralkodó rend kritikája, a demokratikus fogalmak újraértelmezése, a helytállás — mindez benne van ebben a normában. Ez mint *megindulás*, mint *első lépés* egy új baloldal kialakításához éppenséggel lehet termékeny. Mills azonban itt nem következetes. Hol elvonatkoztat történetfilozófiájától, és programját a ma egyedül *lehetséges* lépésnek tartja — s akkor nemcsak tisztességét kell elismernünk, hanem vitatkozhatunk realitásán is. De ha „bekapcsolja” a történetfilozófiát, ha az aktuális lépés után új lépéseket még csak nem is sejtet, akkor koncepciója elveszít minden realitást, a kétségbeesés kifejezésévé válik. Mills gyakran nem is tagadja ezt. „Ha ez — az igazság politikája — csupán egy feltartó akció — akkor legyen úgy. Ha egyszersmind a kétségbeesés politikája, legyen úgy. De most és Amerikában ez az egyetlen reális poltikája a lehetséges konzekvenciáknak, amely készen áll az értelmiségiek számára.” (Mások számára, mint az értelmiségiek számára pedig *semmi-féle* realiztikus politika nem létezik.)

Mindezekért Millsnek sokszor szembe kellett néznie az *utópizmus* vádjával. Visszautasítja, de bizonyos szempontból vállalja is. „Az „utópikus” kifejezés manapság, úgy gondolom, minden kritikára vagy javaslatra vonatkozik, mely meghaladja... az individuumok... szétszórt miliójét... Ebben az egzakt értelemben teoretikus munkánk valóban utópikus... mind kritikájában, mind javaslataiban munkánk szükségképpen strukturális — és így *számunkra* éppen most — utópikus.” (Kiemelés — H. Á.) Miután e sorok szerzője már évekkel ezelőtt utópistának nevezte Millst, alá kell húznia, hogyan értette és hogyan nem értette. Mi semmiképp sem tartjuk — és nem tartottuk — utópiának sem Mills kriticizmusát, sem azt, hogy ez a kritika a rendszer struktúráját érintette. Ugyancsak nem tartottuk utópiának magukat az értelmiségi baloldal elé állított normákat. De utópiának neveztük — és nevezzük ma is — azt az igényt, hogy a baloldali értelmiség morális és bátor magatartásával meg lehessen oldani a problémákat, végre lehessen hajtani a kívánt strukturális változásokat. S hogy Mills maga is nem ritkán kételkedik ebben, hogy eszményét a kétségbeesés eszményének tekinti, mit sem változtat ezen a tényen.

Az előbbi idézetben aláhúztuk a „számunkra” kifejezést. Ez a „számunkra” ugyanis titokban magában rejtí Mills utópizmusának reálpolitikai tartalmát. Ez nem más, mint az „agytrösz” elmélete. „Ami utópikus számunkra, egyáltalán nem utópikus a Központi Bizottság elnöksége számára Moszkvában vagy az Elnökség magasabb körei számára Washingtonban” — írja. Az értelmiség feladata tehát az, hogy eszméivel felkeltse a vezető körök figyelmét, strukturális javaslataival ezekhez a körökhöz forduljon, melyek képesek az eszméket megvalósítani.

Közhelyszerű, ha leszögezzük, hogy minden vezető réteget csak olyan eszmék és változások számára lehet megnyerni — legyen bár az elmélet a legmegnyerőbb is —, amely társadalmuk, gazdasági rendszerük alapszerkezetének megfelel. Így az Egyesült Államok vezető rétegét hiába igyekszik a legjobban képzett baloldali értelmiség is rávenni strukturális reformokra. Ez nem annyit jelent, hogy a millsi elmélet a maga egészében ostobaság. Képzett, társadalmi felelősségérzettől áthatott értelmiség valóban képes befolyásolni — a vezető réteg közvetítésével — hazája politikáját, feltéve, ha ez a vezető réteg valóban óhajtja: Ami Amerikát illeti: Mills programja egy kulturáltabb, liberálisabb, a nemzetközi kérdésekben békésebb amerikai kapitalista kormányzat (e kormányzat befolyásolásának) programja. Ez reálpolitikailag valóban nem abszurditás. De hol vagyunk akkor Mills céljaitól? Hol vagyunk a valóban strukturális változásoktól a tulajdon megszüntetését beleértve? (Mert Mills, mint láttuk, ellensége a magántulajdonnak.) A liberális utópiától eljutottunk a szintén liberális reformizmushoz. Hogy egy példát mondjunk: a millsi koncepciót egy nehezebb körülmények között, nagyobb veszélyekkel szembenálló Bertrand Russell testesíti meg. De köthető-e ilyen akciókhoz — bármilyen tisztességesek is — egy igazi baloldal politikája?

Millst azonban nem eredményeiből, hanem *törekvéseiből* kell megítélnünk. *Mert vannak korok és helyzetek, midőn már a kérdés felvetése, a probléma jelzése is történelmi tett.* A roosevelti baloldal széthullása után, a baloldali erők dezorientálódása idején, a „jóléti társadalom” bürokráciájának húszesztendő — és öröknek tűnő — uralma korában, mikor — ugyanakkor — gyülekezni kezdtek már azok a vésztrósló erők, amelyeket Mills „konzervatív szellem” névvel jelöl — mégis ő volt az az amerikai értelmiségi, aki nemet mondott mind a liberális frázisnak, mind a „konzervatív szellemnek”, mind Északnak, mind Délnek, mind az apologétáknak, mind azoknak, akik az „elidegenedés” összkomfortjában éltek — és folyamatosan, hangos szóval, hathatósan hitet tett a demokratikus világnézet, az ész s mindama humánus értékek mellett, melyeket az emberiség, a haladás mindenkori fáklyavívői évezredek során kidolgoztak és továbbadtak. „Ha azt kérditek, kihez tartozik az értelmiségi, azt kell felelnetek, hogy mindenekeelőtt ahhoz a kisebbséghez, amely a racionális ész nagy vitáját továbbvitte, a nagy vitát, amely már azóta folyik hol sikerrel, hol kudarccal, mióta a nyugati társadalom megkezdte pályáját jó kétézer esztendővel ezelőtt Athén és Jeruzsálem kis közösségeiben.”

ЭСКИЗ ПОРТРЕТА С. РАЙТА, МИЛЬСА

Агнеш Хеллер

На основании посмертного тома сочинений в работе анализируется путь американского социолога и складывание его идей. В единстве содержания мыслей Мильса и функции этого содержания автор считает последний момент решающим в оценке значения социолога. В первую очередь важно не то, насколько философски глубоки мысли Мильса о «массовом обществе», об экономическом механизме и т. д., важно то, что в своих исследованиях он с успехом состязается с индиректными апологетами, и силой фактов, повседневных наблюдений, трезвого разума вскрывает действительные проблемы, действительные раны и действительные нужды. Социологом была пересмотрена понятийная система позитивистской социологии — будь то «теоретическая» или эмпирическая социология. В его работах получили новое осмысление такие понятия, как например «массовые коммуникационные средства», «направители мнения», «слой менеджеров», «элита». Эти понятия получили новый, дефетишизированный смысл. Конкретные общественные конфликты современной Америки, их совершение исследуются социологом генетически, в их историческом формировании. Исторически исследуется и идеология конфликтов, в первую очередь либерализм как ведущая система идей, в которой плодотворно различаются либеральный идеал, либеральная теория, либеральная идеология и либеральная риторика. Автор настоящей работы показывает, что Мильс сам был страдательным субъектом и доказательством много раз анализируемого им факта — недостаточности американской философской культуры и традиции. В то же время он является представителем и лучшей американской традиции — выражающейся в человеческом поведении в целом гражданской смелости, опираясь на которую — будучи в одно время полностью изолированным — он смог сказать «нет» и либеральной фразе, и «консервативному духу», и Северу, и Югу, и всем тем, кто жил в полном комфорте отчуждения.

AN OUTLINE OF C. WRIGHT MILLS' PORTRAIT

by Agnes Heller

The paper analyzes Mills' career and the development of his ideas on the basis of his posthumous book. In the unity of the thought-contents and the function of these contents the latter is considered as governing the evaluation of Mills' significance. Not the philosophical profoundness of his analyses of the „mass society”, and of the economical mechanism is of outstanding importance, but the fact, that in these analyses he fights successfully against the indirect apologets, and with the force of the facts, the everyday observations, and the common sense he reveals the real problems, the real wounds and the real things to be done. He revises the usual interpretation of the conceptual system of positivist sociology, be it „theoretical” or empirical. He re-examines e.g. such notions as that of mass-communication, guides of views, manager-stratum, élite — and replaces them by new, defetishized concepts. He investigates the concrete social conflicts genetically, in their historical development; also the ideologies of these conflicts — in first place liberalism, as the leading system of ideas — are analyzed in a genetic way. In the analysis of liberalism, Mills succeeds in developing a fruitful distinction of libereal ideals, liberal theory, liberal ideology and liberal rhetoric. The paper shows that Mills is himself a victim and a proof of the fact which he analyzes so often: this fact being the insufficient American philosophical culture and tradition. At the same time he represents the best American tradition: the civic courage, manifesting itself in the totality of human behaviour, which he was supported by, when — at one time in absolute isolation — he said „no” both to the liberal phrases and the „conservative spirit”, both to North and South, and to all, who lived in the modern conveniences of alienation.

A Fromm-jelenség

ERŐSS LÁSZLÓ

Hogyan lehet egy szuper-moralista filozófiai rendszerben elegáns könyvnyedséggel egybeolvasztani Engels tanítását Freudéval, összekötni Jakob Boehme gnosztikus próféciáit Kennedy külpolitikájával, egy bekezdésben tárgyalni a Zen-buddhizmus esztétikáját Tito esedékes moszkvai utazásával, tudományos stílusban felépíteni a szeretet egyfajta ködös mitológiáját és lírai stílusban elemezni az elidegenedés közgazdasági tételeit — s ugyanakkor mindezt *olyan logikai szerkezetbe vonni*, hogy valóság és illúzió, tudomány és utópia sohasem tapasztalt méretű eklekticizmusa nem ötlik azonnal a szemünkbe? Ha erre a kérdésre válaszolni tudunk, eljutunk a „Fromm-jelenség”-nek — a marxizmus—freudizmus—humanizmus különös egységének — gyökeréhez, és talán világosabbá válik az is, hogy Erich Fromm hol kínál valóban értékes eszméket a marxi filozófia néhány részletének tovább-gondolásához, és hol válik azután mindez veszélyesen dezorientálóvá vagy végtelenen naiv utópizmussá.

A „Fromm-jelenség” egy-egy elemét feldolgozta *Freudtól Frommig* c. könyvében¹ H. K. Wells és *A morál szociológiája vagy a szociológia morálja* c. tanulmányában² Heller Ágnes; előbbi a neofreudizmushoz való viszonyát tárgyalja, utóbbi pedig az amerikai szociálpszichológiai iskolák bírálatának keretében foglalkozik Frommral. Mivel pedig életét és munkásságát röviddel ezelőtt, ha nem is részletesen, de szintén áttekintettük,³ itt csak röviden utalunk arra, hogy életútja munkásságának sok elemét megmagyarázza; életrajza a kapitalista „robotizmus” felé tartó s e társadalmi méretű elidegenedésre érzékenyen reagáló értelmiségi pályáját tükrözi. A következőkben Frommnak Marxhoz, a szociálpszichológiához, a szocializmus jövőjéhez, valamint a valláshoz kapcsolódó tételeit kívánjuk közelebbről megvizsgálni.

1. Erich Frommot a pszichoanalízis gyakorlata *freudistává*, a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tanulmányozása *marxistává*, majd a kettő párhuzamos elemzése és kölcsönös bírálata *frommistává* tette. Az első nagy élményt, az alkotó szemléletét kezdetben meghatározó freudi hatásokat évtizedes ingadozások követték: Freud szociológiai indítású, *részleges* leküzdése. Ifjúkora nyomasztó tekintélyű mesterével, Freuddal szemben magára vállalt egyfajta Dávid-szerepet, és azok a kövek, amelyekkel a maga Góliátját belső küzdelemben újra meg újra leteríti, a marxi társadalomelmélet frommi eljárással csiszolt kisebb-nagyobb darabjai. Mindvégig abban az őszinte meg-

¹ H.K. Wells: *Freudtól Frommig*. A pszichoanalízis kudarca. Kossuth, 1965.

² Heller Ágnes: *A morál szociológiája vagy a szociológia morálja*. Gondolat, 1964.

³ Erőss László: *Marx és Buddha között*. Arcképvázlat Erich Frommról. Világosság, 1966. nov.

győződésben tette ezt, hogy egyrészt ő igazi marxista, másrészt Marx is igazi frommista volt. Erősödő Freud-kritikája háttérében emellett a mester etikai relativizmusát rosszálló humanista moralizálás áll; Jungot viszont, a pszichoanalitikus mozgalom ellen-papáját, aki nem fordított ugyan hátat az etikai kérdéseknek, és az állandó moralizálást sem sorolta a neurózis tünetei közé, irracionális, obszkurantizmusa miatt nem fogadhatta el. A pszichoanalízist mint módszert azonban sohasem vetette el, akkor sem, amikor legmeszebb került Freudtól. Elismeri ugyan, hogy a kapitalizmusban élő embernek az analízis csak abban segíthet, hogy „tökéletesíti a kompenzációs mechanizmust”, vagyis elviselhetőbbé teszi az elviselhetetlent, a kínzóan elidegenült világot — a neurózisig, sőt pszichózisig fokozódó „társadalmi rossz közérzet” egyetlen használható terápiájának azonban változatlanul a pszichoanalízist tartja. Átdolgozott humanista formájában továbbra is a pszichológus legfontosabb feladatai egyikének s az „emberi lényeg” megértéséhez vezető etikai kötelezettségnek tekinti. Ez a pszichoanalitikus etika gyakorlat közben a *szerelem művészetébe* megy át — ami pedig megint csak nem jelent mást, mint az emberi kapcsolatokban alkalmazott *frommi pszichoanalízist*.

Amióta Marx fiatalkori írásaiban először találkozott a *humanizmus* részben kifejtett, részben felvázolt filozófiájával, ennek hatását minden egyébnél erősebben érzi. Évtizedek óta csaknem minden művében foglalkozik egy-egy saját tézisének, felismerésének a marxizmushoz való viszonyával. A *humanizmusról* mint Marx „legfontosabb tanításáról” szóló nézeteit abban a tanulmányában foglalta össze, amelyet a *Kéziratok* 1961-ben megjelent első angol fordításához fűzött. (Az eredeti szöveg kb. kétharmad részét tartalmazó kötet maga is Fromm kezdeményezésére jelent meg az Egyesült Államokban.⁴)

From itt először is hosszan polemizál azokkal, akik szerint Marx „elhanyagolta a személyiséget”, „hitt az erőszak alkotó erejében”, „a maximális profitért való hajszát tartotta a fő ösztönző erőnek az emberi faj életében”, s „elsősorban a munkás gazdasági elnyomásával foglalkozott”. Mindez, mondja Fromm, hibás értelmezés, Marx igazi nagysága ugyanis éppen abban áll, hogy felismerte a *még fontosabb*, a valóban legdöntőbb feladatot: „felszabadítani az embert az elidegenedett munka rabsága alól, amely szétrombolja a munkás egyéniségét, eldologiasítja, és az eltárgyasult viszonyok rabszolgájává teszi”.⁵ A nyugati humanista gondolat mai újjászületése — írja — most végre arra a magaslatra kezdi helyezni Marxot az emberi gondolkodás történetében, amelyet megérdemel. Ennek jegyében állítja fel a frommista Marx papírmásé-szobrát. A „félreértő tanítványok” kezéből kimentett Marx Frommnál a „profétikus messianizmus hagyományát” folytatja (33. o.), és egyazon oldalon találja magát Jacob Boehmével (30. o.), Eckehardt mesterrel (64. o.) és más misztikusokkal, hozzásimul Kanthoz (53. o.), Kirkegaardhoz (46. o.), Goethe-hez (28. o.), Nietzsche-hez (72. o.), a Zen-buddhizmushoz (2., 33., 64. o.) stb. stb. Mindent egybevetve: Marx Frommnál az egzisztencializmus érzelmessorantikus előképeként születik újjá, mindenekelőtt „egzisztencialista gondolkodó”, akinek tanításában a lényeg: „gondoskodás az emberről, gondoskodás arról, hogy az ember realizálhassa a képességeit”.

A *Kéziratokra* valóban a kapitalizmus embert nyomorító hatalmával szemben a mélyről jövő tiltakozás, a humanizmus filozófiai felvetése a leg-

⁴ E. Fromm: *Marx's Concept of Man*. N.Y. 1961.

⁵ Uo. 49. o.

jellemzőbb. De már itt előre kell bocsátanunk, hogy a humanista gondolat marxi forradalmát visszavezetni valamiféle könnyhullató moralizálásra, azonosítani egyfajta lapos filantrópiával, s főleg az egész marxi építményt ilyen morális reflexbe ágyazni — ez legalábbis félreértése Marxnak. Ennek további következménye lesz azután, hogy Fromm elveti a materialista dialektika történelemszemléletét, ami viszont együttjár azzal, hogy a Szovjetuniót nem ismeri el marxista alapon épült államalakulatlaknak, és magáról Marxról is sorban lekopik minden, ami nem egy fiatal romantikus antikapitalistára vagy egy európai műveltségű liberális profétára emlékeztet.

Mi az igazi marxizmus — teszi fel végül is a kérdést. „Ellenállási mozgalom a szeretetnek a társadalmi realitások közül való kizárása ellen” — idézi Tillichet (59. o.) —, a „szervezett szeretetlenség társadalma elleni tiltakozás” — idézi Huxleyt (63. o.).

De még ez a Marxnak tulajdonított „messianisztikus humanizmus” sem elégíti ki Frommot. Bár ezek után már megállapítja, hogy egyre több dolog az, ami összeköti Marxszal, még mindig talál lényeges elválasztó mozzanatokot is. Így mindenekelőtt azt, hogy „Marx a maga naiv optimizmusában” nem ismerte fel azokat a félelmetes irracionális erőket az emberben, amelyek — a hatalomvágyat, a destruktivitást állandóan újjászülve — a humanista pszichoanalízis belső felszabadító ereje nélkül nem engedik eljutni az embert a szabadsághoz. „Az a híressé vált megállapítás a Kommunista Kiáltvány végén, hogy a munkások 'csak láncukat veszíthetik', egy alapvető pszichológiai tévedést tartalmaz. Láncokkal együtt ugyanis a munkások — ezt ma már tisztán látjuk — elveszítik mindazokat az irracionális szükségleteket és pótkielégüléseket is, amelyek mind akkor jöttek létre, amikor ezek a láncok még rajtuk voltak. Ebben az értelemben Marx és Engels sohasem haladták túl a XVIII. század naiv optimizmusát. És az emberi szenvedélyeknek ez a lebecsülése három veszélyes hibához vezetett Marx gondolkodásában. Mindenekelőtt ahhoz, hogy elhanyagolta a *morális* faktort az emberben. Éppen mert azt hitte, hogy az emberi jószág automatikusan uralkodóvá válik, amint a gazdasági változások bekövetkeznek, nem látta meg, hogy a jobb társadalmat nem tudják megvalósítani az életben olyan emberek, akik nem mentek át maguk is morális megújuláson. Nem fordított gondot arra, hogy szükségesnek lásson egy új morális orientációt, amely nélkül pedig minden politikai és gazdasági változás eredménytelen. A második hiba, amelynek ugyanez az alapja, Marx groteszk félreismerése a szocializmus megvalósulásának esélyeit illetően. Olyanokkal ellentétben, mint Proudhon és Bakunyin (vagy később Jack London a *Vaspatában*), akik előre látták a sötétség árnyékát a nyugati világon, mielőtt az új fény ragyogni kezd, Marx és Engels hittek a 'jó társadalom' közvetlen létrejöttében, és csak homályos elképzeléseik voltak arról a lehetőségről, hogy új barbárság jöhet létre... a tekintélyuralmak alakjában és a példátlanul pusztító háborúkban. A harmadik tévedés Marx koncepciójában az volt, hogy a termelési eszközök köztulajdonba vétele nemcsak *szükséges*, hanem *elegendő* is a kapitalista társadalom szocialista átalakításához. A hibaforrás itt is Marx túlegyszerűsítő, túloptimista, racionalista emberképe volt.”⁶

Ezek után viszont természetes, hogy Marx és Engels koncepcióját csak „drasztikus revízió” után lehet elfogadni, ez azonban már nem is okoz nehéz-

⁶ E. Fromm: *The Sane Society*. N.Y. 1955. 264—265. o.

séget, hiszen „nekünk, a huszadik század közepén nagyon könnyű felismerni Marx tévedéseit”.

Az kétségtelen, hogy a Marx óta eltelt száz év alatt a társadalmi mozgás bizonyos jelenségek hatókörét szűkítette, mások előtérbe léptek; ezt Frommnak ma, utólag, könnyebb felismerni, mint Marxnak akkor előrelátni. „Drasztikus revízióra” azonban még frommi értelemben sincs szükség. Valójában Marx már a Feuerbach-tézisekben túllépett azon a körön, amelyben Fromm őt fogva tartani igyekszik: nyilvánvaló, hogy Marx „legfontosabb tanítása” nem egyszerűen az emberről, hanem a *társadalomról mint az emberi viszonyok összességéről* szóló tanítás. Marx, ellentétben a frommi „átköltéssel”, nem „örök emberi törekvések” pszichikus motorjában látta a történelmi folyamat mozgatóerejét, hanem felismerte az ember és társadalom dialektikájának mélyebben fekvő törvényeit. Fromm itt nem jutott el a marxi tanítás gyökeréig. Emellett, bár kétségkívül sok értékes gondolattal segít megerősíteni a marxista humanizmus eszmei hadállásait az antimarxista rágalmakkal és az „ökonómizáló” egyoldalúsággal szemben, Fromm érezhetően *nem ismeri fel a marxista humanizmus forradalmi jellegét* sem.

A humanizmus megvalósulásának, az emberi képességek minden oldalú harmonikus kibontakozásának *objektív* — gazdaságilag, társadalmilag, történelmileg meghatározott feltételei — vannak. Ha a humanizmus nem ezekhez köti sorsát, akkor profétikus szentenciák poros gyűjteményévé szelídül. A moralizáló eszmék impozáns felvonultatása helyett Marx a humanizmussal kapcsolatban az objektív társadalmi elem elsőbbségét hangsúlyozta. A marxi humanizmus lényegét, tiszta formában, Marxnak az a gondolata fejezi ki, hogy „az ember a legfőbb lény az ember számára”, de ennek a filozófiai felismerésnek gyakorlati következménye, társadalmi vetülete csakis az lehet, hogy „fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat, amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény”.

A *forradalom humanizmusát* már felismerték Fromm szívesen idézett szerzői, egyes XVIII. századi filozófusok is, de a *humanizmus forradalmát* a marxi gondolat jelentette. Az ember teljes felszabadulásához, a humanizmus ember-eszményének megvalósításához forradalmi fordulathoz kell bekövetkeznie — Marx ezt ismerte fel a humanista gondolat következetes végigvitelében. A frommi humanizmus azonban a szabadság-eszményt nem történelmi konkrét-ságában, hanem metafizikus fogalomnak fogja fel, és ugyanakkor az egyes ember kis világában, nem pedig az ember és társadalom dialektikájában igyekszik megoldani a szabadság problémáját. Marxnál a szabadság, a humanizmus célja, értelme és eszköze a társadalom problémájává lesz. Ez a marxista humanizmus lényege, és ezzel a programmal felel a humanista gondolat hosszú történelmi útján feltett kérdésekre — Fromm problémáira is.

2. Annak ellenére, hogy Erich Fromm eddigi életműve átszeli a filozófia, a lélektan, a politikai tudományok, a szociológia, a vallástudomány nagy térségeit, alapjában *szociálpszichológus*. Ezen a tudományterületen jelentős részeredményei vannak, de minderre árnyékot vet egy komoly dilemma: az embert a társadalmi lét szférájába emelő, de ugyanakkor a freudi modell sok sajátosságát is megőrző neofreudista szociálpszichológia megoldhatatlan dilemmája. Az ugyanis, hogy az embert társadalmi létében a társadalmi szükségletek, az objektív társadalmi törvények formálják-e, vagy pedig a minden emberben élő ösztön-erők — frommi megfogalmazásban az emberi léttel öröklött humanitás-élmény, illetve a szeretet igény — alkotó ereje tör-

felszínre a társadalom mozgalmában? Azt világosan látja, hogy az ez-is-igaz — az-is-igaz áldialektikus felelete nem kielégítő. Válaszai azonban — általános eklekticizmusa miatt — szintén határozatlanok, nem egyértelműek, szemmel láthatóan maga sem tudja, hogyha hű akar maradni önmagához, melyik megoldást kell választania. Részeredményei azonban mindenképpen megérdemlik a figyelmet, mert a szociálpszichológiai gondolkodás új struktúrájához vezetnek.

A hatvanas évek elején — éppen e dilemma kapcsán — Freud és Marx összeolvasztásának régi eszméjét némileg új formában veti fel. Korábbi írásai szerint Freud a *személyiség oldaláról* kezdte megfogalmazni az új humanizmus emberképét, Marx pedig a *társadalom oldaláról* tette ugyanezt, s így Freud pszichológiája és Marx szociológiája mint a „neohumanizmus” két fő forrása és alkotórésze szellemi *egyenrangúságban*, egymást kiegészítve fenntartás nélkül fonódhattak egybe a frommi szociálpszichológiában. 1962-ben megjelent kötetében⁷ azonban — *szociálpszichológiai* fejlődésének hatására — Fromm egyértelműen kimondja: „Marx... mint gondolkodó jelentősen mélyebb és szélesebb ívű Freudnál.” (12. o.) Marx vonzása Fromm eszmevilágára most már minden egyéb hatásnál nagyobb (bár nem tudhatjuk, hogy — freudi szóhasználatból élve — nem csupán egy újabb narcisztikus bálványt épített-e fel az előzőleg már frommi eszmékkel megtöltött Marxból).

Freud — folytatja ezután Fromm — mozgásba hozta ugyan a pszichológia egész emberképét, teljesen korszerű, új tudományos mechanizmusokat hozott létre a pszichológiai problémák feltárására, és ezzel utat nyitott a jellem dinamizmusának megértéséhez — mivel azonban az embert mozgóató központi tényezőnek a szexualitást tekintette, hibás logikai szerkezetet épített fel, s ez nem tudja harmonikusan magába olvasztani a modern szociálpszichológia egészen mást hangsúlyozó gazdag anyagát. Marxnak a fiatalkori művei, főként a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* egész filozófiai tartalmát meghatározó felfogása viszont gazdagabb lehetőséget ad a filozófiai továbbhaladásra. Fokozatosan beleépíti rendszerébe (illetve Marx-idézetek bravúros forgatásával Marx rendszerébe) Fromm a korokon, a társadalmi viszonyok mélyén végigvonuló „emberi lényeg” eszméjét, az ember társadalmi meghatározottsága mellé az ember változatlan alapszükségeit, az „emberi természet” örök jellegét. Ezzel létre is jön a — látszat-dialektikus — megoldás: a gazdasági rendszer formálja a társadalmat, a társadalom formálja az embert — a „dinamikusan kifejeződő emberi lényeg”, „emberi természet” pedig formálja a gazdasági rendszert is és a társadalmat is. Ebben a körforgásban elvész az ok-okozatrendszer, az alap-felépítmény marxi modellje: nem a konkrét helyzetekből születnek az egyes korok eszményei, hanem eleve tételezett eszmékre, idea-rendszerre fűződik fel a történelmi adattár — a társadalmak, a termelőerők és osztályharcok konkrét története az „emberi természetben” örökké hordozott, *elvont eszmék történetévé* változik. Eklektikus módon összekeverednek a történelmi materializmus elemei a freudi ösztön-elmélet maradványaival.

Ugyanakkor Fromm — az ortodox freudi iskolával szemben — az emberi pszichikum legmélyebb rétegeiben nem a vak ösztönök harcát látja, hanem a történelmileg kialakult emberi alapszükségletek harmóniára törekvő küzdelmét az „emberi lényeg” végső önkifejlődéséig. Ezt a törekvést szorítja tévutakra vagy nyomja el az elidegenedett társadalom. Fromm ezzel egy vul-

⁷ E. Fromm: Beyond the Chains of Illusion. N.Y. 1962.

garizált freudizmus és vulgarizált marxizmus ellentétei skálájának mértani középpontján helyezkedik el, azonos arányban keverve össze mindkettőnek — mechanikusan felfogott — alapvető elemét, a társadalmat formáló pszichológiai, illetve a pszichikumot formáló társadalmi determinizmust.

A gazdasági alap és az ideológia között a frommi „szociális karakter” közvetít, az a mechanizmus, amelyet a marxi elemzés „kidolgozatlanul hagyott”. A „szociális karakter” lényegében az alap-felépítmény rendszerbe közbeiktatott kategória, a marxizmus frommi továbbfejlesztése abból a célból, hogy a *freudi tudattalan társadalmi méretűvé bővített* kategóriájának is helyet szorítson benne. Amit Marx a történelmi folyamat objektív logikájával magyaráz, azt Fromm a társadalmi karakter tudattalan mozgásával magyarázza. A szociális karakter azoknak a személyiségformáló jegyeknek, gondolkodási, érzelmi és magatartási típusoknak az összessége, amelyek az adott társadalom, illetve kultúra jellegzetes produktumai, és amelyek az embereket egyfajta *társadalmi tudattalan* mechanizmusával szociális létükben vezérlik, „egy társadalmi csoport tagjainak többségét jellemző karakterjegyeknek, illetve tulajdonságoknak az a lényegi magva, amely a csoport tapasztalatai és közös életformája alapján szűrődött le”. Kiformálódásával a társadalom hosszú időn át megőrizheti sajátos arculatát, mert benne egységes szerkezetté szövődik a gazdasági rend, a kor eszmevilága és az egyes ember cselekvéseinek iránya. A szociális karakter lényegi jegye a stabilitás, de a változás elemei is megtalálhatók benne: reagál a gazdasági alap változásaira, és forradalmi jellegű társadalmi átalakulások idején aktív szerepet játszik, majd átformálódik az új gazdasági-társadalmi formáció igényeinek megfelelően. „A szociális karakter interiorizálja a külső szükségleteket, és így az ember erőit befogja az adott gazdasági és társadalmi rendszer feladatainak elvégzésébe... Freud kimutatta, hogy a gyermek korai tapasztalatai döntő módon befolyásolják jellemstruktúrájának alakulását. Ha pedig ez így van, hogyan értsük akkor azt a tételt, hogy a gyermeket a társadalmi élet alakítja, bár, legalábbis a mi kultúránkban, igen kevésbé van összeköttetésben vele? A válasz nemcsak abban áll, hogy a szülők — kivéve az egyéni variánsokat — voltaképpen az adott társadalom nevelési mintáit alkalmazzák, hanem abban is, hogy egész egyéniségükkel tulajdonképpen társadalmuk vagy osztályuk szociális *karakterét képviselik*. Azt viszik át a gyermekekre, amit egy társadalom pszichológiai atmoszférájának vagy szellemének nevezhetünk, mégpedig egyszerűen azért, mert ezt a szellemet képviselik ők maguk is. A család tehát a társadalom pszichológiai közvetítője.”⁸

Ebben az általános keretben a pszichikus, a fiziológiai, a szellemi önki-fejezés objektív törvényszerűségekkal jelentkező dinamizmusa létrehozza a variánsokat, a bonyolult és változatos emberi kapcsolatokat, végső soron a társadalom fejlődésének dinamizmusa is innen kapja energiáját.

Mivel a növekedésben — ebben a biológiai és ezzel párhuzamos pszichológiai törekvésben — mutatkozik meg legsokoldalúbb módon az önki-fejlődés, és mivel a növekedés legfontosabb alapfeltétele a szabadság — ezért a szabadság elfojtása, visszaszorítása torzítja el legsúlyosabb formában a családot, illetve a társadalom felnövekvő generációit. Fromm végig párhuzamba állítja a családi mintát és a társadalom egészét, a családban élő gyermeket és

⁸ E. Fromm: *Escape from Freedom*. N.Y. 1941.

a társadalomban élő ifjúságot, az egyén fejlődését és a társadalom haladását — a freudi társadalom-modellre emlékeztető analógia végig kísért.

Szociálpszichológiai tételeit a mai konkrét társadalom elemzésére alkalmazva abból indul ki, hogy természeti otthonát elhagyva az ember csak társainak melegében érezheti boldognak magát, a magány megöli alkotóerejét, szétrombolja szellemét, állandó menekülésre kényszeríti a szorongás élménye elől. *A magány intézményesített formája pedig a kapitalizmus, amely maga az elidegenedés — a megoldás a szeretet intézményesített formája: a „demokratikus, humanista, kommunitárius, a személyiség szabadságán alapuló” szocializmus, amely maga az elidegenedés felszámolása.*

Megoldási javaslata az elidegenedés kérdésében azonban nem a munka emancipációja, a kizsákmányolás felszámolása és így a munka elidegenedése forrásainak végleges, társadalmi szintű eltorlaszolása, hanem az ember ön-elidegenültségének felszámolása a frommi szocialista-humanista meditációk útján. Fromm szerint egyébként egy nagy gondolkodó, a múlt század kiemelkedő „egzisztencialistája” már mindezt következetesen végiggondolta, és egy művében azután a — máig ható s Fromm tételeire emlékeztető — tanulságokat is levonta. Ez az „egzisztencialista” pedig nem más, mint Karl Marx, sokszor idézett alapműve pedig a *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Megint Marx-hoz jutottunk tehát, ez alkalommal nem filozófiai, hanem politikai szinten: Fromm nemcsak Marx „humanista filozófiáját” fogadja el, hanem a tudományos szocializmus tanát is. Természetesen a jelzett módosításokkal. Mint látjuk, a társadalmi megoldás a munkásmozgalom marxi tételeinek és módszereinek végtelenségig desztillált, utópikussá torzított és így erejét veszített metafizikus árnyékává szelídült.

Mert mit is ért Fromm demokratikus szocializmuson? „A demokratikus szocializmusnak a társadalmi problémák *emberi oldalára* kell koncentrálnia figyelmét; a kapitalizmust abból a szempontból kell bírálni, hogy mit tesz az emberi értékekkel, az emberi lélekkel és szellemmel, és a szocializmust emberi nyelven kell megfogalmazni, arra ügyelve, hogy a szocialista társadalom melyik típusa vezet az ember elidegenedésének felszámolásához, a Gazdaság és az Állam iránti bálványimádás megszűnéséhez.”⁹

Mit jelent a frommi „humanista, közösségi és a szabadságra épülő szocializmus”? Az emberiség minden múlt és mai nyomorúságának az az oka — írja —, hogy még a társadalmi haladás erői is mindig csak egyoldalú megoldásokkal kísérleteznek a humanizmus sokfrontos harca helyett. Így például a felvilágosodás filozófiája abban tévedett, és azért vált túlhaladottá, mert minden erejét az értelmi meggyőzésre fordította, és nem vette figyelembe azokat a gazdasági mozgatóerőket és érdekeket, amelyek az értelmet magát szabályozzák — a „tévesen értelmezett” Marx szocialista követői és mai tanítványai pedig a gazdasági, politikai tényezők túlhangsúlyozásával, a pszichikai tényezők lebecsülésével követik el az egyoldalúság hibáit. Igazi társadalmi haladást viszont csakis a gondolkodás, a pszichikus mozgatóerő és a gazdasági-társadalmi háttér *együttes* komplex dinamizmusával lehet elérni; egy-egy tényező erőszakolt kiemelése a többi tényező elhanyagolása mellett — ez a kudarcok, tévutak, antihumanista torzulások ősi forrása. A termelőeszközök köztulajdonba vétele a kapitalizmusban már elidegenedett és hibás személyiség-modellekbe menekült dolgozó osztályok gondolkodásá-

⁹ E. Fromm: *The Sane Society*. 269. o.

nak, szociálpszichológiai arculatának *egyidejű*, gyökeres átalakítása, szellemi és pszichikus alkotóerejük, humanizmusuk teljes felszabadítása *nélkül* éppen olyan elhibázott kísérlet, mint pusztán a kapitalizmuson belül végzett nevelőmunkától vagy akár tömegesen folytatott „humanisztikus pszichoanalízistől” várni a szocializmus áhitott eljövételét.

A frommi szabadságeszme, illetve az erre épülő humanista szocializmus *elfogadása* az egyetlen történelmi megoldás, amely „már nem az illúziók, hanem a valóság biztonságát nyújtja”. Ez már nem olyanfajta biztonság lenne, amelyet valamilyen rajtunk kívüli erőtlől (istentől, cártól, Jehovától) várunk, nem is olyan rózsaszínűre lakkozott ál-biztonság, amely nem számol az élet kikerülhetetlen tragikumával. „Az új biztonság az ember spontaneitását használja fel dinamikus erőforrásul. És ez az a biztonság, amelyet csakis a szabadságtól várhatunk, az a biztonság, amelynek így nincs szüksége illúziókra, mert megszüntette azokat a belső körülményeket, amelyek az illúziót szükségszerűen létrehozták.”¹⁰ Ha azonban — ritkán — arról ír, hogy hogyan is kellene a gazdasági-szellemi-pszichikus felszabadulás eme nagy ugrását elvégezni, gazdag stílusának sejtelmes félhomályába veszünk: a *The Sane Society* leír néhány, a kommunisztikus alapon együttélő közösségek nagy-szerű jellemformáló hatásáról tanúskodó *kísérletet*. Ilyen kommunák azonban, mint Owen emlékezetes próbálkozása óta mindig bebizonyosodik, legfeljebb érdekes és elszigetelt szociálpszichológiai kísérletek maradhatnak, de nem vezethetnek gyökeres, szocialista jellegű átalakuláshoz.

Ilyen illúziói egyébként Frommnak sincsenek. Mégis, amikor a társadalmi megoldásról van szó, a magányos értelmiségi etikai utópizmusa bekebelezi a valóság minden elemét: a valóság gazdag dialektikájának kibontása helyett az osztályharcotól kezdve a szocialista tervgazdálkodásig mindent az emberi kapcsolatok etikai rendszerében, ebben a rendkívül fontos, de mégis egysíkú metszetben vizsgál.

3. Fromm a világpolitika aktuális problémáiról 1961-ben írt könyvében¹¹ a szabadság-eszmére épülő humanista szocializmus nevében, „az ember nevében” ideológiai harcba indul a kapitalizmus és a totalitárius eszmék ellen, s „radikálisan szembeszáll a háborúval, az erőszakkal, és annak minden formájával”. Mindenekelőtt leleplezi a polgári ideológusoknak a mai automata komformizmust mindenekfelett dicsőítő hamis jelszavait s antikomunizmusuk érveinek primitív tarthatatlanságát. „Intellektuális és morális kötelezettségétől vezettetve” a polgári humanizmus érveivel határozottan támogatta Kennedy liberálisabb politikáját. Előterjesztette a humanista utópizmus és a reális felismerések keveredése jegyében fogant javaslatait az ellenőrzött, általános és teljes lefegyverzésen alapuló világbékére. Határozati javaslatában a jelenlegi határok és befolyási övezetek status quóján alapuló, *katonailag* lefegyverzett, *ideológiailag* békésen vitatkozó, *gazdaságilag* kölcsönösen együttműködő, *politikailag* pedig policentrikus világot kíván, amelynek vezető erői Washington, Moszkva, Peking, Belgrád-Új-Delhi, és ötödikként a maradék semleges országok politikai blokkja. Programját a realitás és naivitás keveredése, a történelmi folyamatok dialektikájának könnyed mellőzése jellemzi, és így ez az egész külpolitikai játék alig más, mint a néhai Kennedy elnök és az amerikai liberális értelmiség 1961-es elképzeléseinek

¹⁰ E. Fromm: *Escape from Freedom*. 239. o.

¹¹ E. Fromm: *May Man Prevail?* N.Y. 1961. 21. o.

frommi fogalomrendszerrel felépített vázlata. Fromm a továbbiakban, nyilván visszaemlékezve pszichológiai rendelőintézetére, amelyben immár az egész emberiség a paciense lett, azt fejtegeti, hogy aki nem frommi humanista szocializmus álláspontján áll — annak gondolkodásában kóros elemek mutat-
hatók ki.

4. Frommot, ha az emberiség és a humanista szocializmus jövőjével foglalkozik, a napi politikán messze túlmutató kérdés foglalkoztatja igazán: a majdani „jó társadalom” érzelmi élete. Ehhez a témakörhöz kapcsolódik szeretet-elmélete és a humanista vallásról szóló felfogása, amely régebben az őskereszténységhez, újabban pedig a Zen-buddhizmushoz kapcsolódik.

A *szeretet frommi anatómiája* könnyed, esszé stílusú elmélkedésnek indul,¹² közben dramatizálja a témát. A szeretet az emberi létet *meghatározó* specifikus *alapszükséglet*, az ember igazi megismerésének útja, ugrás az embertársainkkal való egyesülés pótolhatatlan élményébe, minden aktivitás csúcspontja, a magány feloldása, és tulajdonképpen a szeretet képessége „az ember titka”. (29. o.) Szeretet-elméletében több helyen megint felidézi Marxot, de szobrát itt is lágy viaszból formálja ki, s a szeretet-vallás romantikus emlékművéhez használja fel modellnek.

A vallás különböző formáit pszichológiai szemlélettel ugyan, de az ember önkifejtésének, az „emberi lényeg” megnyilvánulásainak folyamatába ágyazottan egy-egy társadalom, illetve kultúra fejlettségi szintjéhez, jellegzetes problematikájához kapcsolva elemzi. Ez a szociálpszichológiai felfogás kétségtelenül közelebb visz az istenhit funkcionális szerepének megértéséhez, mint Freud hozzá egyébként sokban hasonló, de tisztán csak pszichológiai szférában mozgó valláselmélete. „A valláson a gondolat és cselekvés olyan rendszerét értem, amely egy csoport minden tagja számára azonos eligazítást ad és rajongásuk tárgyát nyújtja.”¹³ Történelmileg változik a forma — az új intézményesített vallási formák, rítusok —, de megmarad a lényeg: az elhagyatott ember, akinek — Fromm szerint — pszichológiai alapszükséglete, hogy kollektív élményt s imádata számára objektumot keressen, hogy ehhez köthesse magát, ebbe fojthassa magányát, szorongását. Ezért mutatható ki a vallásokban mindig az alávetettség élménye és eszméje, az isteni tekintély kultusza, amely az embert elidegeníti önmagától, és ebben az állapotában rögzíti is. „A tekintélyuralmi vallásban isten válik annak hordozójává, ami eredetileg az emberé volt, ő lesz az ember értelmének és szeretetének birtokosa. A Tökéletesség Istenné lesz, a tökéletlen marad emberi. Az ember kiveti önmaga legjobb képességeit istenbe, és így önmaga elszegényedik.”¹⁴

Fromm ezután kidolgozza annak az eljövendő vallási élménynek körvonalait is, amely majd a humanista szocializmus földjén, a Szabadság Birodalmában jelenik meg, ahol isten helyébe az Ember tisztelete lép. Itt is szükség lesz vallásra — mégpedig humanista vallásra, olyanra, amely a szeretet-élmény és az emberi öntudat forrása lehet.

Freud számára a vallás illúzió volt, amelyet az ember, ha gondolkodása felnőtté válik, elhagy. Fromm valláselmélete ehhez képest visszalépés, és újabb bizonyítéka utópikus humanizmusa mindent befogadni kész, metafizikus ködökbe vesző parttalanságának.

¹² The Art of loving. N.Y. 1956.

¹³ E. Fromm: Psychoanalysis and Religion. N.Y. 1950. 21. o.

¹⁴ Uo. 50. o.

Fromm *ateista-humanista vallásának* isten-képe az alkotó és szabad ember, de az „Egy”-re, az Istenre, a Testvériségre, az Etikai Világrendre és hasonlókra vonatkozó misztikus átlélésekkel keveredve. Humanizmusa itt sem egészen-vállalt, itt is következetlen: az emberi problémákat reálisan vizsgálni törekvő következetes humanizmusnak ugyanis mindenekelőtt a vallás illúziójával kell véglegesen leszámolnia, hiszen: „minden kritika kezdete a vallás kritikája”.

Fromm a tekintélyvelvet végigkíséri minden társadalom minden emberi kapcsolatában, s hosszú ideig, ha be nem vallott következetlenséggel is ugyan, de szembefordul a tekintély elvével *általában*, mert benne az emberi viszonyok „irracionális”, torz formáját látja, szembefordul az apai tekintély égbevetített isten-képzetével, a tekintélyuralmi politikai rendszerekkel és így tovább. Néhány évvel ezelőtt azonban, úgymond, felismert *egy* bizonyos tekintély-formát, amelyeket azóta is racionálisnak, és így elfogadhatónak ítél, ez pedig a Zen-buddhisták „mesterének”, a buddhista közösség bölcs tanítójának tekintélye. „A Zen tanítómester magatartása tanítványa iránt teljesen zavarba ejti a nyugati olvasót, aki csak abban az alternatívában tud gondolkodni, hogy van egyfelől a megtestesült Tekintély, amely irracionálisan korlátozza a szabadságot, és elnyomja objektumát — vagy pedig mindenfajta tekintély tökéletes hiánya jön létre, mint ennek ellentétpárja. A Zen egészen másfajta tekintélyt mutat meg: a racionális tekintélyt. A mester nem hívja magához a tanítványt, nem akar tőle semmit; a tanítvány jön (vagy megy) saját szabad akarata szerint. De amennyiben tanulni akar a mestertől, tapasztalhatja, hogy a mester eleve tudja, mit akar tőle megtudni.”¹⁵ Ez a fajta élmény lesz Fromm szerint a humanista vallás „papja” és „hivője” közötti kapcsolat mintája. Mivel pedig az ember vallási szükségletének kielégítése előtt ilyen lehetőségek állnak, mondja Fromm, kár lenne radikálisan leszámolni a vallással.

Az elidegenedett ember frommi kritikája végül is az utópikus frommi embermodellhez vezetett, az elidegenedett társadalomé pedig a *vallási jellegű utópiához*. A Fromm-jelenség egyszerre társadalomkritika és álmodozás, logika és líra, a haladás hirdetése és prófécia — s a fordulóponton, a társadalmi cselekvés helyett mindig a frommizmus romantikus angyali üdvözlete vezet le a kapitalizmus elleni indulatokat. Fromm az eklektikus kalandozásai során sorba végigjárja a múlt nagy szellemi mozgalmait, idézeteiben a művelődéstörténet minden jelentősebb gondolata megtalálható. Hol a gnosztikus eretnek, hol a misztikus korok jámbor szentje, hol a XVIII. századi harcos racionalista, a felvilágosodás megkésve érkező bajnoka, hol egy falujába visszavonult Feuerbach, hol pedig egy chartista agitátor hangján szól hozzánk. Annál nagyobb nosztalgiával, minél távolabb érzi korunkat tűnt idők humanista mestereitől. Erich Fromm lírai filozófiája Szent Ágoston és Lenin, Kálvin és Eisenhower, Kafka és Jónás, Eckehardt mester és Buharin, Leon Blum és Jézus gondolatainak egyetlen „logikai” láncba összefoglalt felidézése — egyfajta humanisztikus pszichoanalízisban felolvadó szocialisztikus utópia.

¹⁵ D.T. Suzuki — R. De Martino — Erich Fromm: Psychoanalysis and Zen Buddhism. N.Y. 1960. 120. o.

ЯВЛЕНИЕ ФРОММА

Ласло Эреш

В статье анализируются философские, психологические и социологические аспекты своеобразной, эклектически-морализирующей теории Фромма. Статья занимается «двойственной определенностью» фроммовской социал-психологии, формальным сходством и содержательным различием марксистского и фроммовского понимания гуманизма, проекций фрейдовской «модели человека» в масштабах общества, философией любви Фромма, его встречей с Зен-буддизмом и атеистически-гуманистической концепцией религии. Автор показывает, как строит Фромм из своей неустойчивой эклектической философии одинокого гуманизма социалистическую утопию, растворяющуюся в гуманистичном психоанализе.

THE FROMM-PHENOMENON

by L. Eröss

The paper analyses the philosophical, psychological, sociological aspects of the peculiar, eclectic-moralizing Frommian theory. It examines the two factors determining the Frommian social psychology, the formal similarity and the differences in content between the Marxist and Frommian conception of humanism, the projection of the Freudian Model of Man into society. Fromm's philosophy of philanthropy, the coincidence with Zen-Buddhism and with his ateistic—humanist conception of religion. It shows how Fromm constructs from the loose fabric of the eclectic philosophy of solitary humanism a socialistic Utopia, resolving in a humanistic psychoanalysis.

A szociális szabadság formái és tartalmi oldaláról

FARKAS ENDRE

A szabadság valamennyi — egyéni és közösségi, elméleti és gyakorlati stb. — vonatkozásának közös jellemzője, hogy nem ontológiai, hanem viszony-kategória, az objektum és szubjektum viszonyát fejezi ki: egy bizonyos alanyra vonatkozik és egy meghatározott objektumra irányul.

Az első kérdés tehát az, hogy ki tekinthető a szabadság szubjektumának, alanyának?

A szabadság egyedüli hordozója, alanya az ember. Az ember mint általános (a történelmi emberiség, a múlt, jelen és jövő emberi nem egésze), mint különös (egy konkrét történelmi kor embereinek összessége, illetve ezen belül egy közösségük) és mint egyes (a konkrét egyén) a szabadságnak nembeli, közösségi, illetve individuális alanya. Ennek megfelelően a szabadságnak is három formájáról beszélhetünk: a nembeli, a közösségi (osztály-, réteg stb.) és az individuális szabadságról.

A szabadság három formája nem azonos szintű. Ezt a különbséget a marxista szerzők különbözőképpen fogalmazzák meg. Davidov pl. a nembeli szabadságot külsőnek (a természet felé irányulónak), a másik kettőt belsőnek (társadalmon belülinek) nevezi, más szerzők a nembelit a szubjektivitás (Garaudy), a lehetségszféra (Kangrga, Hermann), az univerzális (Koszalapov) kategóriájával fejezik ki. Megítélésem szerint a különbséget — s ezzel együtt az egyes szabadságformák specifikus tartalmát is — a fenti, egy-egy oldalt megragadó kategóriák helyett teljesebben, adekvátábban lehetne megragadni az antropológiai (nembeli), illetve a szociális (közösségi és individuális) szabadság fogalmával.

Mi az antropológiai szabadság, mit jelent az, hogy az ember mint nem, azaz nembelileg szabad lény?

Az embernek mint természeti-társadalmi lénynek megkülönböztető specifikuma a munkatevékenység. E munkatevékenység lényegi sajátossága a *közvetítés*: az ember a természethez — ellentétben az állattal — nem közvetlenül, hanem e munkáján keresztül, közvetve viszonyul, ugyanez közvetít az ember és ember között is. A közvetítő tevékenység létrehozza és egyre inkább szélesíti az ember *lehetségszféráját*, mely a többi között az általa készített munkaeszközökben rejlő lehetőségekből, az emberi készségek sokoldalú felhasználásának és újabbak kialakulásának lehetőségeiből,¹ továbbá az emberi viszonyok sokrétűvé válásából következő lehetőségekből tevődik össze. A lehetségszféra szélesedésével az ember egyre *univerzálisabb* mértékben és módon

¹ Lásd erről: Hermann István: *Sigmund Freud, avagy a pszichológia kalandja*. Gondolat, 1964.

— vagyis egyre *autonómban* — képes viszonyulni a külső természethez: nemcsak az adott körülményekhez, hanem őket átalakítva változottakhoz is — azaz egyre inkább „magáért való szubjektummá”² válik. E lényegi erőknél, képességeknél — melyek az embernek az anyagi valóság más objektumaival szemben közös tulajdonságai — közös jellegét a nembeli szabadság fogalmával fejezhetjük ki.³

Az ember természettel szemben szabad lény mivolta egyben azt is jelenti, hogy társadalomnak a természettel való örökös ellentmondásában „a domináns fő oldal, a fejlődés hatóereje a társadalomé”⁴, azaz az embernek a kölcsönhatás során való fejlődése elsősorban belső természetéből, belső törvényszerűségéből ered. Az, hogy az ember nembelileg szabad lény, azt jelenti, hogy az ember nemcsak önmagáért való, hanem önteremtő lény is.

E nembeli szabadság, mivel alanya mint szubjektum az egész emberi nem, s így az objektum, amelyhez közvetlenül viszonyul, csak a természet, nem foglalhatja magában az egyén és egyén, az egyén és közösség, a társadalmi csoportok egymáshoz és a társadalmi fejlődés egészéhez való közvetlen viszonyát. (Ennek alapján nevezi e nembeli képességet, e szabadságformát Davidov találóan külső szabadságnak.⁵) Továbbá: e nembeli képesség, e nembeli szabadság a tényleges szabadságnak, az önmegvalósításnak (vagy önmegsemmisítésnek) csupán — az adott történelmi tevékenységtől — elvonatkoztatott feltétele, lehetősége mind a természet, mind pedig — áttételesen — a társadalom vonatkozásában. A tényleges szabadságállapotot, az önmegvalósítás reális fokát, azaz a természet és a társadalom feletti tényleges uralmat az emberi nem csak a fejlődés során, különböző konkrét történelmi formákban (törzsi, osztály-, nemzeti stb. autonómiaként, illetve egyéni szuverenitásként) realizálja. Elvonatkoztatott alanya és lehetőség jellege miatt a nembeli szabadságot átfogóbban absztrakt szabadságformának foghatjuk fel.

A következő kérdés, hogy a szubjektum⁶ tevékenysége milyen objektumra irányul, azaz: mi a szabadság tárgya?

Az emberiség történelmet formáló tevékenysége maga is az objektum- és szubjektum egysége. Az objektív természeti-társadalmi körülmények meghatározzák a szubjektív oldalt, az emberi cselekvést, ez viszont új, módosított objektív társadalmi-természeti környezetet hoz létre. A szubjektum tehát egyrészt viszonyul az őt — illetve a cselekvését — megelőző, másrészt

² Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962. 73. o.

³ Jaroslav Engst szerint, helyesen, az emberi képességek — a munka, az univerzalizálás és az autonómia képessége — és a szabadság nem azonos szintű kategóriák. A szabadság ugyanis az embernek nem az egyik vagy másik képessége, hanem képességeinek jegye, a képességek ugyanis „közvetlenek”, míg a szabadság „származtatott”, az eredőjük. (J. Engst: *O socialisticom humanismu*. Praha 1962.)

⁴ Lásd: Molnár Erik: *Dialektikus materializmus és társadalomtudomány*. Kossuth, 1962. 355. o.

⁵ Davidov: *Munka és szabadság*. Kossuth, 1965. 40–41. o.

⁶ A szubjektum nem csupán tudati, hanem gyakorlatilag is tevékenykedő lény. Minden eddigi materializmusnak... az a fő fogyatékosága — írja Marx a *Feuerbach-tézisekben* —, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az objektum... formájában fogja fel; nem pedig mint emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan.” Karel Kosík helyesen utal arra, hogy a szubjektumot gyakran még a marxista irodalomban is csak ismeretelméletileg fogták fel, azaz csak tudatnak tekintették, ugyanakkor „a gyakorlat, kategória” lett, s a megismerés megfelelőjeként ismeretelméleti alapfogalomként kezdett szerepelni”, holt „az emberi gyakorlat nem teoretizálástól megkülönböztetett gyakorlati tevékenység, hanem az emberi létnek — mint a valóság alakításának — meghatározott tényezője”. (K. Kosík: *Mi az ember?* Világosság, 1964/2. sz. 65. o.)

a tevékenysége folyamatában kialakuló környezethez. E kettős viszonyból jön létre a szabadság problematikájának kettős oldala.

Az első viszonylatban arról van szó, hogy a külső meghatározó erők milyen — akarati, motiváló, választási, alkotási — lehetőséget engednek-nyújtanak a szubjektumnak, cselekvésének. A másodikban már a szubjektum cselekvése és az e cselekvés eredménye közötti viszony — azaz az összhang-ellentét, illetve az eredményesség-sikertelenség kérdése — merül fel. E két viszonylat a szabadságnak a gyakorlatban egymással összefüggő, az elméleti kifejtésben ugyanakkor egymástól elválasztható két — potenciális, illetve reális⁷ — oldalát alkotja: engelsi szóhasználat szerint a formális szabadságot, amely az ún. szabad akarat problémakörét foglalja magában, és a tartalmi szabadságot (a környezet feletti uralmat, az önmegvalósítást.⁸ Az első a szubjektumnak a környezettől való formális önállóságára, minden irányultság nélküli önmeghatározó képességére vonatkozik. A második már a cselekvés tartalmára, az önmeghatározás eredményességére, annak a mértékére utal, hogy a szubjektum mennyire képes uralkodni a külső objektív erőkön, azaz milyen fokon valósítja meg önmagát. A két oldal értékbeli különbséget is kifejez: az első csak lehetőség, melynek felhasználásától függ a második, a tényleges tartalmi szabadság.

A szabadságmozzanatok tehát két kritérium szerint differenciálódnak. Mégpedig 1. a szubjektív tényező — és a neki megfelelő tárgy, a természet, a társadalom és önmagunk — szerint vertikálisan: nembeli, közösségi és individuális szabadságformákra; és 2. a szubjektumnak az objektumhoz való viszonya szerint horizontálisan: formális (cselekvés „előtti”) és tartalmi (cselekvés „utáni”) oldalakra.

E differenciáltság nem egyszerű egymás mellettség, hanem bonyolult alá- és fölérendeltségi struktúra, amelyben egyes vonatkozások dominálnak. Mégpedig a szabadságformák közül a szociális-közösségi, a szabadságoldalak közül pedig a tartalmi.

Az alábbiakban azt kívánom bemutatni, hogy a szabadság e tartalmi oldala miként dominál a szabadság valamennyi formájának fókuszában, a közösségi szabadságban.

⁷ A nembeli szabadság lehetőség jellege és a szabadságformák potenciális oldala más és más vonatkozást fejez ki: a nembeli szabadságnál a lehetőség a történetietlen absztrakt jellegre, míg a potenciális oldalak a tartalomhoz való közömbösségre utalnak.

⁸ A marxista filozófiai irodalomban ezt a két területet nem mindig különböztetik meg egymástól, gyakran csak az egyiket ismerik el, vagy a kettőt differenciálatlanul egymásba olvasztják. A szabadságot csupán formálisan, potenciálisan — csak az ún. szabad akarat vonatkozásában — értelmezi a többi között Kautsky (még prerevizionista korában), B. Bjarnason, Ernst Fischer stb. Utóbbi *A jiatal nemzedék problémái* (Gondolat, 1961.) c. munkájában a következőket szögezi le: „Szabadnak lenni annyi, mint szabadon dönteni.” (211. o.) Ide tartoznak azok is, akik a szabadságot csupán elvont, absztrakt mivoltában, az ember antropológiai szabadságának, a lehetőség szférájának értelmezik, nem pedig konkrét történelmi tartalmában (pl. Kangra, Kosik). De ide tartoznak objektíve azok is, akik — bár szubjektíve épp a tartalmi oldalt ismerik el egyedül — a szabadságot — csak ismeretelméleti, nem pedig szociális oldalról közelítve meg — csupán a szükség-szerűség felismerésének fogják fel. Mások viszont az emberi cselekvés determináltságára utalva egyáltalán nem ismerik el az akarat szabadságot. Ide tartoznak azok is, akik a tevékenységi autonómiát, a viszonylagos választási lehetőséget is tagadják. A leggyakoribb azonban, hogy a két területet differenciálatlanul egymásba olvasztják. E két területet, ismereteim szerint, a legvilágosabban Földesi Tamás határozta el egymástól (*Az akarat szabadság*. Gondolat, 1959.), az erkölcsi szabadságra konkretizálva pedig Makai Mária (*Az erkölcsi tudat dialektikája*. Kossuth, 1966.).

1. A közösségi szabadság formális-potenciális oldala

A közösségi szabadság első problémaköre a formális oldal. Itt a szubjektum cselekvése és az őt ezt megelőzően körülvevő objektum — a társadalmi körülmények — közötti viszony merül fel. Konkrétan az, hogy az emberek cselekvését a körülményektől sem függő önkényes szabad akaratuk határozza-e meg (indeterminizmus), vagy pedig csak a külső körülmények (fatalizmus).

A történelem tanúsága szerint „az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között”,⁹ mégpedig úgy, hogy az egyes nemzedékek „mindegyike kiaknázza azokat az anyagokat, tőkéket, termelőerőket, melyet valamennyi elődje reá hagyományozott, ilyenképpen tehát egyfelől a ráhagyott tevékenységet folytatja egészen megváltozott körülmények között, másfelől pedig a régi körülményeket módosítja egészen megváltozott tevékenységgel”.¹⁰ A történelmi folyamatban tehát az ember társadalmat alakító tevékenysége a szubjektív és objektív oldal e dialektikája szerint megy végbe: egyrészt a történelmi folyamatok törvényszerűségétől, másrészt az emberi tevékenység, az emberi akarat viszonylagos szabadságától meghatározottan.

Ennek alapján vetette el a marxizmus az indeterminizmusnak és a fatalizmusnak a „teremtett” vagy „teremtő” embert illető antinómiáját, s állította helyébe egy prioritáson alapuló kölcsönhatás, az ember és környezete dialektikus kapcsolatának elméletét: az ember egyszerre *determinált* és *determináló*; cselekvését alapvetően, genetikailag, először a tőle objektíve függetlenül létező külső környezet határozza meg, amint azonban cselekszik, már meghatározó is. Az ember tehát nem vagy csak teremtett, vagy csak teremtő, vagy csak ok, vagy csak okozat, hanem *történelmi drámájának egyaránt szereplője és szerzője* (Marx), azaz a történelem szereplőjévé válva egyben saját drámájának szerzőjévé is válik, s az, hogy szerzőjévé vált, nem mentesíti attól, hogy szereplője ne legyen. Ebben a dialektikus folyamatban megy végbe az embernek nem önkényes, hanem a környezete által meghatározott önteremtése.

A történelmi ember szerző-szereplői mivolta tehát a szükségszerűség és szabadság dialektikájára épül, amelyben a szükségszerűség az „alap” és a szabadság a „felépítmény”. A szükségszerűség ugyanis csak uralkodó tendencia, hosszú távra szóló törvényszerűség, de aktuálisan minden történelmi kor és minden osztály számára erejétől, aktivitásától függően egy sokoldalú formai és fokozati lehetőségzférát, formális szabadságzférát foglal magában a történelmi feladat időbeni, formai és fokozati megoldására. Ezért lehet és kell a történelem nagy és kis fordulópontjain több lehetőséggel számolnunk. Marx pl. 1848-ban a német forradalom több lehetőségére mutatott rá, a polgárra, a polgári demokratikusra és a permanensre: a polgári demokratikusnak proletár forradalomba való átnövésére. Lenin is hasonlóképpen mérlegelte az 1905-ös forradalom eseményeit. Ebből érthető meg pl. az is, hogy

⁹ Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. Kossuth, 1963. 257. o.

¹⁰ Marx—Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 37. o.

minden forradalmi szituáció egyben ellenforradalmi szituáció is (1917 — Oroszország, 1919 — Magyarország, 1936 — Spanyolország, 1965 — Indonézia stb.).

A társadalmi szükségszerűség tehát — mint lehetségszféra s mint fejlődéstörvény — önmagában hordja korrelatívumát mint saját „felépítményét”: a közösségi formális szabadságot, azaz a kényszerítő erőktől való bizonyos függetlenséget, önállóságot, másrészt a lehetőségek talajára épülő célkitűző aktivitást. Minél nagyobb egy közösség függetlensége és aktivitása, annál nagyobb a szabadsága.

A történelem fejlődése során az emberi szabadság (az önállóság, az aktivitás vonatkozása) bár ellentmondásosan, visszaesésekkel és a különböző közösségek (osztályok stb.) vonatkozásában egyenlőtlenül, de fokozatosan növekedett. Ez először megnyilvánult a függetlenség növekedésében: az emberiség a munkatevékenységéből eredően először is függetlenné vált a természeti kényszer, a fizikai szükségletei közvetlen motivációs hatásától, amelyet felváltott a minden korban korlátozott, de történelmileg korlátlanul növelhető társadalmi szükségletek motiváló hatása, azaz a közvetlen anyagi szükségletek helyébe a társadalmi (osztály-) érdekek léptek (az érdeket objektív kategóriának fogva fel mint a szükségletek kielégítésének társadalmi feltételét). Mivel pedig az érdekek mindig valamilyen (adekvát vagy hamis tudati) eszmékben manifesztálódnak, az emberi cselekvést a történeti fejlődés során közvetlenül egyre inkább eszmék, ideálok, szellemi célok determinálják. Az ember motivációs rendszerében tehát az egyéni céltudat (közvetlen cél) helyébe — s ezt magában foglalva — egyre inkább a társadalmi (osztály-) céltudat lép. E folyamat során válik az osztály „magánvalóból” „magáért való” osztállyá, és a cél mint eszmei objektum félelmetes anyagi erővé.

Ezzel párhuzamosan a történelemben megnő a lehetőségek szférája is, s ezzel párhuzamosan a társadalmi viszonyok is mind univerzálisabbá válnak. A lehetségszféra szélesedésével gyarapodnak a feladatok megoldását szolgáló eszközök is. Mindez lehetővé teszi a közösségi ember egyre szélesedő és mélyülő történelmi aktivitásának fokozatos kibontakozását. Minden társadalmi formáció sokrétűbb, gazdagabb, mint az előzők — s ennek megfelelően minden új osztály számára szélesebb, sokoldalúbb lehetőségek nyílnak arra, hogy adott feladatát megoldja, önmagát kibontakoztassa. A történelem eddigi osztályai közül a legszélesebb lehetségszférával a proletariátus rendelkezik.

Mindezen jelentős szerepének ellenére ez az önállóság — „a valamtól való függetlenség és valaminek a megvalósítására irányuló aktivitás” — a szociális közösségi szabadságnak csupán egyik, mégpedig formális-potenciális oldala, a tartalmi szabadságnak önmagában még csak feltétele, lehetősége. Formális, mert lényegében kimerül az aktivitásban, s független attól, hogy a történelmi cselekvés milyen tartalomra, milyen célra és milyen eredménnyel irányul. A formális szabadság fejlődése történelmi távlatban mindig szükségszerűen kifejleszti a tartalmi szabadság konkrét hordozóját, konkrét osztályát. A formális szabadsággal mint önállósággal és aktivitással mindegyik osztály rendelkezik — hiszen mindegyikük formálja, alkotja a történelmet (csak az egyik a haladás, a másik a konzerválás irányában) —, az eredmény-szabadsághoz való viszonyuk azonban már más és más.

De mielőtt a tartalmi szabadság elemzésére rátérnénk, szükséges az autonómia egyéni transzformálódását, a formális szabadságnak az egyes emberben való megnyilvánulási formáját — az ún. szabad akarat problémáját —,

az egyéni akarat filozófiai problémakörét kissé behatóan megvizsgálni, egyrészt a közösségi szabadság konkrét fokának megismerése céljából, másrészt pedig azért is, hogy az indeterminizmus és fatalizmus mindmáig eleven vitájában e polémia konkrét területén foglalhassunk állást.

2. Az ún. szabad akarat

Akaraton az indeterminizmus és a fatalizmus egyaránt egy önállósult, különálló, magában való lelki, pszichológiai tényezőt ért, amely az utóbbi szerint a külső körülmények által teljesen meghatározott, és így abszolúte nem szabad, az előbbi szerint viszont teljesen független tőlük, s ezért abszolúte szabad.

A marxista filozófia *akarat*on, akarati tevékenységen az embernek azt a képességét érti, hogy képes a cselekedeteit távlati célokkal összehangolni és ezeknek alárendelni,¹¹ az akarat tehát a „szándék”, a „terv” fogalmához áll közel. Sem az akarat, sem a szabadság nem önállóan létező pszichológiai minőség, hanem a *tevékenységi autonómiának*, azaz a társadalmi (általános) és egyéni (pszichológiai) törvényszerűségek által meghatározott emberi tevékenységnek csak a *része*. Bennük nemcsak egyéni pszichológiai folyamatok, hanem társadalmi tartalmak is szerepet játszanak.

Az ún. szabad akarattal kapcsolatos „klasszikus” kérdésfelvetés — létezik-e az emberben önálló szabad akarati tényező, vagy sem — lényegében ontológiai jellegű volt, és a szabadságot és akaratot mindkét válaszában tulajdonképpen egybemosta (ha létezik akarat — van szabadság is; ha pedig nem létezik akarat — úgy szabadság sincs). A *marxizmus a szabadság problémáját* nem ebből az ontológiai, önálló természeti-pszichikai szubsztanciát tételező tautológikus kérdésfelvetésből kiindulva, hanem *mint társadalmi, s ezen belül a szubjektum* (az emberi cselekvés) és objektum (külső környezet) között létező *viszonyt vizsgálja*.

A marxista felfogásban a szabad akarattal kapcsolatban ennek megfelelően két kérdés merül fel: 1. determinált vagy indeterminált-e (ez az emberi cselekedeteknek az *összes* — a külső és belső — tényezők együtteséhez való viszonyára vonatkozik), 2. mi a társadalmi megjelenési formája (ez a viszonylagos tevékenységi autonómiára, az emberi cselekvésnek csupán a külső környezethez való viszonyára, az objektum-szubjektum relációjára vonatkozik).

Az első kérdésben határozottan a következetes determinizmus álláspontján állunk. Azt valljuk, hogy a valóság egészében sehol — sem az emberi természetben belül, sem kívül — nem létezik semmiféle indeterminált misztikus (és így közvetlenül vagy közvetve indeterminálónan ható) tényező. Így tehát meghatározottságtól független értelemben szabad akarat, cselekvés sem létezik — a külső és a belső tényezők, körülmények teljes mértékben meghatározzák.

A teljes meghatározottság természetesen nem fatalista értelemben vett eleve elrendeltség. A dialektikus determinizmus az anyagi világot — és így az akaratot, illetőleg az emberi tevékenységet — sem aktuálisan lezártnak, sem potenciálisan lehatároltnak, hanem végtelennek és lehetségszférát tar-

¹¹ Luporini az akaratot *Az erkölcsi cél gyökerei* c. cikkében hasonló módon határozta meg. Lásd Dokumentumok VII. évf. 27. sz. 10. o.

talmazónak fogja fel, a külső és belső tényezők¹² kölcsönhatását nem egyoldalúnak, hanem dialektikusnak tekinti, elismeri a belső tényezőknek már szelektivitásukban megnyilvánuló visszaható tevékenységét, továbbá a kialakult jelenségek öndeterminációját.

A szabadság problémája azonban nem az első kérdés körében, azaz a determinizmus-indeterminizmus vonatkozásában merül fel — a szabadság a külső és belső tényezők egymáshoz való viszonyában, az e viszony meghatározta viszonylagos tevékenységi autonómiában valósul meg. Ahhoz tehát, hogy e viszonylagos tevékenységi autonómia szabadságjellegének egyrészt a viszonylagosságát, másrészt ténylegességét, valóságos megnyilvánulási formáit megmutassuk, a továbbiakban a külső-belső leírt viszonyát kell elemeznünk.

A tevékenységi autonómiával kapcsolatban — különösen a nyílt indeterministákkal szemben — legelőször is azt kell leszögeznünk, hogy viszonylagossága nem indetermináltság, hanem a determináltság sajátos formája. Az ember és környezet kölcsönhatásában ez utóbbi a főoldal, az elsődleges, az autonómia alapja és határa, s a szabadság csak ezen belül bontakozhat ki. A belső tényezők — az ember filogenetikus és ontogenetikus fejlődése során — is a külső környezet, az anyagi világ termékeként jöttek létre. A belső erők önállósága ilyen értelemben egyfajta absztrakció: a konkrét cselekvés vonatkozásában eltekintünk a külső tényezőknek a történelmi múltban betöltött és ebből eredően a jelenben is érvényesülő meghatározó szerepétől.

A belső erőknek a külsőkből való ez a levezetése a következetes dialektikus materialista monizmus lényeges momentuma. Ez cáfolja nemcsak a nyílt, hanem a „középutas”, mérsékelt indeterminizmust (Schopenhauer, Windelband, a freudisták, a szociálpszichológusok vagy, magyar vonatkozásban, pl. Pauler Ákos, Halassy Nagy József stb.) s a kéttényezős elméletek dualizmusát is. Éppen ez utóbbi irányzatokkal szemben kell hangsúlyozottan leszögeznünk nemcsak az akarat absztrakt teljes determináltságát — ezzel ugyanis közülük sokan egyetértenek —, hanem a belső tényezőknek a külsőkből való történelmi eredetét is — ezt ugyanis már a mérsékelt indetereministák sem ismerik el.

Ezek után jogosan merülhet fel a kérdés: ha alapvetően a külső környezet determinálja, formálja az embert, akkor miben rejlik a szabadság maga, s miben nyilvánul meg tényleges jelentősége? Abban, hogy a kialakult, létrejött személyiség belső erői viszonylagos önállósággal, öndeterminációval rendelkeznek, a társadalmi fejlődés talajából kialakulva maguk is a történelem menetének részévé válnak, s mint ilyenek nemcsak okozatokként, hanem okokként is funkcionálnak.

A viszonylagos tevékenységi autonómia a motivációs, a választási és az alkotási szabadság együttese, az az ösztönöstől a mérlegelő belátásos cselekvésen keresztül a tudatos tervszerű cselekvésig vezető folyamat három lépcsőfoka.

¹² A külső tényezők az embert körülvevő szűkebb, ún. létfeltételek és a szélesebb társadalmi környezet. Ezek ösztönzik cselekvésre az embert, ezek a cselekvése tárgyai, ezek határozzák meg cselekvésének irányát és módját, ezek nyújtanak lehetőségeket és eszközöket választott célja realizálására. A belső tényezők az ember természete (pl. temperamentuma), individuális felépítése (pl. testi konstitúciója), humanizált biológiai-fiziológiai szükségletei (pl. az éhség vagy az egyre szélesedő és mélyülő specifikus társadalmi szükségletei). Két oldaluk van: egyrészt közvetlen okok, másrészt közvetítő feltételek — a külső okok rajtuk keresztül hatnak.

Bár a személyiség alapvetően mindig külsőleg meghatározott, de sem fejlődésben, sem konkrétan sohasem közvetlenül. A kialakult belső feltételek ugyanis szubjektíven szelektálnak, s ez, ha korlátozottan is, de már eleve körülhatárolja azokat a külső tényezőket, amelyekre a személyiség reagálni fog. Továbbá: az ember mint biológiai, fiziológiai, s nem is beszélve arról, hogy mint társadalmi lény sajátos belső szükséglettel, s ennek megfelelő motivációval rendelkezik, amely cselekvésnek a külső környezet közvetlen hatása nélkül is indítéka. (Pl. az éhség akkor is cselekvésre készíti az embert, ha pillanatnyi külső környezetében erre semmi sem ösztönzi.)

A külső körülmények tehát, mint látjuk, nem közvetlenül, hanem közvetve, a személyiség belső tevékenységén, öndeterminációján keresztül hatnak. Ez létrehozza a tevékenységi autonómia első formáját, az *önmeghatározás* vagy a *motivációs szabadságmozzanatot*. Ez többnyire még az ösztönösség szintjén van.

Erre a motivációs szabadságra épül az embernek az a képessége, hogy a motívumrendszerével összhangban álló célt tűzzön ki maga elé. A cél és az eszközök kiválasztása a külső és belső körülményekben rejlő lehetőségek mérlegeléséből ered. Az emberi tevékenységnek ezt a képességét *viszonylagos választási szabadságnak* nevezzük.

A viszonylagos választási szabadság alapja tehát egyrészt a külső környezet mint heterogén elemeket tartalmazó objektív mozgástér, amely az ember számára probléma-szituációt képez, másrészt az ember sokoldalú szükségletei, igényei, képességei. Az embernek ebben a problémahelyzetben — egyrészt tehát saját sajátából kiindulva, másrészt a külső körülmények mérlegelése alapján — először is választania kell. A problémahelyzetben több célhelyzet és céltárgy adódik, de legalábbis kettő, ti. az elemi alternatíva: „tenni vagy nem tenni”. Ebben a szituációban a személyiség az aktuális motívumainak, belső állapotának megfelelően, továbbá a múlt tapasztalatai és a jövő előre látása alapján választ, azaz kijelöli tevékenységének vonalát.

A választás tehát, akárcsak a többi pszichikai folyamat, szintén determinált: nem a külső és belső determináló erőktől független, önálló, különálló lény választ és dönt, hanem a külső környezet mint probléma-szituáció által szükségszerűen választásra determinált személyiség. Maga a választás ténye tehát determinált, de mint ilyen egyben determináló — az emberi cselekvést irányító — tényező is. Láncszem abban a sajátos determinációs folyamatban, amelyben az embert cselekedetei kialakításában gondolkodása révén nemcsak a múlt, hanem az elképzelt jövő is meghatározza: azaz a választásban megjelenik a — cselekedetei révén realizálandó — jövőbeli valóság is. S ez a választási szabadság sem nem fétis, sem nem illúzió, hanem objektív és szubjektíve is átélt valóság.¹³

¹³ A hazai marxista irodalomban találkozhatunk olyan nézetekkel is, melyek a tevékenységi autonómiát, főképpen pedig a — vele azonosított — választási szabadságot tagadják. Eörsi Gyula pl. a választási szabadság — Földesi Tamás *Az akarat-szabadság problémája* c. munkájában latensen szintén meglevő — tagadását következetes logikával vive végig indeterminizmussal vádolja azokat, akik a viszonylagos választási szabadságot dialektikus determinista módon értelmezve elfogadják. „Ott azonban — írja — már nem egészen tudunk megfogalmazásával (ti. Földesivel — F.E.) egyetérteni, ahol viszonylagos szabadságnak nevezi azt, hogy a külső körülmények mellett a személyiségnek is van szerepe az akaratkialakításban. Ebben a vonatkozásban Földesi szintén magyarázatot igényezett adni a választás szubjektív csalódására — némi választási lehetőséget is elismer és ezzel egyébként következetes determinista álláspontjával némileg ellentétbe kerül.

A tevékenységi autonómia jelentősége azonban nem merül ki a választási szabadsággal sem. Lényege: a környezetre való aktív visszahatás, az átalakítás képessége, az *alkotói szabadság*.

Az embert körülvevő környezet, mint már mondtuk, mindig probléma-szituációt képez, ebben az egyénnek azonban nemcsak választania kell különböző megoldási lehetőségek között, hanem a problémát meg is kell oldania: a kiválasztott lehetőséget realizálnia is kell. A problémahelyzet aktuálisan még nem, hanem csak potenciálisan létező folyamatokat, szituációkat tartalmaz. Az ember a környezet összefüggéseinek e tendenciáit feltárva cselekvésével aktualizálja a folyamatok egyikét, amely tehát az ő beavatkozása nélkül nem realizálódna.

Az ember tehát nemcsak gondolatilag választ egy konkrét szituációban, hanem hozzá is tesz valamit. A külső környezet hatásait nemcsak megjelenti, s nemcsak passzívan realizálja (mint közvetítő), hanem kialakult egyénisége, tapasztalata, ismerete, felhalmozott tudása, gondolkodási képessége alapján cselekvésével önmagából is ad valamit, önmaga is hozzájárul valami — objektívalódó — plusszal a külső események konkrét folyamatához. Nemcsak a külső környezet határozza meg az embert, hanem, belátó, tervszerű cselekedete révén, az ember maga is — alakítva egyben saját magát — a környezetét. A tevékenységi autonómia legfőbb jelentősége éppen ez: a környezetre való aktív, alkotó visszahatás.

A tevékenységi autonómia lépcsőfokainak elemzése megmutatta, hogy szabadság és meghatározottság, autonómia és determináció nem kizárják egymást, hanem fordítva: az emberi cselekvés folyamatában feltételezik egymást. A dialektikus materializmus tehát, a személyiség aktív tevékenységét is bevonva a determinációs folyamatba, következetesebb és átfogóbb determinizmust képvisel, mint a fatalizmus, ugyanakkor viszont szélesebb teret s jóval nagyobb szerepet, reális jelentőséget tulajdonít az emberi szabadságnak, mint az indeterminizmus, mely az embernek csupán az absztrakt önmeghatározását tételezte, de nem foglalta magában az ember átalakító, alkotó képességét, a környezet feletti uralmának lehetőségét. Azaz a dialektikus materializmus következetesebben determinista, mint a fatalizmus, és következetesebben képviseli az ember reális szabadságát, mint az indeterminizmus.

Az egyén tevékenységi autonómiája, éppen úgy, mint a közösségi autonómia, csupán képesség, a tartalmi szabadság elérésének csak a lehetősége. A tényleges, a tartalmi szabadság — az eszköz — és az eredményszabadság — e képesség, lehetőség felhasználásától függ: akkor valósul meg, ha a tevékenység eredményes, azaz ha a kívánságoknak, a szándékoknak, az akaratnak

A viszonylagos szabadság, eleme, a személyiség, (Földesi szerint) sem jár azzal a következménnyel, hogy azonos körülményeket feltételezve nem csak egyféleképpen lehessen cselekedni. Választásról 'relatív' értelemben nincs szó, legfeljebb a választás illúziójáról." (Eörsi Gyula: A jogi felelősség alapproblémái. Akadémiai Kiadó, 1961. 91—92. o.) Eörsi elvtárs e látszólag következetes gondolatmenetében egy hibás leegyszerűsítés s egy logikai tévedés rejlik. Először is nem különbözteti meg az ún. szabad akarat két különböző problémáját, a cselekvésnek az összes (külső és belső) tényezők általi teljes, de absztrakt meghatározottságát, illetve a cselekvésnek csak a külső körülményekhez való viszonyát, s csak az első problémakört vizsgálja. Másodszor pedig a választást azonosítja az önkénységgel, ezen az alapon teljesen szembeállítva a determináltsággal, ebből azután már egyenesen következik, hogy tagadnia kell a választás lehetőségét s így a szabadságát is.

megfelelő célt eléri. A reális szabadság tehát nem a választás tényében rejlik (már csak azért sem, mert az ember egyaránt választhatja a rabságot és a szabadságot is) — még a milyenségében (eszközében) is csak közvetve —, hanem alapvetően abban, hogy a tevékenységi autonómiát s választását mint formát milyen alkotó tartalommal tölti meg.

3. A közösség tartalmi szabadsága mint központi probléma

A közösség tartalmi szabadságát is konkrét történetiségében kell vizsgálnunk. Ez vonatkozik mind a szabadság hordozójának, alanyának, mind pedig tárgyának, objektumának, azaz az elvégzendő konkrét feladatnak a feltárására. E feladat általában mindig kettős: egyrészt a természeti erők, másrészt a társadalmi erők feletti hatalom megszerzése, mely utóbbinak a fokától függ tulajdonképpen maga a természet feletti uralom s az önmegvalósítás is.

Osztálytársadalmakban a szabadság a természet vonatkozásában teljesebben, míg a társadalmi erők, a társadalmi törvényszerűségek vonatkozásában kevésbé érvényesül. A megvalósult szabadságszintek mind a saját szabadságuk, saját létfeltételeik, mind a kizsákmányolt osztályok vonatkozásában még a kizsákmányoló osztályoknak is csak részleges hatalmat biztosítanak. Csakis a munkáosztály valósíthatja meg a saját maga, a saját erői s ezen túlmenően a társadalmi erők egésze feletti uralmat. A szocializmus létrejöttével ezért következik be a szabadság történelmi fejlődésében minőségi ugrás: a munkáosztály fokozatosan megvalósítja a nem részleges és ellentmondásos, hanem a teljes és harmonikus, az univerzális szabadságot, mind a természet, mind pedig a társadalom és az önmaga feletti uralmat. Erre a minőségileg új szakaszra utaltak a marxizmus klasszikusai, amikor a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába való ugrásról írtak. A tartalmi szabadság fejlődésében tehát az eddigi történelemben két nagy — Kaszalapov terminológiája szerint „részleges” és „univerzális” — minőségi szakaszt különböztethetünk meg.¹⁴

A szabadság és szükségszerűség dialektikus egységének felismerése már a szabad akarát problémakörén való túljutást, a tartalmi szabadság szférájának a megragadását jelenti. Eddig a Marx előtti filozófiának csak a legkiválóbb képviselői jutottak el, de ők is csupán ismeretelméleti vonatkozásban: a szabadságot a felismert szükségszerűségre redukálták. A tartalmi szabadság azonban elsődlegesen nem megismerés, hanem tevékenység: „a magukban: valóknak”, „nekünk valókká” történő átalakítása (Lenin), nem tudati állapot, hanem az ember történelmet alakító tevékenysége, mégpedig ennek *legmagasabbrendű formája*. A tevékenység természetesen nemcsak a gyakorlati, hanem az elméleti munkát is magában foglalja: az elmélet és gyakorlat (az elméleti és a gyakorlati tevékenység) egysége. A kettő kölcsönhatásában a forradalmi átalakító gyakorlat az alapvető, sorrendileg azonban az elmélet az első lépcsőfok. Mégpedig két vonatkozásban is: ahhoz, hogy egy közösség — osztály — önmagát megvalósíthassa, hogy tevékenysége eredményes legyen, hogy szabaddá váljék, helyes tartalmú célt kell maga elé kitűznie — ehhez pedig önmaga és környezete, azaz az objektív valóság, illetve az ebben foglalt szükségsze-

¹⁴ Касалапов: Свобода и коммунизм. Москва 1965.

rűség felismerésére van szükség. Ez a megismerés történelmi jellegű, különböző szintű, fokú és igazságtartalmú. Az osztálytársadalmakban a természetre vonatkozólag teljesebb volt, mint a társadalmi törvényszerűségek vonatkozásában, ez utóbbiakat csak megközelítően, csak a hamis tudat burkán keresztül tartalmazta. Az osztály nélküli társadalom megvalósítására hivatott osztály a társadalmi törvényszerűségeket már a maguk valójában fogta fel.

Az adekvát megismerés a szabaddá válás folyamatának viszonylag önálló szakasza — így bizonyos értelemben jogosan beszélhetünk „*tudati-elméleti*” szabadságállapotról. A tudati-elméleti szabadságnak van bizonyos önálló játéka, viszonylagosan elkülönült mozgási tere. Ez az önállóság azonban csak viszonylagos, alárendelt az érzék-forradalmi gyakorlathoz képest. Hegel szabadságkonceptiója azért volt idealista, mert ezt a fokozatot egyben gyakorlati eredménynek is tekintette.

A szabadság megvalósulásához kevés a szükségszerűség felismerése, sőt a hozzá való passzív alkalmazkodás is. A szabadság megvalósulásához, a környezet feletti uralom megszerzéséhez a szükségszerűség aktív felhasználására van szükség: a környezet átalakítására. Ennek lehetősége abban gyökeredzik, hogy a kényszer jellegű szükségszerűség nem abszolút kategória, hanem maga is történetileg meghatározott, az emberi cselekvés módosítja-szűkíti a körét mind a természet, mind a társadalom vonatkozásában. A szabadság alapvetően *nem a felismert, hanem a felhasznált szükségszerűség*.

A továbbiakban a közösség tartalmi szabadságának két oldalát, az eszköz- és az eredmény szabadságot kell szemügyre vennünk. Az első arra vonatkozik, hogy rendelkezésére állnak-e a közösségnek a cél eléréséhez, a cselekvéshez szükséges *eszközök*, a második — a domináns oldal — pedig arra, hogy ha igen, akkor ténylegesen *eredményes lesz-e a tevékenység*, azaz eléri-e a célját. A szükségszerűen analitikus elemzésnek egy pillanatra sem szabad elfelednie, hogy a két oldal a valóságban egymástól elválaszthatatlanul, szorosan összefügg, egymást feltételezi, kiegészíti, áthatja, átcsap egymásba. Az egyetemes tartalmi szabadság egyszerre eszköz is és cél is, *cél és eszköz egységes dialektikus folyamata*, amelyben az eszköz — a konkrét szintű eszközszabadság — megszerzése cél, s az elért cél — a konkrét szintű eredmény szabadság — ismét magasabb szintű célok eszköze.

a) Az eszközszabadság

A polgári filozófia — egyes kiemelkedő kivételektől (Spinoza, Hegel) eltekintve —, akárcsak a köznapi tudat, a tartalmi szabadságot tulajdonképpen a tevékenységi autonómia, az ún. szabad akarat fentebb vázolt felfogásából eredeztetett cselekvési szabadsággal azonosítja, ezen lényegében csupán a minden külső erőttől való mentességet, a kényszer (kényszerhelyzet) hiányát értve.

A cselekvési szabadság azonban a tevékenységi autonómia birtokában kitűzött célok megvalósításának mindenképpen csak absztrakt alapfeltétele. A cél tényleges eléréséhez ugyanis a szükséges eszközök konkrét birtokára — az eszközszabadságra — is szükség van.

Az eszközszabadságot azok a polgári felfogások, amelyek a fogalmáig egyáltalán eljutnak, önálló és abszolút értéknek tekintik. Pedig az eszközszabadság, bármilyen jelentős is, az eredmény szabadságnak még mindig csupán

csak a lehetősége, az eszköze, irányultságában, keretében, felhasználási módjában lényegében csupán funkcionális alárendeltje, nem más, mint a tevékenységi autonómiától (a cél megválasztásától és kitűzésétől) az eredmény-szabadsáig (a megvalósított cél) tartó folyamat egyik oldala, mozzanata. Ahhoz, hogy az ember valóban szabadabbá váljék, az eszközt — az eszköz-szabadságot — a cél — az eredmény-szabadság — irányában ténylegesen fel is kell használnia.

A marxista és a polgári szabadságfelfogás között tulajdonképpen itt húzódik a leglényegesebb különbség. A cselekvési szabadságot a polgári felfogás — J. St. Mill megfogalmazásában: „A szabadság nem kívánhatja, hogy az embernek szabad legyen nem szabadnak lenni” — az eredmény-szabadságtól elszakítva egyfelől redukálja, másfelől viszont abszolutizálja. Ezzel cselekvési szabadságként is csak látszólagos, s ugyanakkor — látszathumanizmusával — az eredmény-szabadságnak is gátjává válik. A tényleges szabadság ugyanis — éppúgy, mint a szocialista humanizmus, agresszív jellegű (Gorkij) — agresszíven szemben áll mindazzal, ami az emberi önmegvalósítást, az eredmény-szabadságot akadályozza. A proletárdiktatúra az emberiségnek éppen a tényleges eredmény-szabadsága érdekében korlátozza jogosan egyes osztályok, rétegek cselekvési szabadságát — az eredmény-szabadság konkrétan, történelmileg éppen így, ezen a nem-szabadságon keresztül valósul meg.¹⁵

A szabadabbá válás folyamata az eszköz-szabadság közvetítésével gyűrűzik tovább az eredmény-szabadság folyamatába — tulajdonképpen a tartalmi szabadság első állomása.

b) Az eredmény-szabadság

Mint mondtuk, a marxista szabadságfelfogásnak tulajdonképpen leglényegesebb eleme az eredmény-szabadságról szóló koncepció. Ez az a terület, ahol a marxizmus nemcsak egyszerűen kiigazította, helyükre tette vagy talpukra állította az előző felfogásokat, hanem itt alkotott gyökeresen újat.

Az eredmény-szabadság — s ez különösen vonatkozik a szocialista társadalom szabadabb válásának folyamatára — elsősorban a gyakorlati cselekvés, az eszköz-szabadságban rejlő potenciák felhasználása, realizálása: a társadalmi tevékenység s az alapján létrejött uralom a természet, a társadalom és önmagunk erői felett.

„Természetesen korántsem úgy uralkodunk a természetén... mint valaki, aki a természetesen kívül áll — hanem hússal és vérrrel és aggyal hozzá tartozunk és kellős közepében állunk, és... egész rajta gyakorolt uralmunk abban áll, hogy túltéve minden más lényen, a törvényeit fel tudjuk ismerni és helyesen alkalmazni.”¹⁶ Ugyanez vonatkozik a társadalom és saját magunk

¹⁵ A munkásmozgalmon, a marxista filozófián belül ebben a kérdésben is állandóan kétfrontos harcot kell vívni. A dogmatikus felfogás az eredmény-szabadságot abszolutizálja, s mint „polgárit” lebecsüli az eszköz-szabadságot, figyelmen kívül hagyva, hogy megszerzése adott időszakban éppenséggel elsődleges harci feladat. A revizionisták pedig az eredmény-szabadságot becsülik le, és a polgári értelmezésű cselekvési szabadságot abszolutizálják („liberalizálás”). Erről Marx a lelkiismereti szabadságot elemezve a következőket írja: „A munkáspártnak... ki kellett volna fejeznie azt a meggyőződését, hogy a polgári 'lelkiismereti szabadság' semmi egyéb, mint mindenféle vallási lelkiismereti szabadság megtűrése és hogy a munkáspárt a lelkiismeretet éppen meg akarja szabadítani a vallási babonától. Ámde nem szeretik a 'polgári' színvonalat túllépni.” (Marx: *A gothai program kritikája*. Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 25. o.)

törvényeire is.¹⁷ Az „uralom” a maga leglényegében nem más, mint hogy e törvényeket, erőket önmagunk, érdekeink, szükségleteink fejlesztésére és kielégítésére, azaz az önmegvalósításunk céljából használjuk fel. Külső környezetünkre hatva, ezt átalakítva ismerjük meg s alakítjuk saját magunkat is.

A külső környezeten természetesen nemcsak a külső természetet kell érteni, hanem a társadalmat is. Az ember önkifejlődése, a társadalmi osztályok önmegvalósulása, az ember társadalmi képességeinek, szükségleteinek fejlődése elsősorban nem a külső természet megmunkálása, hanem „*az embereknek az emberek által való megmunkálása*”,¹⁸ az ember társadalmi képességeinek, szükségleteinek, elsősorban társadalmi viszonyainak formálása, alkotása útján megy végbe. Erre a vonatkozásra Marx gyakran felhívta a figyelmet, a proletárforradalommal kapcsolatban pl. ezt írta: „a forradalom... nemcsak azért szükséges, mert az *uralkodó* osztályt nem lehet más módon megdönteni, hanem azért is, mert a *megdöntő* osztály csak forradalomban juthat el odáig, hogy lerázza magáról a múlt egész szennyét és képessé váljék a társadalom új megalapozására”.¹⁹ A forradalmak nemcsak a társadalmi fejlődés, de az ember természete átalakulásának is lokomotívjai.

Uralom és önmegvalósulás egymást feltételezik, egymást kiegészítik, egy ugyanazon dolognak a két oldalát alkotják: az *objektum feletti uralom egyben a szubjektum önmegvalósulása*.

Ez az uralom és önmegvalósulás pedig a szabaddá válásnak nem csupán a folyamata, hanem a terméke is: objektív társadalmi állapot, amelybe az emberek éppúgy beleszületnek, mint egy adott osztályba, nemzetbe vagy a termelési erők egy konkrét szintjébe. Ez az állapot mint objektív determináns meghatározza tagjainak lehetséges szabadságszintjét s egyben a szabaddá válás mint tevékenység további irányát. A szabaddá válás mint folyamat és a szabadságállapot mint eredmény egymástól elválaszthatatlanok, egyazon dolognak, magának az emberi tevékenységnek dialektikus kölcsönhatásban álló két oldala. Dialektikus kölcsönhatásuk abban áll, hogy a szabadság mint állapot a szabaddá válás további folyamatának lehetősége és feltétele. Nem létezik „statikus” szabadság állapot — fenntartása, „újratermelése”, sőt bővített újratermelése nélkül nemcsak hogy nem fejlődhetnék, de adott szintje sem maradhatna fenn. A szabadság-állapot történetileg lehetséges fokát a társadalom egésze csak a kapitalizmus megdöntése után, a szocializmusban, a kommunizmusban érheti el,²¹ mégpedig nem mint mechanikusan értelmezett „történelmi sorsának” „ajándékát”, hanem mint a proletariátus aktív, tudatos harcának mind szabadabbá váló tevékenységének eredményét.

¹⁶ Engels: a munka szerepe a majom emberré válásában. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. id. kiad. 77. o.

¹⁷ A szabadság mint uralom általánosan használt fogalom a marxista filozófiai irodalomban. Szükséges lenne azonban a tartalmát a szabadság különböző megnyilvánulási területein specifikálni. Az uralom a természet, a társadalom s önmagunk felett nem egyforma intenzitású — a természet erőit *szolgálatunkba állíthatjuk*, a társadaloméit szabályozhatjuk, *formálhatjuk*, a saját erőink felett a szó szoros értelmében *uralkodhatunk*.

¹⁸ Marx—Engels: A német ideológia. Id. kiad. 37. o.

¹⁹ Uo. 40. o.

²⁰ Uo. 74. o. — A mai marxista irodalomban vita folyik egyrészt arról, hogy hol kezdődik el a szabadság birodalma (egyések csak a kommunizmus, mások a győztes szocialista forradalom idejéhez kötik), másrészt azonban arról is, hogy egyáltalán lehetséges-e a szabadságot mint állapotot felfogni. Sokan a szabadságot csak a szabaddá válás folyamatával azonosítják, s mint állapotot tagadják. Karel Kosik az idézett cikkében így ír: „A szabadság nem állapot, hanem történelmi tevékenység.” Véleményem szerint igaza

О ФОРМАЛЬНОЙ И СОДЕРЖАТЕЛЬНОЙ СТОРОНЕ СОЦИАЛЬНОЙ СВОБОДЫ

Э. Фаркаш

В статье делается опыт субординации сторон свободы по их субъекту и объекту. В ней различаются по субъекту-рядовые, коллективные и индивидуальные, по объекту-формальные и содержательные моменты свободы, причем среди всех этих моментов доминирует содержательная сторона. Это доказывается анализом социальной, коллективной свободы. Строющаяся на формальной свободе, как на возможности, содержательная свобода есть в основном деятельность или её продукт, одновременно процесс и состояние, взаимопроникающее единство свободы средства и продукта. Сущностью свободы с одной стороны является господство над силами природы и общества, с другой стороны-само-осуществление, саморазвертывание.

ON THE FORM AND CONTENT OF SOCIAL FREEDOM

by E. Farkas

The paper attempts to classify the aspects of freedom, in respect to their subjects and objects. In respect to their subjects these aspects can be classified as belonging to the genus, to a community or to an individual; in respect to their objects the aspect of form and content are distinguished — the aspects of content are dominating all cases, as is proved by an analysis of the social freedom. The formal freedom is just a possibility, upon which freedom as content can be built. This latter is basically an activity, or it's result respectively, a process and a state at the same time, the intertwining unity of freedom in means and freedom as result. The substance of freedom is on one hand rule above the powers of nature and society, and on the other hand selfrealization, self-development.

van Heller Ágnesnek — bár több kérdésben nem értek vele egyet, pl. abban, hogy a szabadság alanyát elsősorban az individuumban látja —, amikor megkülönbözteti a szabaddá válás folyamatát a szabadság eredményétől (Lásd: *Bevezetés az általános etikába* I. köt. Tankönyvkiadó, 1957. 60. o.), s ezt különösen ma kell kiemelnünk, amikor társadalmi rendszerünknek az eddigieknél minőségileg magasabb rendű szabadságállapota konkrétan értékelhető. A marxizmus klasszikusai a szabadságot elsősorban mint a szabaddá válás folyamatát fejtették ki. Ennek történeti oka, hogy az eredmény szabadság mint társadalmi állapot az ő idejükben csak a jövő célja lehetett. De a „szabadság birodalmáról” szólva (Marx—Engels) felreérthetetlenül utaltak a szabadságra mint társadalmi állapotra is.

21?

Mi a baj a nyelvfilozófiával?¹

JERROLD KATZ ÉS JERRY FODOR

I.

A jelenkori filozófia paradoxonai között talán a következő a legmeglepőbb. Bár az utóbbi évtizedek filozófiájának módszereit és céljait jogosan kiáltották ki (vagy bélyegezték meg) nyelvészetének, ebben az időszakban teljesen eredménytelen volt a filozófusok arra irányuló kísérlete, hogy megalkossák a vizsgált nyelv explicit teóriáját, illetőleg, hogy vizsgálati módszereiket explicit módon fogalmazzák meg. Akkor, amikor a filozófia valamennyi nagy kérdésében nyelvészeti megfontolások állnak a viták homlokterében, a nyelv filozófiája épp hogy tengődik. Még részleges véleményazonosságot sem sikerült elérni azokban a lényeges kérdésekben, amelyek a nyelv egy kielégítő elméletének megalkotására vonatkoznak. Minden területen, minden kérdésben a sajátos eltérések zűrzavara található. Beszélhetünk (a korábbi és későbbi) Wittgenstein, Ryle, Austin, Carnap, Russel, Quine, Frege, Tarski, Skinner, Cassirer és Naess híveiről, hogy csupán a legkiemelkedőbb példákat említsük, de még ezeken a táborokon belül is véleménykülönbségek tapasztalhatók.

A nézetek sokfélesége ellenére is megállapíthatók azonban bizonyos szemléletbeli és módszertanilag azonososságok. Ha nem csak azt nézzük, mit mondanak a filozófusok, amikor a nyelvről beszélnek, hanem azt az implicit felfogást is figyelembe vesszük, amely módszereikben és érveléseik előfeltevéseiben megnyilvánul, akkor a nyelv természetéről vallott két — egymást kölcsönösen kizáró — nézet egyikével találkozunk. Vagy azt tételezik fel, hogy egy természetes nyelv struktúrája megtévesztésig hasonló egy mesterséges nyelvnek mint logisztikai rendszernek a struktúrájához, vagy azt, hogy a jelentés lényeges kérdései az egyedi szavak és kifejezések használatának analízise alapján tárhatók fel eredményesen. Attól függően, hogy e nézetek melyikét vallják, megközelítőleg vagy a pozitivizmus vagy a mindennapi nyelv filozófiájának (ordinary-language philosophy) hagyományait folytatják.

¹ Olvasóinkat a jövőben a polgári filozófia önbírálatait tartalmazó cikkek közlésével is az eddiginél rendszeresebben igyekszünk tájékoztatni a polgári filozófiai törekvések ellentéteiről és belső válságairól. Szerk. megj. — Ezt a munkát részben a U. S. Army Signal Corps, az Air Force Office of Scientific Research, az Office of Naval Research és részben a National Science Foundation (Grant G — 13903) támogatta. A tanulmányt először a Massachusettsi Technológiai Intézet Elektronikus Kutató Laboratóriumának Nyelvészeti Szemináriumában, ezt követően pedig a Princeton Egyetem Filozófiai kollokviumán mutatták be. A tanulmány egyes részei a Prentice-Hall, Inc.-nél előkészületben levő *Readings in the Philosophy of Language* című kötet bevezető tanulmányaként fognak megjelenni. A szerzők köszönetet kívánnak mondani Noam Chomsky és Hilary Putnam professzoroknak megjegyzéseikért és bátorításukért, valamint Jay Keyser úrnak szerkesztői tevékenységéért.

Azt is meg kell azonban nyíltan mondani, hogy mindkét táboron belül vannak filozófusok, akik vagy azt vallják, hogy a természetes nyelv elmélete nem alkotható meg, vagy azt, hogy filozófiai tevékenységüknek nem célja egy ilyen elmélet megalkotása. Az első állítást — tehát azt, hogy a természetes nyelv elmélete lehetetlenség — rendszerint a természetes nyelvek feltételezett bonyolultságára, gazdagságára és rendszertelenségére való hivatkozással támasztják alá. Az utóbbit — tehát azt, hogy a természetes nyelv elméletének megalkotása nem a filozófusok feladata — azon az alapon védik, hogy az az információ, amellyel a filozófusoknak rendelkezniük kell a nyelvről vitáik lebonyolításához, egy ilyen elmélet nélkül is megszerezhető. Ebben a tanulmányban mindkét felfogást elemezni fogjuk. Itt csupán azt a vádat kívánjuk elhárítani, hogy amikor a pozitivizmust és a mindennapi nyelv filozófiáját azért bíráljuk, mert nem nyújtanak adekvát nyelvelméletet, olyan feladat elmulasztásáért marasztaljuk el őket, amelyet sohasem kívántak megvalósítani.

Azzal a filozófussal, aki egyszerűen azt mondja, hogy nem érdeklik a természetes nyelvek általános kérdései, és akinek filozófiai gyakorlata összhangban van ezzel, nem vitázunk. *De gustibus non est disputandum*. Az ilyen filozófusra nem gondolunk, amikor a pozitivizmusról vagy a mindennapi nyelv filozófiájáról beszélünk. Másrészt nyilvánvaló, hogy mindkét táborban vannak filozófusok, akik arra törekszenek, hogy ha nem is nyújtanak nyelvelméletet, legalább egy ilyen elmélet alapját képező általános alapelveket adjanak meg. Még nyilvánvalóbb, hogy a mindkét iskola filozófusai által alkalmazott analitikus módszer gyakran a nyelvről alkotott feltételezésektől függ. Elegendő csupán futólagos pillantást vetnünk a mindennapi nyelv filozófusainak írásaira annak megállapítására, hogy ők arra törekszenek, hogy posztulátumaik legalább összeegyeztethetők legyenek a nyelvi tényekkel. Mélyebb bepillantás szükséges annak meghatározásához, hogy a pozitivistá filozófusok mily mértékben törekszenek arra, hogy konstrukcióik összhangban legyenek a nyelvi tényekkel. Könnyű kimutatni azonban, hogy tudatában vannak annak a ténynek, hogy formalizációknak tükrözniük kell a természetes nyelv bizonyos tulajdonságait, ha azt akarják, hogy ezek a formalizációk a természetes nyelv jellemző modelljeit nyújtsák. Erre utal például a következő: a természetes nyelv bizonyos területeit nem írják le formál-logikai rendszerek. De a pozitivistá érzékenysége e területeket is jellemezni akarja, és részben ez motiválja azt, hogy a nem-állító kifejezések leírásához az emotív jelentéselméletet ajánlják. Rámutathatunk azokra a helyekre is, ahol maguk a pozitivisták explicite azért alkottak formalizációkat, hogy olyan filozófiai problémákkal foglalkozzanak, amelyek a természetes nyelvben keletkeznek. Példa Carnapnak az a javaslata, hogy egy a természetes nyelvek mondataira vonatkozó kognitív értelmesség-kritérium megfogalmazásakor a grammatikai szintaxist egészítse ki egy „logikai szintaxis”.²

II.

Az, hogy a pozitivizmus és a mindennapi nyelv filozófiája gyakorlatilag — sőt talán még elméletileg is — összeegyeztethetetlenek, a pozitivistá filozófusoknak abból a törekvéséből is látható, hogy a racionális rekonstrukció vagy

² Carnap, R.: *The Elimination of Metaphysics through the Logical Analysis of Language*, újra megjelent a *Logical Positivism* c. kötetben (Szerkesztette A. J. Ayer), The Free Press, Glencoe, Illinois 1959.

újrafogalmazás szükségességét éppen azokon a pontokon hangsúlyozzák, ahol a mindennapi nyelv filozófusai többnyire a használat tényeihez kívánnak ragaszkodni.³ Ez az összeegyeztethetlenség azonban mélyebbre nyúlik. Egy mesterséges nyelvet teljes egészében meghatároznak képzési és átalakítási szabályai, jelentés-pusztulátumai, valamint referencia-szabályai (amelyek a kifejezések dezignátumait és a mondatok igazság-feltételeit adják meg). Így, egy ilyen rendszerrel modellált nyelvelmélet azt a szemléletet erősíti, hogy a nyelv elsődlegesen igazságok kijelentésére szolgál. A mindennapi nyelv filozófiája viszont azt hangsúlyozza állandóan, hogy rosszul értelmezi a nyelv természetét, aki csupán egyetlen funkciójával, például a kijelentéssel foglalkozik és ezáltal elmulasztja kifejezésre juttatni és megmagyarázni a nyelv valóban lényeges jegyét — a használat határtalanul széles skáláját, amelyre alkalmas lehet.

A pozitivizmus és az általános nyelvfilozófia összeegyeztethetlensége az elemzés egy másik síkján is megjelenik. Mesterséges nyelvek konstruálásának már a motivációjában benne rejlik az a vágy, hogy kiküszöböljék a terminusok többértelműségét, bizonytalanságát és pontatlanságát.⁴ „Az általános nyelvfilozófia ellenben a nyelvnek e tulajdonságait nem úgy tekinti, mint amelyek *per se* nem kívánatosak. Ellenkezőleg, úgy tekinti őket, mint amelyek a nyelv használatában lényeges szerepet játszanak, nevezetesen erősítik kifejező erejét és megőrzik a kommunikáció lehetőségét azáltal, hogy viszonylag állandósítják a jelentéseket, míg a mi világgal kapcsolatos ismereteink változnak. Waismann⁵ állítása szerint a terminusok „nyílt szerkezete” teszi lehetővé, hogy új információval gazdagítsuk mindenkori nomenklaturánkat, és ez a lehetőség ki lenne zárva, ha egzakt külső határokat kellene kijelölnünk. A mindennapi nyelv más filozófusai még általánosabban állítják, hogy egy kifejezés használatának, jelentésének vagy érvényességi körének pontos meghatározása nem képes éles és formalizálható különbséget érzékelteni ott, ahol a valóságban csupán homályos körvonalak léteznek. Az olyan mondatok, mint például „Az Atlanti Óceán hullámainak a száma prímszám”, semmilyen értelemben sem igazak vagy hamisak, minthogy nem léteznek olyan konvenciók, amelyek alapján erre vonatkozóan releváns megállapításokat lehetne tenni. Nézzük meg Wittgenstein megjegyzését:

„Hogy tudnánk valakinek megmagyarázni, mi egy játék? Úgy gondolom, különféle játékokat kellene leírnunk és utána azt mondhatnánk: Ezeket és a hasonló dolgokat 'játékoknak' nevezzük. És vajon mi magunk többet tudunk róla? Csupán a másik ember az, akinek nem tudjuk megmondani pontosan, mi egy játék? — Ez azonban nem tudatlanság. Nem ismerjük a határokat, mert azok nincsenek is meghúzva. Más szóval, mi húzunk határokat — speciális célból. Ennyiben áll egy

³ Az egyik veszély, amellyel inkább a filozófia nézőpontjainak, mint egyes filozófusok munkásságának tárgyalásánál találkozunk, a túlzott mértékű egyszerűsítés visszatérő lehetősége. A jelen állítás hasonló eset. Időnként előfordult, hogy egy filozófus e tradíciók egyikében meglátta saját felfogásának korlátozott voltát, ha a másik megvilágításában vizsgálta. Így Austin az *A Plea for Excuses*-ban alapján elismeri, hogy alkalmas szükség esetén „kegyetlenül bánni a köznyelvvvel, kínozni, meghamisítani és legázolni azt”. De mindkét hagyomány követői többé-kevésbé mereven ragaszkodnak saját nézőpontjuk általánosan érvényes voltához.

⁴ Lásd Goodman, N.: *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, 1951, 5—6. o.

⁵ Lásd Waismann, F.: *Verifiability*. Proceedings of the Aristotelian Society, XIX. kötet.

fogalom használhatóvá tétele? Egyáltalán nem! (Kivéve ebből a speciális célból.) Nem több ez, mint amennyire az 1 lépés = 75 cm definíció az 'egy lépés' hosszúságértéket használhatóvá teszi!"⁶

De nemcsak az nem igaz, hogy a köznyelv terminusai és kifejezései teljesen pontosak használatukat, jelentésüket és érvényességi körüket illetően, még az sem világos, hogy valamilyen meghatározott értelmet lehet-e tulajdonítani annak az általános követelménynek, hogy teljesen pontosak legyenek. Wittgenstein az idézett gondolatmenetét így fejezi be: „És ha erre azt mondja valaki, hogy 'Mindazonáltal ezelőtt ez nem volt egzakt mérték', akkor azt válaszolom: rendben van, nem volt egzakt — bár adós maradt nekem az egzakttság definíciójával.” Világos azonban, hogy ez az adósság nem törleszthető le az „egzakttság” egy olyan definíciójával, amely azt kívánja, hogy tegyünk meg minden lehetséges megkülönböztetést. Ebből a mindennapi nyelv filozófusa így következtet: Bár speciális körülmények között megkövetelhető, hogy különlegesen pontosak legyünk, az a követelmény, hogy soha ne legyünk pontatlanok, a következő kérdéshez vezet: Mikor álljunk meg? Mikor vagyunk elég pontosak? A mindennapi nyelv filozófusa szerint általában nem kell több megkülönböztetést tennünk, mint amennyi a nyelvben megtalálható. Ha itt állunk meg, akkor egy természetes pontnál álltunk meg. Az egzakttság olyan definíciójának azonban, amely azt kívánja, hogy továbbmenjünk, általános módszert kell nyújtania annak eldöntésére, mikor tettünk elegendő megkülönböztetést. Feltehetően egy ilyen definíció sem azt nem mondhatja, hogy álljunk meg a természetesen adott határnál, sem azt, hogy tegyünk meg minden lehetséges megkülönböztetést. Ezenkívül azonban semmi nem indokolja, hogy megálljunk valahol, ami túl van az egyiken, de a másikinál kevesebb.

A pozitivisták és a mindennapi nyelv filozófusa közötti véleménykülönbség egyes pontok hangsúlyozásának különbségében nyilvánul meg. Így az általános nyelvfilozófusok nagyjából arra törekszenek, hogy *a szavak használatának tanulmányozásával* foglalkozzanak, míg a pozitivisták figyelme elsődlegesen a *mondatok és következtetés-relációk elemzésére* irányul. Ez a különbség nem csupán egy, a kutatás elsődleges feladatát érintő véleményeltérést mutat. Inkább a mindennapi nyelv filozófusainak a nyelvnek a kommunikációban betöltött funkciója iránti érdeklődését tükrözi, szemben a pozitivistákéval, amely a tudományos nyelv „logikai szintaxisá”-nak struktúrájára irányul. E különbség mögött két hiedelem konfliktusa van. Az egyik szerint a nyelvet legjobb úgy tekinteni, mint egy megállapítható szabályokkal rendelkező tagolt rendszert; a másik viszont azt mondja, hogy ha nyelvről beszélünk, voltaképp beszéd-epizódok végtelen nagy és változatos halmazáról van szó.

A két iskola tehát az elemzés tárgyát képező nyelvi egységek megválasztásában különbözik. A mindennapi nyelv filozófusa számára a nyelv elmélete mindenekelőtt a szavak elmélete; a nyelvfilozófia a lexikográfiától csak technikájában és módszereiben tér el, céljaiban nem. A pozitivisták számára viszont a nyelv elmélete elsődlegesen mondatok és mondatstruktúrák elmélete. Erre később még visszatérünk. Itt elegendő csupán annyit megjegyeznünk, hogy ez a különbség magában rejtli a nyelv generatív szabályai státusának egész problématicáját. Így közvetlenül érint minden olyan kísérletet, amely-

⁶ Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*. Macmillan Company, New York 1953. 69. §.

nek az a célja, hogy a beszélők nyelvi készségei és a nyelvtanulás folyamatának jellemzésére vonatkozó hagyományos követelésnek eleget tegyen.

Hogy a jelenkori filozófia két uralkodó irányzatának felfogása között ezek az alapvető különbségek fennállnak, nem lenne teljességgel túrhetetlen, ha az lenne a helyzet, hogy mindkettő olyan jelentős megközelítésmódokat mutatna, amelyek a nyelv szisztematikus és átfogó elméletét ígérnek. Ebben az esetben ez a különbség maga is hasznos megvizsgálandó problémaként jelentkezne. Mi viszont, ezzel ellentétben, azt akarjuk bizonyítani, hogy a pozitivizmus is és a mindennapi nyelv filozófiája is téved a nyelv természetére és az eredményes teoretizáláshoz szükséges technikára vonatkozó axiómaiban. Mint ez gyakran megtörténik a filozófiában, amit az egyes iskolák egymásról mint ellenfelekről mondanak, lényegét tekintve helytálló. Ezek megmutatják, miért téved mindkét iskola a nyelv természetét és tanulmányozását illetően. Hogy a filozófusok mind ez ideig ragaszkodtak mind a pozitivisták, mind a mindennapi nyelv filozófiájának nyelvelméletéhez, talán azért van, mert úgy látszik, nincs *tertium quid* — nincs olyan elfogadható alternatíva, amelyet ne lehetne az egyik vagy a másik valamely verziójára visszavezetni. E tanulmány egyik célja az, hogy egy ilyen *tertium quidet* próbáljon javasolni.

III.

A mindennapi nyelv filozófusának helyes az a fenntartása a pozitivistákkal szemben, hogy egy formalizáció csak annyiban tekinthető egy természetes nyelv elméletének, amennyiben struktúrája a nyelv struktúráját tükrözi. Olyan elméletre van szükség, amely egy természetes nyelv teljes strukturális összetettségére van felépítve és ezt reprezentálja, nem pedig olyanra, amely valamilyen önkényesen megválasztott mesterséges nyelv viszonylag egyszerű struktúráját mutatja.

Az, hogy annak a mesterséges rendszernek a megválasztása, amely a nyelv egy lehetséges elméletét modellálja, nem lehet önkényes, két szempontból is alapvető. Először, ha a rendszert önkényesen választjuk, az azon modellált elméletek nem tarthatnak igényt arra, hogy egy természetes nyelv megalapozott elméletei legyenek. A mesterséges nyelvek egymástól lényegesen eltérők lehetnek a mutatott struktúra-típusokat illetően: úgy konstruálhatók, hogy bármilyen kívánt tulajdonsággal rendelkezzenek.⁷ Ha nem vesszük figye-

⁷ Carnap ezt teljesen explicitté teszi. Azt írja: „Tegyük fel, hogy egy rendszer megalkotója azt kívánja, hogy az *A* és *H* predikátumok jelöljék az agglegény (bachelor), illetőleg a házasság (married) tulajdonságokat. Honnan tudja, hogy ezek a tulajdonságok összeegyeztethetetlenek és hogy ezért kimondható a P_1 posztulátum? Ez nem ismeret, hanem döntés dolga. Ismerete és hite, hogy a 'bachelor' és 'married' angol szavak mindig vagy rendszerint olyan jelentéssel használatosak, hogy összeegyeztethetetlenek, befolyásolhatják döntését, ha az a törekvése, hogy rendszerében tekintettel legyen az angol szavak bizonyos jelentés-relációira. Ebben az esetben a befolyás viszonylag világos lenne, más esetekben azonban sokkal kevésbé.

Tegyük fel, hogy az *F* és *H* predikátumokat a 'fekete' és a 'holló' szavaknak akarja megfeleltetni. Míg a 'fekete' jelentése meglehetősen világos, a 'holló'-é inkább bizonytalan a mindennapi nyelvben. Nincs lehetősége arra, hogy alapos vizsgálatokat folytasson, az általános használatnak akár önelemző, akár statisztikai elemzése alapján, annak megállapítása érdekében, hogy a 'holló' mindig vagy többnyire rendelkezik-e a 'fekete' tulajdonsággal. Inkább azt kell tennie, hogy elhatározza, akarja-e rendszerének

lembe, hogy milyen típusú struktúra nyilvánul meg a *természetes* nyelvben, nincs alapunk annak a mesterséges nyelvnek a célszerű megválasztására, amelyre a szintaxis és szemantika egy lehetséges elméletét fel akarjuk építeni. Ha a választás önkényes, abból az következik, hogy az elméletalkotáshoz nincsenek tényleges kényszerfeltételek azon a nevelésesen gyenge követelményen kívül, hogy az elmélet legyen formális és ellentmondásmentes. Az elmélet tartalmára vonatkozó empirikus feltételek nélkül minden ellentmondásmentes, formális elméletnek egyforma jogosultsága van, tekintet nélkül arra, hogy mennyire tükröz egy természetes nyelvet.

Másodszor, ha egy mesterséges rendszer kiválasztása önkényes, nem tételvezethető fel, hogy filozófiailag jelentős problémák megoldását képes nyújtani. Ahogyan fentebb már megjegyeztük, konstruálható tetszőlegesen kívánt tulajdonságokkal bíró mesterséges nyelv. Ezért olyan mesterséges nyelv is konstruálható, amely egy természetes nyelv nyelvészeti vagy filozófiai elemzésével kapcsolatban felmerülő probléma bármilyen lehetséges megoldását magába foglalja. Így tehát annyi mesterséges nyelv lehetséges, ahány különböző megoldása van a vizsgált problémának. Ha önkényesen választunk, nem állíthatjuk, hogy valamelyik mesterséges nyelv a *helyes* megoldást nyújtja.

Jóllehet alapjában véve igaz, hogy egy mesterséges nyelvnek olyan struktúrája lehet, amelyet csak akarunk, a pozitivisták mesterséges nyelveiket valójában majdnem kivétel nélkül a *Principia Mathematica* modellje szerint építik fel. Hogy ez nem volt szerencsés választás, kiviláglik az angol nyelv grammatikai (különösképp transzformációs) elemzése eredményeinek az ilyen nyelvek mérhetetlenül egyszerűbb képzési szabályaival való összehasonlításából. Formálisan az a szabály-halmaz, amely egy ilyen típusú logisztikai rendszerben a jólformáltságot jellemzi, egy *kontextustól nem függő szerkezeti nyelvtan* (context-free constituent structure grammar) kell hogy legyen.⁸ Sőt ha egy természetes nyelv grammatikai leírását a legegyszerűbb és leghatékonyabb módon akarjuk teljessé tenni, a grammatikai szabályok transzformációs szabályok kell hogy legyenek. (Erre még visszatérünk.)

Mindez azt jelenti, hogy az ismert logisztikai rendszerek grammatikája lényegesen gyengébb, mint egy természetes nyelv. Egy ilyen formális összehasonlítás azonban alacsonyabb fokon áll, mint ha valaki közvetlenül összehasonlítja egy természetes nyelv szintaktikai struktúrájának komplexitását egy logisztikai rendszerével.

Ezzel kapcsolatban a pozitivisták a következőket válaszolhatják: „A mi feladatunk a természetes nyelv olyan vonásainak bemutatása, amelyek rendszerek és koherensek. Igaz, hogy mi sok mindent nem írunk le a nyelvvel kapcsolatban, de ez csupán azért van, mert a nyelv nagy része nem rendszeres, szabálytalan, és csak a történeti véletlen termékeként magyarázható.” Meg

H és F predikátumait úgy használni, hogy az előbbi logikailag rendelkezze az utóbbival. Ha igen, hozzá kell vennie a rendszerhez a

$$(P_2), (x) (Hx \rightarrow Fx),$$

posztulátumot, ellenkező esetben nem.” — Carnap, R.: *Meaning Postulates*, újra megjelent a *Meaning and Necessity* c. kötetben, The University of Chicago Press, 1947, 224—225. o.

⁸ Lásd Chomsky, N.: *On the Notion "Rule of Grammar"*. Proceedings of Symposia in Applied Mathematics, XII. köt. American Mathematical Society, 1961, 9. o. (különösképp a 8. lábjegyzet.)

kell azonban jegyeznünk, hogy egy formális modellnek egy természetes nyelv teljes gazdagságának megragadására való képtelenségét *vagy* a nyelv esetleges jellege, *vagy* a modell gyengesége mértékének tekinthetjük. Az is igaz lehet persze, hogy a természetes nyelvek következetlenek és amorfik, de a mi, egy szisztematikus leírás létrehozására irányuló kísérletünk sikertelensége még nem igazolja, hogy ez így van. Ez csak azt mutathatja, hogy nem voltunk elég körültekintők, és nem vettük észre azokat a szabályszerűségeket, amelyek valójában itt vannak. A nyelv feltételezett szabályszerűtlensége esetleg nem több, mint az adekvát módon való leírásra irányuló kísérletünk sikertelenségének egy vetülete. Ha a pozitivisták kitartanak amellett, hogy a nyelv általuk történő leírása adekvát, de a nyelv maga rendszer nélküli és irreguláris, akkor azt mondhatjuk: ez ugyanannyi, mint azt állítani, hogy elméletük a kivételek kivételével helytálló.

Említsünk meg még két dolgot. Csupán jó módszerről van szó, ha feltételezzük, hogy a természetes nyelvek nagy mértékben szisztematikusak, még ha ez a feltételezés végül hamisnak bizonyulna is. Ez ugyanis egyszerűen az a tudományban szokásos feltevés, hogy a tanulmányozott jelenségeket általános törvények kormányozzák. Ennek a feltételezésnek következménye jelen esetben annak megkövetelése, hogy formalizációnk oly mértékben ne engedjen meg kivételeket, amennyire csak lehetséges. Csupán néhány ilyen követelmény eredményeképp választhatunk ésszerűen és helytállóan a nyelv konkurrens formális jellemzése közül, és megállapíthatjuk, mikor reprezentálja egy természetes nyelv valamely vonásának jellemzése teljes mértékben ennek a vonásnak a struktúráját.

Másodszor, az az állítás, hogy egy természetes nyelv rendszertelen és irreguláris, teljesen valószínűtlennek látszik, ha arra gondolunk, hogy a gyermekek megtanulják az anyanyelvüket, és hogy ez a tanulás bámulatosan rövid idő alatt megy végbe. Ez a teljesítmény csupán annak feltételezése alapján magyarázható, hogy amit megtanulnak, az nagymértékben szisztematikus és szabályszerű.

Mindazonáltal fennállhat az az eset, hogy egy mesterséges rendszer megfelelő felvilágosítást tud nyújtani egy természetes nyelvről még akkor is, ha jóval egyszerűbbnek bizonyul a vizsgált nyelvnél. A tudomány más területein az elméleteket, mint idealizációkat hozzák létre azért, hogy a jelenségek összetettségét a könnyen kezelhető tulajdonságokra redukálják, és ezek viselkedését egyszerű törvényekkel leírassák. Így például a fizikusok bevezetik az ideális gáz fogalmát, és ennek segítségével meg tudják fogalmazni Boyle törvényét, a megfigyelésben rejlő komplikációkat figyelmen kívül hagyva, például azt, hogy a nyomás és térfogat szorzata gyakorlatilag a gáz nyomásától függően valamit változik. Ahogyan az ideális gázok, merev testek és teljes vákuumok is fizikai objektumok és állapotok idealizációi, a mesterséges nyelvek a természetes nyelvek idealizációi. Carnap tulajdonképp pontosan ezen a módon érvel.⁹

⁹ A *The Logical Syntax of Language*-ben Carnap azt mondja, hogy egy természetes nyelv szintaxisa „legjobban egy olyan mesterséges nyelvvel összehasonlítva mutatható be és vizsgálható, amely vonatkoztatási rendszerül szolgál”. Azt bizonyítja, hogy egy természetes nyelv közvetlen analízisének épp úgy, mint egy aktuális egységek alapján formalizált rendszernek, csődbe kell jutnia, mert a jelenségek túlságosan bonyolultak. Majd leírja hogyan idealizálnak és érnek el sikereket a fizikusok és ajánlja ezt a közelítést a természetes nyelv tanulmányozása számára.

A tudomány idealizációi azonban szigorú empirikus ellenőrzés alatt állnak. Annak a tudósnak, aki létrehoz egy idealizációt, izomorfizmust kell teremtenie az idealizáció és a jelenség lényeges jegyei között. Természetesen ezt csak indirekt módon teheti meg: annak megállapításával, hogy az idealizáció következményei egy megengedett hibahatáron belül vannak, valamint annak bizonyításával, hogy minél jobban megközelítik a tényleges feltételek az ideált, annál kisebb lesz ez a hibahatár. Egy mesterséges nyelvnek mint egy természetes nyelv idealizációjának esetében azonban nincs ilyen empirikus ellenőrzés. Az ilyen idealizációkból a természetes nyelvekre vonatkozóan semmi olyan következtetés nem vonható le, amelynek alapján adekvátságuk meghatározható lenne. Tegyük fel, hogy van három mesterséges nyelv, L_1 , L_2 és L_3 , amelyek mindegyike az L természetes nyelv egy idealizációja. Tegyük fel továbbá, hogy az L nyelv egy S mondata az L_1 -ben analitikus, az L_2 -ben szintetikus, és az L_3 -ban sem az egyik, sem a másik. Hogyan állapítható meg, hogy a három közül melyik az L legjobb idealizációja? Meg kell tudnunk, hogy S az L nyelvben analitikus-e, szintetikus-e vagy egyik sem. Nyilvánvaló, hogy az L szemantikai struktúrájának valamilyen elméletére van szükség, hogy válaszolni tudjunk erre a kérdésre. Egy ilyen elméletnek értelmeznie kell az „ L -ben analitikus”, „ L -ben szintetikus” stb. fogalmakat. Minthogy a Carnap és követői által javasolt mesterséges nyelvek egyike sem ad ilyen értelmezéseket,¹⁰ azt mondani, hogy ezek a mesterséges nyelvek úgy vannak felépítve, hogy egy természetes nyelv idealizációi legyenek, annyi, mint ezt a kérdést eleve megoldottnak tekinteni. Amíg ezek az idealizációk olyan fogalmakat használnak, amelyek természetes nyelvekre nincsenek interpretálva, hamis az az állítás, hogy ezek éppúgy magyarázó jellegűek, mint a tudomány más területeinek idealizációi. Megfelelő értelmezések nélkül nem lehet meghatározni, hogy egy mesterséges nyelv mily mértékben tér el egy természetes nyelvtől. Így tehát, a tudomány más területeinek idealizációitól eltérően, ezeknek nincs hatékony empirikus ellenőrzésük.

A pozitivisták a szemantika két ágát különböztetik meg: a jelentés-elméletet és a referenciaelméletet. Az előbbi elsődlegesen a nyelvi egységek közötti relációkkal, az utóbbi a nyelvi egységek és a világ közötti relációkkal foglalkozik. Olyan fogalmak, mint *analitikusság*, *szignifikancia*, *szinonimitás* a jelentéselmélet alapfogalmai, míg a referenciaelméleté a *megnevezés*, *referencia*, *igazság*, *terjedelem* (extension) stb. Valamennyi eddigi szemantikai elméletben azokat a fogalmakat ezek közül, amelyeket alapfogalomként tekintenek, egyúttal olyan világosnak is gondolnak, hogy további analízist nem igényelnek. Ez tökéletesen megengedhető akkor, ha csupán egy logisztikai rendszeren belüli formális relációk iránt érdeklődünk. Természetes nyelvre való alkalmazásuk szempontjából azonban azok a szemantikai elméletek, amelyekben ezek a fogalmak analízismentesek, empirikusan semmitmondók. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a természetes nyelvekkel kapcsolatban megválaszolandó kérdések olyanokat is magukba foglalnak, mint „Mikor szignifikáns egy mondat?”, „Mikor szinonim két kifejezés?”, „Mikor vonatkozik egy kifejezés egy objektumra?” és így tovább. Ezekre a kérdésekre azonban semmilyen válasz nem adható egy olyan formális rendszeren belül, amelyben a szinonimitás, referencia stb. relációi csupán a *rendszer mondataival és kifejezéseivel*

¹⁰ Lásd Quine, W. V.: *Two Dogmas of Empiricism*, újra kiadva a *From a Logical Point of View* c. kötetben, Harvard University Press, 1953.

kapcsolatban vethetők fel. Amire szükség van, az épp e fogalmak természetes nyelvre való alkalmazásuk szempontjából történő tisztázása. A formális szemantika tehát úgy tekinthető, mint a természetes nyelvre vonatkozó ismereteink szisztematizálásának eszköze. A másik utat választani annyi, mint „a formális kocsit” „az empirikus ló” elé befogni.

Azok a filozófusok, akik észrevették a pozitivista szemantika elégtelenségét, alkalmilag azt a következtetést is levonták, hogy ha egy analízatlan alapfogalmakkal operáló formális szemantikai rendszer nem kielégítő a természetes nyelv elméleteként, akkor épp az alapfogalmak operatív definíciói hiányzanak, amelyek az adatgyűjtő nyelvészek informátor-technikájához hasonló valamire épülnek.¹¹ Ez a következtetés azonban figyelmen kívül hagyja annak az alternatívának a lehetőségét, hogy megalkotható egy természetes nyelv szemantikai struktúrájának szisztematikus elmélete. Valójában, ha ezt az alternatívát nem aknázzuk ki, a szemantikai alapfogalmak operatív jellemzésére irányuló kutatástól nem várhatjuk ezeknek az alapfogalmaknak a tisztázását vagy természetes nyelvek számára történő interpretálását.

A formális szemantikai rendszerek csak akkor kapcsolják össze a jelentés- és referenciaelmélet fogalmait egymás kölcsönös értelmezésére, ha az egyszerű fogalmak empirikusan értelmezve vannak. Például, ha meg van adva a szinonimitás operatív jellemzése, egy rendszer az analiticitást szinonim kifejezések logikai igazságokba való helyettesítése alapján magyarázhatja meg, a következményt pedig a feltétel analiticitása alapján. Ezeken a kölcsönös összefüggésteremtéseken túl azonban ezek a rendszerek nem tudják, egyszerű fogalmaikat jobban megvilágítani, mint amennyire az alkalmazásukkal kapcsolatos viselkedési tesztek eredményei. Így az a kérdés, hogy vajon két kifejezés szinonim-e, egy viselkedési teszttel megválaszolható, de nyilvánvaló, hogy formális szemantikai rendszerek e fogalom megvilágításához semmivel nem járulnak hozzá. Ha egy formális szemantikai rendszer fogalmai nincsenek egyébként is empirikusan interpretálva, akkor teljes magyarázatukról maguknak a teszteknek kell gondoskodniuk.

De nézzük most meg az ilyen viselkedési tesztek felépítésének problémáját. Először is, semmi alapunk nincs azt gondolni, hogy az olyan fogalmak, mint szignifikancia, szinonimitás és hasonlóak, a beszélők viselkedésének valamely invariáns tulajdonságával társíthatók. Lehetne, mint a grammatika esetében, egy strukturális elméletünk, amely megmagyarázza az empirikus tényeket anélkül, hogy a központi teoretikus fogalmak mindegyikét közvetlenül összekapcsolná a beszélők viselkedésének valamely tulajdonságával. Például egy grammatikalitás céljára szolgáló teszt feltételezi, hogy van egy olyan viselkedésbeli tulajdonság, amely minden grammatikailag helyes mondatra és csak ezekre vonatkozik. Ez azonban a nyelv szótárában található szavak sorozatainak halmazára vonatkozó olyan általánosítás lenne, amely hamisnak bizonyulna, ha az egyetlen közös tulajdonság, amely a grammatikailag helyes sorozatokra és csak rájuk jellemző, csupán egy korrekt grammatika követelményeinek való megfelelés formális tulajdonsága. Hogy ilyen helyzet az alapvető szemantikai fogalmakkal kapcsolatban fennáll, érzékeltetik az újabb filozófiai viták, amelyekben egyező vélemény még a szinonimitás és analiticitás legegyszerűbbnek mondott eseteinél sem található.

¹¹ Lásd Carnap, R.: *Meaning and Synonymy in Natural Languages*, újra kiadva a *Meaning and Necessity* című kötetben.

Másodszor, még ha lenne is olyan tulajdonság, amelynek alapján egy szemantikai fogalomra alkalmazható megbízható viselkedési teszt megfogalmazható, hogy bizonyítanánk be, hogy találtunk egy ilyen tulajdonságot? Nézzünk egy konkrét esetet. Quine a *The Problem of Meaning in Linguistics* c. művében arra vonatkozóan, hogy *S* egy grammatikailag helyes fonémasor, azt a viselkedési tesztet ajánlja, hogy a nyelv beszélője kimondta vagy kimondhatja *S*-t anélkül, hogy az bizarrnak hatna. Ez a teszt azonban mindkét irányból nézve hibás. Bárki, aki a tényleges beszédfolyamatot megfigyeli, megállapíthatja, hogy csaknem valamennyi megnyilatkozás helytelen grammatikailag az ismétlések, hibás kezdések, önkényes félbeszakítások, egyeztetési hibák, indulatszavak stb. miatt, jóllehet többnyire nem hatnak bizarrnak. Másrészt csaknem valamennyi grammatikailag teljesen kifogástalan mondat előfordulhatna olyan szituációban, amelyben okvetlen bizarrnak hatna. Így hát azoknak a megnyilatkozásoknak az osztálya, amelyek bizarrnak hatnak, nem esik egybe a grammatikailag nem helyes fonémasorok osztályával.

Ez az értékelés vagy egy pre-szisztematikus intuíciónkra való hivatkozással támasztható alá, amely eldönti, hogy melyek a grammatikailag helyes és nem helyes mondatok, vagy a grammatikai struktúrák egy előzőleg jól meghatározott elméletére való vonatkoztatás útján. A szemantikában azonban intuíciónk sokkal kevésbé megbízhatóak és megfelelő elmélet sincs. Így tehát az az állítás, hogy sikerült viselkedési kritériumot találni egy szemantikai fogalom számára, bizonyára gyenge és talán nem is egyértelmű intuíción nyugszik. Azok a kutatók, akik szembenéztek ezzel a helyzettel, megpróbálták ezt azzal ellensúlyozni, hogy tesztkérdéseikbe elméleti fogalmakat építettek be. Az informátoroktól azt kérdezték, hogy két kifejezés szinonim-e, vagy hogy egy mondat analitikus-e, de nem mondták meg, hogyan kell értelmezni ezeket a terminusokat. Nem csoda, ha az ilyen teszteknek az eredményei csupán azt bizonyították, hogy a vizsgálat alanya sem érti jobban a szinonimitást és analiticitást, mint a vizsgálat vezetője.

A helyzet tehát a következő: Ha nincs invariáns viselkedési tulajdonság az olyan fogalmak számára, mint szinonimitás, analiticitás stb., akkor az egyetlen alternatíva: megkonstruálni a nyelv szemantikai struktúrájának egy elméletét. Másrészt, ha vannak ilyen tulajdonságok, intuitive világos esetek alapján történő megállapításuk végtelen nehéznek látszik, amit meg lehetne könnyíteni a nyelv egy szemantika elméletének megalkotásával. Egy ilyen elmélet irányítaná az ilyen tulajdonságok kutatóit, és bizonyítaná, hogy mit találtak egy ilyen tulajdonsággal kapcsolatban. Ennélfogva az elméletalkotás alternatívájának kihasználása *nélkül* valószínűtlen, hogy a formális szemantika egyszerű fogalmait természetes nyelvek számára alkalmas módon interpretálni lehet.

Most a formális szemantikai rendszerek belső struktúrájának néhány vonását fogjuk megvizsgálni annak érdekében, hogy tovább kutathassuk az ilyen rendszerek és a természetes nyelvek között levő relációkat. Először a jelentéselméletet vizsgáljuk, azután pedig a referenciaelméletet.

Tegyük fel, hogy azoknak a formális szemantikai rendszereknek, amelyeket vizsgálunk, az a céljuk, hogy leírják egy természetes nyelv, jelen esetben az angol, szemantikai struktúráját. Vizsgálhatjuk, hogy az ilyen rendszerekben adott szabályok *típusa* mily mértékben képes leírni az olyan típusú szemantikai relációkat, amilyenek az angolban találhatók. A formális szemantikai rendszerek külön kikötéseket tartalmaznak a kifejezések szinonimpárjai-

nak valamennyi esetére, például „*oculist*” (szemész) szinonim az „*eyedoctor*”-ral (szemorvos), „*naked*” (meztelen) szinonim a „*destitute of customary or natural covering*”-gel (a szokásos vagy természetes öltözkéket nélkülöző) stb. A szinonimitásnál gyengébb jelentésrelációk arra vonatkozóan külön kikötéssel adottak, hogy bizonyos mondatok analitikusak, például „Minden ami piros, színes” stb. Meg kell azonban jegyeznünk a szinonimitás és a gyengébb szemantikai relációk ilyen módon való felfogásáról azt, hogy teljesen adekvát leírást elvben nem tudunk adni. A nehézséget az okozza, hogy egy természetes nyelvben, mint amilyen az angol is, a szinonim kifejezéspárok sorának hosszára vonatkozóan nincs felső korlát.¹² Hasonlóképp az olyan kifejezésekre vonatkozóan sincs felső korlát, amelyeket a szinonimitásnál gyengébb relációk kapcsolnak össze. Ez azt jelenti, hogy a nyelv szemantikai relációi nem értelmezhetők a kifejezéspárok és mondatok listába foglalásával. Az „*L*-ben analitikus” és „*L*-ben szinonim” rekurzív meghatározására van szükség, és ez ismét alátámasztja a természetes nyelv szemantikai relációi elméletének szükségességét.

Azt lehet erre válaszolni, hogy a mesterséges rendszerek alkalmaznak rekurzív eszközöket — mint például az ítéletkalkulus — az analitikus mondatok végtelen halmazának jellemzésére. Ez a válasz azonban nem veszi figyelembe azt a tényt, hogy olyan esetben, mint amilyenről fentebb szó volt, a rekurzivitás nem csupán a logikai szavakra vonatkozó szabályoknak a jegye, hanem azoké is, amelyek nem logikai szavakból hoznak létre kifejezéseket.

Nézzük most a formális szemantikai rendszerek referenciaelméletét. Első érvünk a fent már kifejtetttel azonos: a referencia-relációknak csak bizonyos részhalmaza adható meg a szokásos „*X*” vonatkozik *X*-re séma útján történő rekurzív felsorolással, és végtelen sok olyan referencia-reláció marad, ami ilyen módon nem jellemezhető; főképp az összes olyan eset, amelyben a referencia-reláció két kifejezés szinonimitásától függ. A nyelv minden egymástól különböző kifejezéspárjához egy referencia-szabály-pár tartozik a következő formában: „*X_i*” vonatkozik *X_i*-re és „*X_j*” vonatkozik *X_j*-re. Minden olyan esetben azonban, amikor „*X_i*” szinonim „*X_j*”-vel, úgy hogy $(y)(y \in X_i \equiv y \in X_j)$ analitikus, az elmélet két szabályt elhagy, éspedig az „*X_i*” vonatkozik *X_i*-re és „*X_j*” vonatkozik *X_j*-re szabályokat. Minthogy a létrehozható szinonim kifejezések halmazának nincs felső korlátja a halmaz elemeinek számát illetően, a nyelv szemantikai tulajdonságaira vonatkoztatható végtelen sok referencia-relációt egyáltalán nem értelmez a formális szemantikai rendszer.

Másrészt a formális szemantikai rendszerekben található referenciaelmélet nem ad kielégítő magyarázatot a nyelv tényleges használatában megmutatkozó referenciára vonatkozóan. E hiány okának az látszik, hogy a formális szemantikarendszerek referenciaelméleteit úgy alkották meg, hogy egyetlen olyan probléma sem fordulhat elő bennük, ami egy természetes nyelv kifejezéseinek referenciájával kapcsolatban előfordul.

Ezek a referenciaelméletek általában a következő felépítésűek: vannak úgynevezett dezinációs szabályaik, amelyek a nyelv szótárában található individuális konstansokhoz és predikátumokhoz hozzárendelik a dezinátumokat, és vannak igazság-szabályaik, amelyek az „*L*-ben igaz” állításnak egy rekurzív definícióját adják meg a nyelv mondataira vonatkozóan. Rendszerint

¹² E téma tárgyalásához lásd Lees, R.: *The Grammar of English Nominalizations*. International Journal of American Linguistics, 26. kötet, 1960 július.

először adható egy olyan szabály, amely minden elemi mondat igazságának egy szükséges és elégséges feltételét határozza meg, azután az ítéletkalkulus és kvantifikációelmélet valamelyik változata gondoskodik azokról a szabályokról, amelyek meghatározzák az összetett mondatok igazságának egy szükséges és elégséges feltételét: például „a ‚hó‘ havat jelöl”, „a ‚fehér‘ a fehérségtulajdonságot jelöli”, és a szabály: egy mondat, amely egy egyedi konstansra vonatkozó predikátumot tartalmaz, akkor és csak akkor igaz, ha a konstans által jelölt egyed rendelkezik a predikátummal jelölt tulajdonsággal.

Könnyű belátni, hogy ezek az elméletek nem alkalmasak arra, hogy a nyelvi referencia általános problémáival foglalkozzanak. A természetes nyelvek szintaktikai és szemantikai struktúrái például gyakran megmutatják, van-e szó valamire vonatkozó referenciáról vagy nincs. A „pápa akarok lenni” és a „találkozni akarok a pápával” mondatok különbözőek abból a szempontból, hogy a „pápa” szónak a második esetben van referenciája, az elsőben azonban nincs. Más eset a kétértelműség. Nézzük meg például a „Lelőttem egy embert puskával” mondatot, amely vagy egy emberre, vagy egy puskás emberre vonatkozhat. A referencia egy másik problémája, amely teoretikusabb eljárást igényel, mint amilyennel az ilyen elméletek rendelkeznek, a Strawson és Nowell-Smith által tárgyalt referenciális előfeltételek kérdése.¹³ Ismét más a referenciális határozatlanság problémája: Milyen feltételek mellett meghatározott egy kifejezés referenciája? Ezek a problémák, bár nem tárják fel a referenciával kapcsolatos valamennyi nehézséget, kellőképp megmutatják, mily keveset tudunk a természetes nyelvekben található bonyolult referenciákról azok után is, hogy megtárgyaltuk a referenciára vonatkozó pozitivista nézeteket. A pozitivisták kifejezetten úgy alkották meg referenciaelméleteiket, hogy megakadályozzák ilyen problémák előfordulását; egy probléma kikerülése azonban ebben az esetben a megoldási kísérlet sikertelenségének elismerése.

IV.

A természetes nyelvek pozitivista szemléletének elégtelensége sok filozófust arra késztetett, hogy ezt a megközelítést elvesse, és helyett a természetes nyelvek részletkérdéseinek gondos tanulmányozása felé forduljon. Azt a megközelítést azonban, amely a mindennapi nyelv filozófiája néven ismeretes, a pozitivisták élesen bírálták szisztematikusságának és elméleti orientációjának hiányosságai miatt. Egyet kell értenünk a pozitivistáknak a mindennapi nyelv filozófusaival szemben hangoztatott kifogásával, hogy tudniillik egy természetes nyelv minden olyan leírása, amely nem nyújtja formális struktúrájának jellemzését, *ipso facto* nem kielégítő. Ugyanis erre a struktúrára építenek azok a generatív elvek, amelyek meghatározzák egy természetes nyelv szintaktikai és szemantikai jellemzőit. Ezek az elvek meghatározzák a nyelv valamennyi mondatának struktúráját, valamint azt, hogy a mondatokat és kifejezéseket hogyan értjük meg. Az a tény, hogy nem látják a nyelvek szerkezeti jegyei szisztematikus jellegének jelentőségét, azt eredményezi, hogy az általános nyelvfilozófusok figyelmen kívül hagyják a mondatok és mondatjellegű struktúrák tanulmányozását.

¹³ Lásd Strawson, P. F.: *On Referring*, Mind, 1950.; és Nowell-Smith, P. H.: *Ethics*. Penguin Books, 1954.

Ryle például, mint *a priori* nem a nyelv filozófiai elemzésének keretébe tartozót, elutasítja a mondatok vizsgálatát azon az alapon, hogy a mondatoknak nincs használatuk, és a használat az, amit a filozófusok tanulmányoznak. Sőt Ryle az egyik újabb tanulmányában azt állítja, hogy a mondatok nem a nyelv, hanem csupán a beszéd részei.¹⁴ Ez meglehetősen furcsa, minthogy a nyelv legjellemzőbb vonása az a képessége, hogy végtelen sok mondatot enged meg, amelyekből a beszélő kiválaszthatja a megfelelőt, és teljesen újakat használhat, ha a szükség úgy kívánja. Más szóval ez azt jelenti, hogy azt, aki egy nyelvet folyékonyan beszél, nem annyira a már előzőleg hallott megnyilatkozások utánzási képessége jellemzi, hanem az, hogy ezekből extrapolálni tud, és így szabadon hoz létre és ért meg azelőtt soha nem hallott kifejezéseket is. Ennek a vonásnak azonban oly mechanizmusra kell támaszkodnia, amely rekurzív, és így nem redukálható a nyelv (szükségképp véges) lexikonának valamilyen tulajdonságaira. Továbbá világos, hogy mivel egy nyelv megtanulásakor épp azt tanuljuk meg, hogy hogyan kell létrehozni és megérteni új mondatokat, ez a tanulási folyamat csupán e rekurzív mechanizmus asszimilációjaként magyarázható meg.

Abból, amit a mindennapi nyelv filozófiája e jelenségek megmagyarázására létrehozott, legjobban még a „jelentés használatelmélete” alkalmazható. Ezen elmélet valamennyi változatában közös az a program, amely a nyelv valamennyi filozófiailag érdekes szava használatának gondos jellemzését kívánja megadni. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy még ha egy ilyen programot a nyelv valamennyi szavára sikeresen megvalósítanánk is, akkor sem tudnánk megmagyarázni, hogyan lehet létrehozni és megérteni új kifejezéseket. A nyelv szerkezeti mechanizmusa értelmezésének megoldása nem csak azt kívánja meg, hogy jellemezni tudjuk a nyelv szavainak jelentését is, hanem azt is, hogy le tudjuk írni azt a viszonyt, amely meghatározza egy mondat jelentését összetevőinek jelentése alapján. A nyelv szintaktikai és szemantikai struktúráinak figyelembe vétele nélkül az új kifejezés problémája nem oldható meg, minthogy egy mondat jelentését részben ezek a struktúrák határozzák meg.

Egy szó használatának jellemzése annak a módnak a leírása, ahogyan a beszélők alkalmazzák. Egy ilyen leírást a szó szótári szócikkének tekinthetünk, ezért a „szótári szócikk” fogalmat használjuk a jellemzések bármely típusának jelölésére, amit valamely használat-elmélet a szavak használatának leírására alkalmaz. Így a jelentés használat-elmélete végső céljának egy szótár megírását tekinthetjük, amely a nyelv valamennyi szava számára megadja a megfelelő szótári szócikket. E cél megvalósítása azonban még távolról sem jelentene egy szemantikai elméletet.

Az természetesen igaz, hogy egy jó szótár annak a számára, aki intelligens módon használja és folyékonyan beszéli a nyelvet, lehetővé teszi a nyelv valamennyi mondata jelentésének meghatározását. Az a jártasság viszont, amellyel a nyelvet folyékonyan beszélő használja a szótárt annak érdekében, hogy megértsen mondatokat, a nyelv szintaktikai és szemantikai struktúrájának implicit elméletét képezi, olyan elméletet, amelyet az általános nyelvfilozófus nem vesz számításba. Ennek a jártasságnak szükséges a rekonstrukciója,

¹⁴ Lásd Ryle, G.: *Ordinary Language*, The Philosophical Review, LXII. köt. 2. sz. 1953 április; és *Use, Usage and Meaning*, Proceedings of the Aristotelian Society, XXXV. kiegészítő kötet, 1961.

ugyanis nyilvánvaló, hogy nem csupán a nyelvre vonatkozó nem-lexikai tényeket foglal magába, hanem, ami sokkal jelentősebb, a nyelv organizáló alapelveit. Bárki, aki idegen nyelvet tanul, rájön arra, hogy egy nyelvet ismerni többet jelent szavai helyes-szótári szócikkei ismereténél. Akármilyen jó is egy szótár, erről a jártasságról semmit sem mond, minthogy ez egy mondat jelentésének és a benne előforduló szavak jelentésének viszonyára vonatkozik.

A mindennapi nyelv filozófiájának e problémával kapcsolatos nemtörődomsége menthető lenne, ha ezt könnyű lenne megoldani. Az igazság azonban az, hogy mérhetetlenül nehéz. Ennek komoly okai vannak, amelyek közül itt csak a legnyilvánvalóbbakat említjük. Egy szótár, legjobb esetben, felsorolhatja a szavak használatait, és csekély számú diagnosztikus mondatot adhat e használat szemléltetésére. Annak érdekében, hogy e kevés számú diagnosztikus mondatból extrapolálhassunk és meghatározhassuk a nyelv végtelen sok mondata bármelyikének jelentését, minimálisan a következőkre van szükség: Először, a nyelv teljes grammatikájára. Másodszor, a grammatikai formák szemantikai jelentésének jellemzésére, azaz annak a módnak ismeretére, ahogyan elkülöníthetjük például azt az esetet, amikor egy melléknév-főnév szerkezet attributív tulajdonságok hordozója, mint a „kék váza” és a „balga szűz” kifejezésekben, attól, amikor nem, mint a „végső lökés” és az „egy bizonyos mosoly” kifejezésekben. Harmadszor, minden olyan esetben, amikor a szótár egy adott szóhoz egynél több szócikket rendel hozzá (és általában egynél többet rendel), szükség van egy annak eldöntésére szolgáló eljárásra, hogy a szó adott mondatbeli előfordulásához melyik értelmezés tartozik. Egy jó angol szótár 'play' szócikkének felületes elolvasása is meg kell hogy győzze az olvasót ennek szükséges voltáról. Az, hogy e három előfeltételnek milyen nehéz eleget tenni, mutatja, hogy milyen bonyolult az a probléma, amelyet a szavak jelentése és a mondatjelentés kapcsolata jelent.

Mindazonáltal elképzelhető, hogy a jelentés használat-elmélete egyik vagy másik formájában lexikai síkon megfelelőnek bizonyul akkor is, ha a nyelv kompozicionális mechanizmusát nem magyarázza meg. Ahhoz, hogy egy elmélet ezen a síkon is megfelelőnek bizonyuljon, legalább alapot kell teremtenie a szemantikai tulajdonságok lexikai egységekhez való egyértelmű hozzárendeléséhez. Egy elmélet értéktelen, ha nem tud eljárásmódot adni annak meghatározása, hogy két lexikai egység ugyanazzal a szemantikai tulajdonsággal rendelkezik-e vagy sem.

Ezt a tényt említik azokkal a jelentéselméletekkel kapcsolatban, amelyek a „valóságos lényeg” és a „mentális kép” fogalmakra épülnek. A filozófusok joggal állítják, hogy azok a jelentéselméletek, amelyek ezeknek a fogalmaknak egyikére épülnek, teljesen használhatatlanok, mert nincs módszerük annak meghatározására, hogy mikor utal két kifejezés ugyanarra a mentális képre vagy jelöli ugyanazt a valóságos lényegyet. Sok filozófus azonban nem tudja helyesen megítélni ennek a követelménynek jelentőségét és hatáskörét.

Absztrakt módon nézve, a létezők valamely osztályával foglalkozó elmélet megállapítások rendszere, amely kifejezésre juttatja és megmagyarázza e létezők jellemzőit és kölcsönös kapcsolatait. Ezt olyan elméleti fogalmak felhasználásával teszi, amelyek ezekből a tulajdonságokból és relációkból elkülönítik az ilyen rendszerezés szempontjából relevánsakat. Így egy elmélet két lényeges összetevőből áll: egy bázisból, amely teoretikus fogalmakat tartalmaz, és egy függvényből, amely megállapítja a jellemzőknek, valamint a létezők egymás közti kapcsolatainak egy rendszerét. Ez a függvény meghatározza

azokat az eseteket, amelyekben a létezők valamely párja ugyanazt az elméleti jellemzést kapja, és azokat, amelyekben eltérő jellemzést kapnak. Ezért a jelentéselméletekben annak megkövetelése, hogy legyen meghatározva: mikor kapja két nyelvi egység ugyanazt az elméleti jellemzést és mikor nem — azzal a követelménnyel egyenlő, hogy legyen valamiféle specifikációja annak a módnak, ahogyan a teoretikus fogalmak a jelenségekkel összefüggnek. Ez a követelmény minden jelentéselméletre vonatkozik; mert ha nem teljesül, nincs kapcsolat a fogalmak és a jelenségek között. Tehát elméletről sincs szó.

Sajnálatos módon azonban, a jelentés használat-elméletének egyik változata sem jár jobban, mint a „valóságos lényeg”- vagy a „mentális kép”-elméletek. Ezzel a követelménnyel kapcsolatban ugyanis a használatelméletnek a következő kérdésekre kell válaszolnia: „Milyen feltételek között azonos két szónak a használata?”, „Mikor eltérő egy szópár használata?”, „Mi határozza meg, mikor van egy szónak egynél többféle használata?”, „Hogy különböztethető meg egy szó használata e szó hibás használataitól?” és így tovább. Minthogy azonban valamennyi ilyen kérdés a jelentés eddig javasolt használatelméletei által megválaszolatlan maradt, helytálló az a következtetés, hogy a jelentésnek nincs használat-elmélete. Ami helyett van, az nem több, mint egy arra vonatkozó javaslat, hogy a jelentés kérdéseit úgy kell kezelni, mint a kifejezések használatával kapcsolatos kérdéseket.

A használat-elmélet képviselői azt válaszolhatják, hogy ennek a követelménynek nyelvi szabályokra való hivatkozással kell eleget tenni: két kifejezésnek ugyanaz a használata, ha azt ugyanazok a szabályok irányítják, és nem ugyanaz ellenkező esetben. Az ebben a válaszban rejlő implicit program vonzóhat, amennyiben a nyelvben levő strukturális szabályszerűségek fontosságára látszik összpontosulni, a válasz maga mégse meggyőző, mert e szabályoknak sem tartalmáról, sem formájáról nem tudunk meg semmit. Adekvát módon még soha senki nem írta le, *mi a nyelv egyszabálya*, bár arra vonatkozó analógiák özönével rendelkezünk, hogy egy nyelvi szabály mihez *hasonló*. Attól függően, hogy a mindennapi nyelv melyik filozófusát olvassuk, azt a felvilágosítást kapjuk, hogy egy nyelvi szabály egy recepthoz, egy grammatikai, egy logikai, egy játékszabályhoz, egy táncra vonatkozó instrukcióhoz vagy éppen egy morális imperativushoz hasonló. A változatosságnak ilyen divatja mellett egy nyelvi szabályt valaki ilyen joggal a szemmértékhez is hasonlíthatna. Világos, hogy nem lehet eldönteni, melyik analógiát lehet a leghasznosabban felhasználni a „nyelvi szabály” fogalmának interpretálására. Egyetlen analógia sem tudja megmagyarázni önmagát. A legragyogóbb analógia sem mondja meg önmagában, hogy miért ragyogó. Ezeknek a nyelvi szabályokra vonatkozóan igaznak vélt analógiáknak az esetében azt szeretnénk tudni, hogy a nyelvi szabályoknak *pontosan* melyek azok a jegyei, amelyeket az analógiák kifejeznek. Azokat a szempontokat is tudnunk kellene, amelyek szerint a nyelv szabályai jellegzetesek, vagyis azokat a szempontokat, amelyek alapján a nyelv nem lenne hasonló sem a süteménysütéshez, sem egy játék eljátszásához, sem egy tánc eljátszásához. Ha valaki azt mondja, hogy az elektromos áram a vízáramhoz hasonló, ez az elektromosságról sok igazságot összegez tömören, ugyanakkor egy csomó olyan dolgot is érzékeltet, ami téves. Például azt, hogy ha kilyukasztjuk a vezetéket, ki fog folyni az elektromos áram. Azt azonban, hogy ez nem így van, csak azért tudjuk, mert ismerjük az elektromosság törvényeit. *Ez egyszerűen bizonyítja azt a tényt, hogy csak akkor tudnánk, hogyan kell kiválasztani*

egy olyan analógiát, amely helytálló és nem félrevezető, ha pontosan tudnánk, mi egy nyelvi szabály.

A jelentés használat-elméletének egy másik változata, amelyik azt javasolja, hogy a mondatokat azokra a beszéd-aktusokra való utalások alapján osztályozzuk, amelyeket a beszélő hozhat létre, amikor a mondatot megfelelő feltételek között kimondja, szintén védtelen ezekkel a kifogásokkal szemben. A fent megfogalmazott követelmény ennek a változatnak az esetében azt kívánja, hogy legyen egy általános és módszeres eljárás annak eldöntésére, hogy egy mondat kétszeri előfordulása mikor vonatkozik ugyanarra a beszéd-aktusra és mikor két különbözőre. Nyilvánvaló azonban, hogy a kifejezés szintaktikai és szemantikai jellemzőinek semmiféle vizsgálata nem határozhatja meg *per se* azt a beszédaktust, amelyhez a megnyilatkozás tartozik. Ugyanez a megnyilatkozás bizonyos környezeti feltételek között kapcsolódhat egy adott beszédaktushoz, más feltételek között azonban nem. Például ha azt mondom: „Egy utazó ügynök hely után nézett, ahol eltöltheti az éjszakát”, a környezeti feltételektől függően ez lehet egy állítás, egy anekdóta kezdete, utalás egy anekdótára, valamire példa, magyarázat, idézet, információ, beszélgetés önmagamban, jó hírem csorbitása és így tovább. A környezeti feltételek azonban, amelyek meghatározzák, hogy ezek közül melyikről van szó, ha szó van egyáltalán valamelyikről, egyértelműen nem állapíthatók meg pusztán a megnyilatkozás megvizsgálása útján. Minthogy pedig nincs mód, és nagyon valószínű, hogy nem is lehet, ezeknek a feltételeknek a rendszerzésére, a beszéd-aktus-elmélet nem tesz eleget a követelménynek, hogy bizonyos adott feltételek esetén képesek legyünk eldönteni, milyen beszédaktusok tartoznak egy ilyen feltételek között előforduló megnyilatkozáshoz.

Még az úgynevezett *explicit performatívok* (nagyjából azok az igék, amelyek előfordulhatnak az „én ezennel...” környezetben)¹⁵ esetében is világos, hogy a megfelelő mondat típus egy-egy kimondása nem változatlanul hoz létre egy, az ígéhez szabályszerűen kapcsolódó cselekvésmódot. Azok a feltételek, amelyek között egy látszólagos cselekvésmód „csütörtököt mond”, maguk is környezetiiek. Így ugyanazzal a problémával állunk szemben, amellyel fentebb találkoztunk. Például, ha kimondom azt a mondatot, hogy „Én ezennel megígérem, hogy feleségül veszem őt”, kezdek egy anekdótát, mondhatom valamire példának, magyarázatul, beszélhetek magamban, recitálhatok egy véletlenül kiválasztott mondatot, visszaadhatom egy nőnek a becsületét és így tovább. Hogy ezek közül melyiket teszem az ígérés mellett vagy helyett, olyan környezeti tényezőktől függ, amelyeket az explicit performatívok elmélete, épp úgy, mint a beszédaktusok-elmélete, a legkisebb mértékben sem rendszerez.

Az, hogy a használat fogalma túlságosan nehézkesnek bizonyult ahhoz, hogy elméletalkotás alapjául szolgálhasson, részben egy észre nem vett kétértelműség következménye. *Van* olyan értelmezés, amelyben igaz, hogy egy szó vagy kifejezés jelentése, használatának függvénye. Egy szó vagy kifejezés bármely tényleges használata, tehát azok a kombinációk, amelyeknek a szó vagy a kifejezés eleme a különböző mondatokban, valamint azok a szituációk, amelyekben elhangzik, szolgáltatja bármely, a jelentés kérdéseinek megoldását célzó elmélet számára az adatokat. De azt feltételezni, hogy ez a tény alapot

¹⁵ Lásd Austin, J.: *Other Minds*, Proceedings of the Aristotelian Society, XX. kiegészítő kötet, 1946.

szolgáltat ahhoz, amit általában a jelentés használat-elméletének neveznek, egy olyan tévedés, amelyre a továbbiakban a „Használat-Használat Tévedés” megjelöléssel fogunk utalni.

Abban az értelemben, amelyben igaz, hogy „a jelentés a használat függvénye”, ez a kijelentés csupán azt fejezi ki, hogy a szemantikai vizsgálatnak figyelembe kell vennie a nyelvi viselkedésben kifejeződő feltételeket. Az a törekvés azonban, hogy a jelentés kérdéseit a használat kérdéseivel *cseréljék fel*, nyilvánvalóan soha nem ebben az értelemben volt cél, akkor ugyanis nyilvánvalóvá kellett volna válnia annak, hogy a használat-elmélet mellett való kitartás nem egy jelentéselmélettel, hanem csupán egy ilyen elmélethez szükséges adatok meghatározásával egyenlő. Amint tisztáztuk a Használat-Használat Tévedést, látjuk, hogy a jelentésnek nincs használat-elmélete.

Jelentéselmélet, vagyis olyan elmélet hiányában, amely elméletileg jellemezne szemantikai alapfogalmakat, egy kifejezés kétféle használatáról megállapítaná, azonosak-e vagy különbözők, leírná a nyelv szabályostól való eltéréseit és eszközt nyújtana a nyelvhasználattal kapcsolatban felmerülő filozófiai problémák megoldásjavasolatainak értékeléséhez, az általános nyelvfilozófus mindinkább saját nyelvészeti intuícióira kénytelen támaszkodni. Azt lehet mondani, hogy amennyiben egy nyelvi analízis alkalmazható filozófiai problémák megoldására, minden kívánt információ megszerezhető azáltal, ha a vizsgáló személy folyékonyan beszéli a nyelvet.¹⁶ A mindennapi nyelv filozófusa állíthatja, hogy intuitív módon képes a nyelvi különösségek (a „különös” itt és a továbbiakban a „furcsa”, a „megszokottól elütő” értelmében használatos — ford. megj.) feltárására, valamint azt is, hogy ami lényeges egy filozófiai probléma megoldásához, az pontosan az arra vonatkozó információ, hogy mi az, ami különös. Így azt vallják, hogy a filozófus gyakorlatának követelménye a szokásoktól eltérő módon való használatának kerülése, és azt is, hogy nyelvészeti intuíciónk segítségével általában meg tudjuk mondani, mikor használtak egy szót általános használatától eltérően.

Elfogadva azt, hogy sok esetben intuitíve világos, mikor szokatlan egy adott használat, ugyancsak világos az is, hogy csupán annak ismerete, hogy a használat szokatlan, sem filozófiai célokra, sem egy nyelvelmélet megalkotásához nem elegendő.

Filozófiai célokra azért nem elegendő egy használat különös voltának ismerete, mert a használat különböző okok miatt lehet különös valakinek, amelyek közül egyébként sok teljesen hibátlan. Nézzük meg a következő megnyilatkozásokat, amelyek mindegyike különböző okok folytán szokatlan:

1. Csak lenyeltem az orromat.
2. Félelmet fogok neked mutatni egy marék homokban.
3. Ez a csodálatos piros rózsza egy piros rózsza.
4. Fizikai tárgyak nem léteznek.
5. Épp most fejezték le.
6. A fájdalom a C-idegrostok ingerlése.

Ezek a megnyilatkozások természetesen nem merítik ki a nyelvi különösség minden típusát, de már ebből a rövid felsorolásból is világosan látható, hogy bizonyos, egy megnyilatkozást szokatlanná tenni tudó dolgok, nem teszik

¹⁶ Cavell pontosan ezt állítja. Lásd Cavell, S.: *Must We Mean What We Say?* Inquiry, 1. köt. 3. sz. 1958, 172–212. o. Válaszunkat lásd Fodor, J. A. és Katz, J. J.: *The Availability of What We Say*, *The Philosophical Review*, előkészületben.

azt filozófiailag kifogásolhatóvá. Ennélfogva, ha egy filozófus annyit állít csak, hogy egy megnyilatkozás különös, *s nem többet*, ez nem hatékony kritika egy olyan argumentummal szemben, amelyben ez a megfogalmazás lényeges szerepet játszik. Így, ha a nyelv szokatlan használatával vádolt metafizikus azt válaszolja: „Na és?” — akkor helyesen válaszol. Egy olyan elméletre van tehát szükség, amely megmondja, mi a különösség, és rámutat a filozófiailag kifogásolható különösség-fajtákra, valamint az okaikra.

Nem akarjuk azonban azt állítani, hogy egy adekvát jelentéselmélet oly módon fogja értelmezni a „különösséget”, hogy valamennyi megnyilatkozást, amelyet egy teoretikusan képzetlen nyelvhasználó különösnek tart, annak fogja tartani az elmélet is. Inkább azt lehet várni, hogy a különösségnek csupán azokat az intuitív felismeréseit fogja rekonstruálni, amelyeket a nyelv szemantikai szabályainak megsértése vált ki. Így például az (1) és (3) nem a nyelvet irányító szemantikai szabályok megsértéseként lenne számontartva, minthogy olyan okok miatt keltik a különösség intuícióját, amelyeknek semmi kapcsolata nincs a nyelv strukturájával, azaz (1) azért különös, mert az általa kifejezett tény módfelett valószínűtlen, a (3) pedig azért, mert annyira magától értődően igaz. Ezek miatt az okok miatt az ilyen esetek nem filozófiailag kifogásolhatók. Továbbá vannak olyan esetek, amikor valamely *megnyilatkozás* különössége, szemben egy megnyilatkozás típusal, környezetének vonásaitól függ. Így különös lenne a „vizontlátásra” köszönés egy összejövetelre való megérkezéskor, vagy a technika mai állásának ismeretében azt mondani, hogy „Kérek két jegyet a Marsra”. Hasonlóképp, ha a kontextust egy értekezés mondatai alkotják, ezek vonásai azt eredményezhetik, hogy egy egyébként normális mondat különösnek tűnik. Képzeljük el például, hogy valaki egy matematikai könyvet olvas, és a racionális függvények integrálásának tárgyalása közepén a következő mondatba ütközik: „Hozzon nekem egy forró sültet rozskenyérral”. A különösségnek ez a típusa különbözik az előző példákban mondottaktól, és elképzelhető, hogy egy speciális elméletre lesz szükség, amelyik ezzel foglalkozik. Ezek a példák azt mutatják, hogy az az állítás, hogy valamely megnyilatkozás különös, önmagában semmitmondó. Azok a filozófiai érvek tehát, amelyek ezen az állításon alapszanak, gyakran tévesek. Szolgáljon bizonyyságul a következő eset vizsgálata:

„Az utolsó bizonyíték, amelyet a lélek-test azonosság témájával kapcsolatban meg fogunk vizsgálni, egy általánosan használt nyelvészeti argumentum... Vizsgáljuk meg a következő mondatot:

(1) A fájdalom azonos a C-idegrostok ingerlésével. A mondat deviáns (az érvelés, bár nem ebben a terminológiában, így hangzik): senki nem állíthatja, hogy használni lehetne normál kontextusba helyezve. Ezért ha egy filozófus tézisként adja elő, a szavaknak ezzel inkább új jelentést ad, mintsem valami felfedezést fejez ki. Például... valaki elkezdhetné mondani, hogy „Felizgatott C-idegrostjaim vannak”, ahelyett, hogy „Fájdalmam van” stb. Ekkor azonban a „felizgatott C-idegrostjai vannak” kifejezésnek *csupán* az új „fájdalma van” jelentést adtuk. Az állítás az, hogy ameddig a szavak megtartják eredeti jelentésüket, (1) érthetetlen.

Azzal egyetérttek, hogy az (1) mondat „deviáns” a mai angolban. Nem értek egyet azonban azzal, hogy (1) sohasem válhat normális nem-deviáns mondatná, hacsak e szavak meg nem változtatják jelentésüket.

A helyzet röviden a következő: az, hogy mi deviáns, nagymértékben függ a kontextustól, beleértve ismereteink állapotát is, és új tudományos elméletek kialakulásakor gyakran megesik, hogy mondatok, amelyeknek előzőleg „nem volt használata”, amelyek előzőleg „deviánsak” voltak, használatba kerülnek — nem

azért, mert a szavak új jelentést kapnak, hanem mert a régi jelentések, amelyeket a megszokott használatok magja rögzített, az új kontextushoz új használatot állapítanak meg.”¹⁷

Ez a példa azt mutatja, hogy egyetértés lehet valamely megnyilatkozás különösségét illetően, de véleménykülönbség e különösség jelentőségére vonatkozóan. A véleménykülönbség ez utóbbi fajtáját kell tudnunk megoldani ahhoz, hogy a különösség fogalma jelentős szerepet játsszék a filozófiai vitákban.

Továbbá, ha igaz, hogy az a puszta tény, hogy az intuíció alapján meg tudjuk mondani, mikor különös egy megnyilatkozás, filozófiai célokra nem kielégítő, ugyanúgy az is igaz, hogy egy nyelvelmélet céljaira sem megfelelő. Ez közvetlenül adódik abból, ha elfogadjuk azt az állítást, hogy egy nyelvelméletnek az kell legyen a célja, hogy legalábbis explicitté tegye azokat a generatív alapelveket, amelyek mondatokat hoznak létre. De ha el is vetné valaki ezt az állítást, annak következményeképpen, hogy a különösség kérdéseinek megoldásánál kizárólag az intuícóra támaszkodunk, a döntések nem lennének extrapolálhatóak. Minden döntésnek az intuícóra való ismételt hivatkozás útján kellene létrejönnie, minden mondatot úgy szemlélnénk, mintha semmi kapcsolata nem lenne a nyelv többi elemével. Ekkor azonban semmiféle teóriáról nem lehetne szó. Mindent az intuíció uralna. Ezért lehetséges, hogy a mindennapi nyelv filozófusa nyelvészeti intuícóra való támaszkodása felelős azért, hogy nem tudott létrehozni egy adekvát nyelvelméletet.¹⁸

Vizsgáljuk most meg legáltalánosabb formájában az intuícóra való hivatkozás jelentőségének kérdését a nyelv tanulmányozásában.

Valamely nyelv egy elméletének célja annak a képességnek és jártasságnak megmagyarázása kell, hogy legyen, amely szükséges ahhoz, hogy valaki anyanyelvét folyékonyan beszélje. A kérdés így hangzik: Milyen képességre és jártasságra tett szert, aki megtanult egy nyelvet? A teoretikusok, hogy megválaszolhassák e kérdést, megpróbálnak létrehozni olyan rendszereket, amelyeknek az a céljuk, hogy a beszélők magatartása különböző mozzanatainak összevetése útján rekonstruálják azokat a mechanizmusokat, amelyek a nyelvi kommunikáció alapját képezik, szisztematikusan megfogalmazzák ezeket, valamint kölcsönös kapcsolataikat. Egy természetes nyelv elméletének valamennyi része, a fonológia, a morfológia, a szintaxis és a szemantika, azoknak a szabályoknak felfedését és explicit módon történő megállapítását keresi, amelyek a beszélők meghatározott nyelvészeti képességének és jártasságának alapjául szolgálnak. A fonológia és a morfológia a beszélő hang- és szó-megkülönböztetési képességét juttatják kifejezésre, egy reprezentációs rendszer formális jegyei segítségével. A szintaxis azoknak a szabályoknak egy rekonstrukcióját nyújtja, amelyek alapján a beszélők létrehozni és felismerni képesek szavak grammatikailag jól formált láncait. A szemantika azt a mechanizmust kívánja rekonstruálni, amely képessé teszi a beszélőt arra, hogy használ

¹⁷ Putnam, H.: *Minds and Machines in Dimension of Mind*, Szerk. S. Hook, New York University Press, 1960, 166. o.

¹⁸ Az általános nyelvelmélet panaszolhatja, hogy tagadjuk azt az alapelvet, hogy hasonló esetekben hasonló módon kell eljárni. Ez azonban a kérdés eleve megoldottnak tekintése, minthogy annak meghatározása, mi számít releváns hasonlóságnak, pontosan azoknak a generatív elveknek meghatározásával egyenlő, amelyek felépítik a nyelv mondatait.

tudjon mondatokat megfelelő feltételek között, és meg tudjon érteni olyan mondatokat, amelyeket mások használtak.

Miként egy folyamatosan beszélni tudó nyelvi készsége különböző képességek kölcsönhatásának eredménye, amelyek együtt és egymást kiegészítve működnek, éppen így az a rendszer, amelyet egy természetes nyelv valamely részleméletei alkotnak, arra törekszik, hogy megmagyarázza a beszélő képességeinek ezt a kölcsönhatását. Ily módon a képességek valamennyi különálló osztályának közreműködése értékelhető, a nyelvi jelenségek komplexitása áttekinthető és megragadható részekre redukálódik, és a sajátos képességek közötti kölcsönös összefüggések kifejezhetők a rendszer részei között megállapítható kapcsolatok hálózata alapján. Ennélfogva egy ilyen elmélet bármely részének vagy az elméletnek mint egésznek a megfelelő volta elsődlegesen annak alapján ítéltető meg, hogy szabályai mily mértékben alkalmasak a rekonstrukcióra. Tehát — ha egyéb tulajdonságokban megegyeznek — annál kielégítőbb egy nyelvelmélet, minél pontosabban tükrözi a beszélők nyelvhasználati képességét.

Egy ilyen elmélet szabályainak megalkotásában rejlik egyik fő veszély az, hogy lehetséges olyan megfogalmazásuk, amely csak akkor hatékony, ha a „nyelvi intuícióhoz” fordulnak. Ez azt jelenti, hogy ahhoz, hogy ezek a szabályok a kívánt célra használhatók legyenek, a folyamatosan beszélni tudónak alkalmaznia kell nyelvi jártasságát. Ez tehát egy circulus vitiosus eredményez. A szabályoknak az a feladatuk, hogy rekonstruálják a beszélők képességeit, ugyanakkor feladatukat nem tölthetik be anélkül, hogy a beszélő ne használná ezeket a képességeit. Tehát legalábbis azon képességeket és jártasságot, amelyek a szabályok alkalmazásához szükségesek, a szabályok maguk nem tudják rekonstruálni.

Ezzel azonban nem azt akarjuk mondani, hogy az intuícióra való hivatkozás nem játszik szerepet a nyelv tanulmányozására szánt elméletek létrehozásában. A folyékonyan beszélni tudók intuíciói hozzák létre azokat az adatokat, amelyekre egy nyelvészeti teóriának magyarázatot kell adnia. Például az anyanyelvét beszélő intuitív módon ismer fel különbséget a „Gondolj az ilyen jellegű esetek valamelyikére” konstrukció, valamint egy olyan konstrukció között, mely ugyanezeket a szavakat tartalmazza fordított sorrendben. Ilyen intuíciók állapítanak meg világosan felismerhető eset-halmazokat: grammatikailag jólformált szőlancokat egyfelől, s rosszul formáltakat másfelől. Az intuitív módon meghatározott esetek szolgáltatják az empirikus kényszerfeltételeket egy grammatika megalkotásánál. A nyelvi intuícióra való hivatkozás petitio principii, amikor az intuíciók egy világos rendszerben jól definiált elméleti konstrukciókat helyettesítenek, vagy amikor megengedik, hogy meghatározzák a szabályok alkalmazását. Az intuíció a maga sajátos szerepében nélkülözhetetlen a nyelv tanulmányozásában, helytelen használata azonban lehetetlenné teszi a vizsgálatot.

Valójában tehát az a kifogásunk az általános nyelvi analízissel szemben, hogy apriorisztikus. Egy olyan elmélet hiányában, amely olyan kulcsfogalmakat jellemezne, mint „használat”, „téves használat”, „beszéd-aktus” és „nyelvi szabály”, a beszélő intuícióihoz folyamodnak (aki legtöbbször maga a teoretikus). Valakinek az intuíciói azonban — még saját nyelvével kapcsolatos intuíciói is — nem tekinthetők csálthatatlannak. Az ember tévedhet azzal kapcsolatban, hogy „mit kellene mondani”, hiszen azok a kifejezések, amelyeket valaki az élete során megfogalmazott, *maguk* is olyan halmazt alkotnak, amely

lényegében ugyanúgy analizálható, mint a nyelvből vett bármely más halmaz. Ahogy a beszélők intuíciói kényszert jelentenek a nyelv egy elmélete számára, úgy egy kialakult elmélet is javíthatja és kiegészítheti a beszélők intuícióit. Másrészt, ha semmiféle elméletünk nincs, amikor az indoklás kérdései merülnek fel azzal kapcsolatban, hogy a kifejezések használatát helyesen elemeztük-e, az *a priori* alapokon védelmesített intuícióra való hivatkozás megakadályozza annak objektív megítélését, mily mértékben felel meg az elemzés a beszélők verbális viselkedésének.

Nem lehet tehát meglepő, hogy a mindennapi nyelv elemzésének szokásos módszerei gyakran olyan megoldásokat kínálnak filozófiai problémák számára, amelyek épp oly vitás, mint amilyen klasszikus megoldások. Vitathatatlan megoldások annak mértékében várhatók, amilyen mértékben sikerül azokat az empirikus és teoretikus követelményeket explicitté tenni, amelyek egy olyan elemzést szükségképpen karakterizálnak, amely hatékonyan reprezentálja a beszélők verbális viselkedését. Amíg nincsenek megállapítva azok a kritériumok, amelyeknek egy elemzés meg kell hogy feleljen, addig képtelenségünk arra, hogy filozófiai problémák egymással versengő megoldásai közül válasszunk, egyszerűen azt tükrözi, hogy képtelenek vagyunk a versengő *nyelvészeti elemzések* közül választani.

V.

A nyelvfilozófia jelenlegi helyzete a pszichológia múlt század végi helyzetére emlékeztet. A pszichológia esetében az aprioritás meddőséghez és fogalmi zűrzavarhoz vezetett, míg explicitté nem tették a pszichológia elméletére vonatkozó empirikus feltételeket. A következő években a filozófiai pszichológia átvette az őt megillető helyet, vagyis a tudományos pszichológia fogalmainak, elméleteinek és módszertanának elemzését.

A nyelvfilozófia jelenlegi iskolái fenti kritikájának általános jellege arra utal, hogy a hasonlóság nem csupán *felszínes*. Azt állítjuk, hogy ezek a helyzetek valójában párhuzamosak, és ez azt juttatja kifejezésre, hogy egy empirikus eszközök segítségével felépített nyelvelméletre van szükség. Ha van egy ilyen elmélet, a nyelvfilozófia végre átveheti valódi szerepét, vagyis az elmélet fogalmainak és módszertanának elemzését. Ha a jelenlegi nyelvészet létrehoz egy empirikus nyelvelméletet, a nyelvfilozófia a nyelvészet filozófiájaként konstruálható meg: olyan tudományágként, amely minden szempontból analóg a pszichológia filozófiájával, a matematika filozófiájával, a fizika filozófiájával stb.

Tanulmányunk elején megjegyeztük, hogy talán egy életképes alternatíva, egy elfogadható *tertium quid* hiánya az oka annak, hogy sem a pozitivista, sem az általános nyelvfilozófiák hiányosságai nem vezettek e pozíciók feladásához. Az általunk fentebb javasolt nyelvfilozófiai nézet, tehát az empirikus nyelvészet fogalmainak, elméleteinek és módszertanának analitikus tanulmányozása egy ilyen alternatívát alkot, ha a nyelvészet képes egy megfelelő nyelvelmélet létrehozására. Tanulmányunk hátralevő részében megpróbáljuk igazolni, hogy létezik egy ilyen *tertium quid*, annak megmutatásával, hogy a nyelvészet legalább a keretet létrehozza egy ilyen elmélet számára.

A nyelvészet jelenlegi kutatásaiban implicit nyelvelmélet olyan problémákkal foglalkozik, amelyek hagyományosan nyelvfilozófusok hatáskörébe

tartoztak, de úgy, hogy sem a pozitivisták nyelvszerkezettel kapcsolatos előítéleteinek és az empirikus ellenőrzés hiányának, sem a mindennapi nyelv filozófusai intuitív nézetekhez való jogtalan ragaszkodásának és következetes rendszerellenes irányultságának nem esik áldozatul. Így egy tényleges alternatívát jelent a pozitivizmus és a mindennapi nyelv filozófiájának nyelvelméleteihez képest, bár mindkettővel kapcsolatban marad, mivel megőrzi a formalizációra való törekvést egyfelől, és a nyelvhasználat részletei iránti érdeklődést másfelől.

VI.

Az empirikus nyelvészet a nyelv tanulmányozásakor annak a képességnek a megmagyarázását tartja legfőbb problémájának, amellyel a folyékonyan beszélő szabadon létre tudja hozni és könnyen meg tudja érteni nyelvének valamennyi megnyilatkozását, beleértve a teljesen újakat is.¹⁹ Annak érdekében, hogy ezt a képességet megmagyarázzák, a nyelvészek egy leíró rendszert konstruálnak, amely a nyelvnek azon szabályszerűségeit próbálja megragadni, amelyeket a beszélők használnak mondatok megfogalmazására és interpretálására. Annak a leíró rendszernek, amely ezeket a szabályszerűségeket reprezentálja, rekurzív szabályokat is magába kell foglalnia, mivel — mint korábban megállapítottuk — egy nyelv mondatainak száma végtelen.²⁰ Egy ilyen leíró rendszer valóban tudományos elméletnek tekinthető. Egy tudományos elmélet szisztematikusan és gazdaságosan összekapcsolja a megfigyelt jelenségek széles skáláját azáltal, hogy teoretikus fogalmakkal megállapított törvények alapján reprezentálja őket. A törvényekből való levezetés útján új jelenségekre vonatkozó jóslásokat is lehetővé tesz, és megmagyarázza, hogy bizonyos jelenségek miért fordulnak elő, azokra az alapstruktúrákra hivatkozva, amelyeket bemutat. Egy nyelvelmélet esetében a beszélők verbális viselkedése adja azokat a megfigyelendő jelenségeket, amelyeket az elmélet szisztematizál. „A verbális viselkedés” észleleti megkülönböztetéseket, verbális produktumokat, különösségre vonatkozó intuíciókat, a jelentés struktúrájában található hasonlóságra és különbségre vonatkozó döntéseket stb. foglal magába. A teoretikus fogalmak, amelyekre támaszkodva a törvényeket megállapítjuk, olyan konstrukciók, mint fonémák, morfémák, szavak stb., a törvények pedig azok a szabályok, amelyek a nyelv szabályszerűségeit juttatják kifejezésre.

Egy nyelv valamely elméletére gondolva ezen az úton természetesen eljutunk a konstrukciókra vonatkozó empirikus kényszerfeltételekig. Az elmélet

¹⁹ Ez nem azt akarja jelenteni, hogy valamennyi ismeretet, amely közrejátszik egy megnyilatkozás létrehozásánál és megértésénél, tanulmányozni kell a nyelvészetben. A nyelvi képesség és jártasság mellett a tényleges információ, az emlékezet, a motivációk stb. meghatározhatják, milyen megnyilatkozás jön létre és hogy értendő egy megnyilatkozás. A nyelvészetnek a beszélő csupán azon képessége rekonstruálásával kell foglalkoznia, amely a nyelv szabályszerűségéről alkotott ismereteink függvénye.

²⁰ Chomsky írja: „... nyilvánvaló, hogy a grammatikailag helyes mondatok halmaza nem azonosítható azoknak a megnyilatkozásoknak valamilyen részkorpuszával, amelyeket a nyelvész létrehozott. A nyelv valamely grammatikája a megfigyelt megnyilatkozások véges és némiképp véletlen korpuszát vetíti a grammatikailag helyes megnyilatkozások egy (feltehetően végtelen) halmazára. Ebből a szempontból egy grammatika annak a beszélőnek a viselkedését tükrözi, aki a nyelvvel kapcsolatos véges és véletlen tapasztalatai alapján végtelen számú új mondatot képes létrehozni és megérteni.” Chomsky, N.: *Syntactic Structures*. Mouton and Co., S'Gravenhage 1957, 15. o.

inter alia, egy prediktív eszköz: *amit* megjósol az, hogy a szavak bizonyos láncait a beszélők nyelvük mondatainak fogják tartani, másokat viszont nem („Hadd válasszunk egy példát”, igen, de „Példát egy válasszunk hadd”, nem). Hasonlóképp megjósolja, hogy ha bizonyos megfogalmazások valóban előfordulnak, a beszélők azokat egy bizonyos módon fogják interpretálni és nem másképp, és hogy bizonyos megfogalmazások több interpretációt is lehetővé tesznek. Pl. „Az emberek szeretete a legjobb dolog” mondatot úgy kell értelmezni, hogy több interpretációra legyen lehetőség. Megjósolja továbbá, hogy bizonyos megnyilatkozások egyes kontextusokban nem különösek, másokban azonban azok (az „Itt egy szép piros alma” mondatot úgy kell reprezentálni, mint amely csak azokban az esetekben nem különös, amelyekben a kontextus meghatározza egy alma jelenlétét). Általában, ahogy az hatékony empirikus elméletek esetében rendszerint lenni szokott, az ellenőrzés lehetőségeit úgy teremti meg az elmélet, ahogy fejlődik.

A filozófusok különleges érdeklődéssel fordulnak a nyelvelmélet olyan összetevői felé, mint a szintaxis és a szemantika. Az előbbi a nyelvi formák létrehozása és megértése általános kérdésének azzal a részével foglalkozik, amelyet a grammatikai struktúra foglal magába. Amit egy beszélő tesz, amikor megért vagy létrehoz egy megnyilatkozást, az minimálisan a megnyilatkozás struktúrájának implicit analízise. Vagyis az a képesség, amelyet egy szintaxis-elmélet magyarázni kíván. A következő kérdésekre kíván ugyanis válaszolni: „Melyek a nyelv alapkonstrukcióinak típusai?”, „Milyen egységek állnak rendelkezésre a nyelvben mondatalkotásra?”, „Hogyan kapcsolódhatnak ezek egymáshoz?”, „Hogyan kapcsolódhatnak a mondatok formálisan egymáshoz?” és így tovább. Egy szemantika-elmélet a létrehozás és megértés általános problémájának megoldását egy lépéssel tovább viszi. A beszélőnek azt a képességét próbálja megragadni, amellyel interpretációkat rendel a mondatokhoz a mondat részei jelentésének ismerete alapján, és felismeri a szó-, kifejezés-, vagy mondatpárok szemantikai relációit.

A nyelvi jártasság megmagyarázásánál egy szemantikaelmélet létrehozása egy szintaxis-elmélet előzetes kidolgozását kívánja meg. Ez nem azt jelenti, hogy a szemantika szükségképp egy előzőleg tagolt szintaktikai struktúrát interpretáló rendszerként kell szolgálgjon, hanem csupán azt, hogy a szemantikai problémák megoldása szintaktikai információt igényel. Ezt például így láthatjuk be: Tegyük fel, hogy egy szemantikai elmélet részben épp a nyelv mondatai igazságfeltételeinek és referenciájának megállapításával foglalkozik. Nézzünk meg olyan szintaktikailag kétértelmű mondatokat, mint például az „Emberek szeretete a legszebb dolog”. Kétértelmű mondatokat úgy kell szerkeszteni, hogy igazságfeltételek egymástól különböző osztályai legyenek hozzájuk rendelve. Az előző mondat vagy abban az értelemben igaz, hogy a legszebb dolog az, amikor az emberek szeretnek, vagy pedig abban az értelemben, hogy a legszebb dolog az embereket szeretni. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a releváns igazságfeltételek szétválasztása a mondat szintaktikai formájára épül, így annak a szabálynak, amely azt mondja ki, hogy az ilyen mondatokhoz más-más feltételeket kell rendelni, explicit módon utalnia kell e mondatok grammatikai jegyeire.

Ez a tény tovább általánosítható a következőképp: amennyiben egy szemantikai elméletnek az a célja, hogy jelentés-interpretációkat rendeljen a mondatokhoz, ésszerűnek látszik annak feltételezése, hogy az összetett mondatokat úgy fogja kezelni, hogy összetevőikre bontja őket és a releváns hozzá-

rendelést részenként végzi el.²¹ Egy összetett mondat összetevőkre bontásának végrehajtása azonban feltételezi, hogy a mondat kompozicionális alapstruktúráját már megállapítottuk grammatikai analízis segítségével.

Végül, egy szemantikai elmélet leggyengébb koncepciójától is megköveteljük, hogy a tanulmányozott nyelv szavaihoz és kifejezéseikhez jelentést rendeljen. A nyelv grammatikai struktúrájának ismerete azonban még ebben az esetben is szükséges ahhoz, hogy végrehajtsuk ezeket a hozzárendeléseket. Egy szó vagy kifejezés jelentése ugyanis rendszerint a kontextusban betöltött grammatikai szerepétől függően változik. Hasonlítsuk össze: „Fal mellett sír”, illetve „Sír mellett fal”.

Az ilyen megfontolások azt kívánják a filozófusoktól, hogy a nyelvről alkotott teóriáikban az eddiginél nagyobb figyelmet fordítsanak a grammatikára. Ez különösen azért lesz hasznos, mert a grammatikusok létrehozták a grammatikai leírás egy olyan hatékony, új rendszerét, amely közvetlenül nem csupán egy szemantikai elmélet létrehozása, hanem az alapvető filozófiai problémák szempontjából is releváns.

VII.

Egy grammatika úgy képzelhető el, mint olyan formális rendszer, amely pontosan meghatározza egy nyelv mondatainak halmazát, és valamennyi mondat olyan struktúrális leírását adja, amely kifejezésre juttatja a mondat grammatikai relációit. Olyan szabályrendszer, amely a nyelv szótárában található elemekből képezhető láncok végtelen listájának megalkotására alkalmas, és mely szabályrendszert eléggé sokszor alkalmazva az így képzett láncok halmaza magába foglalja a nyelv bármely mondatát, de sohasem tartalmaz olyat, ami nem mondat. A mondatok halmazának szintaktikai szabályok véges halmaza alapján történő tényleges megalkotása által a grammatika „az *L* nyelv mondata” vagy „grammatikailag helyes mondat az *L*-ben” fogalmaknak egy rekurzív definícióját nyújtja.²² A szintaktikai szabályok olyan jellegű megfogalmazása útján pedig, hogy ezek egy mondatához a létrehozásakor automatikusan hozzárendeljenek egy struktúrális leírást, a grammatika „az *L* nyelv grammatikailag helyes struktúrája” fogalomnak adja meg egy rekurzív definícióját.

Így egy *G* grammatika generatív eszköznek tekinthető. Ahhoz, hogy adekvát legyen, a következő feltételeknek kell eleget tennie: az *L*-nyelv minden mondatának legalább egy derivációja megtalálható *G*-ben, és az *L* szótárában található elemek egyetlen olyan láncának sem felel meg deriváció a *G*-ben, amely nem mondat. Így egy generatív módon adekvát grammatika a nyelv mondatainak egy átfogó elmélete, amely empirikusan ellenőrizhető. Ha bizonyos mondatok nem generálhatók, vagy generálhatók nem-mondatok is, a grammatika módosításra szorul. A generatív adekvátság azonban éppúgy ideális követelmény, mint amilyen idealizáció bármely tudományos elmélet arra vonatkozó követelménye, hogy fedje kutatási körének valamennyi jelen-

²¹ Minthogy egy természetes nyelvben a mondatok hosszára vonatkozóan felső korlát nincs, a jelentés-interpretációknak a mondatokhoz való rekurzív hozzárendelése az egyetlen lehetséges mód arra, hogy minden mondatnak jelentést adjunk.

²² Ez a grammatikai koncepció található N. Chomsky *Syntactic Structures* c. művében.

ségét. Egy grammatika megalkotásánál aszimptotikusan közelítünk ehhez a követelményhez. Meg vagyunk elégedve, ha egy olyan grammatikát tudunk létrehozni, amely magába foglalja a nyelv legáltalánosabb struktúrális jegyeit, még ha akad is néhány finomabb részlet, amelyet nem tudunk megragadni.²³

Ezenfelül egy generatív grammatika prediktív elmélet is. A nyelv szó-tárában található elemek jónéhány láncát, amely a grammatika szabályainak egymás utáni alkalmazásával előállítható lenne, ilyen vagy olyan okok miatt a nyelv beszélői sohasem fogják kimondani. Minden ilyen esetben a grammatika csupán megjósolja, hogy a szólánc a nyelv egy mondata.

Amint Chomsky írja, a grammatikák létrehozásánál:

„Feltesszük az angol nyelv grammatikailag helyes mondatainak intuitív ismeretét, és azt keressük, hogy miféle grammatika képes ezeknek a létrehozására határos és világos módon. Így az intuitív fogalmak, jelen esetben a „grammatikailag helyes az angol nyelvben”, vagy, általánosabban, a „grammatikailag helyes” fogalma értelmezésének ismert feladatával kerülünk szembe.

Megjegyezzük, hogy annak érdekében, hogy a grammatika a céljait elérhesse, elegendő a mondatok és a nem-mondatok részletes ismeretének a feltételezése is. Azaz ennek tárgyalásához feltételezhetjük, hogy bizonyos fonémasorok biztosan mondatok, bizonyos más fonémasorok pedig biztosan nem mondatok. Sok közbenső esetre vonatkozóan fel vagyunk készülve arra, hogy a grammatika maga dönt; ekkor a grammatika úgy van felépítve a legegyszerűbb módon, hogy magába foglalja a tiszta mondatokat és kizárja a tiszta nem-mondatokat. Ez az explikáció egy jól ismert jellegzetessége.²⁴

Ahogy fentebb már jeleztük, a generatív grammatika szabályainak formálisaknak kell lenniük. Ez abból a követelményből adódik, hogy a grammatika a nyelv mondatainak végtelen halmazát generálja. Amíg a hagyományos taxonómikus grammatikák felsorolták a konstrukciók paradigmatis eseteit, az olvasó intuíciónja hagyva a hasonló esetekre való kiterjesztést, a generatív grammatikától azt követeljük, hogy szabályai formálisan jellemezzék a struktúrákat. Ha ez a követelmény nem lenne kielégítve, egy grammatika nem tudná jellemezni a mondatok és struktúrális leírások egzakt halmazát, minthogy a „deriváció *G*-ben” fogalom nem volna jól definiált. Így egy formális grammatika elkerüli a tradicionális grammatikákkal szemben emelt egyik legkomolyabb kifogást, nevezetesen, hogy azok elmulasztják a beszélő grammatikai struktúra-ismeretének megmagyarázását, minthogy a beszélő nyelvészeti képességére van szükség a grammatika szabályok alkalmazásához.²⁵

A generatív adekvátság feltétele megkívánja, hogy a grammatikaként választott formális rendszer típusát annak a nyelvnek struktúrális jegyei alapján kell kiválasztani, amit leírni szándékozik. Nyilvánvalóan *nem* az a helyzet ugyanis, hogy egy önkényesen választott formális rendszer bármilyen önkényesen választott szólánc-halmazt generálhat. Például Chomsky megmutatta, hogy az angol mondatok halmaza meghaladja bármely végesállapotú

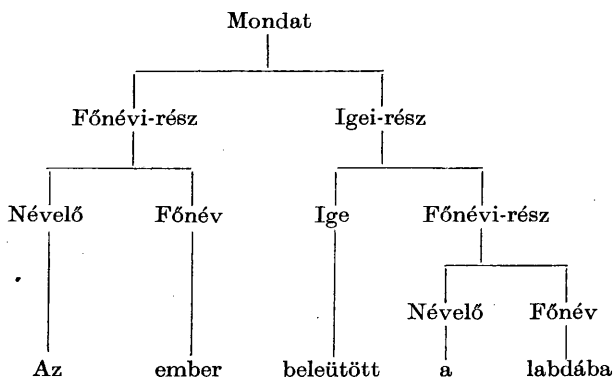
²³ Nem minden mondat egyenértékű a generatív adekvátság követelménye szempontjából. Bizonyos mondatokban ugyanis a nyelv nagyon átható struktúrális jegyei mutatkoznak meg és ezeket kell generálni. Más mondatokat viszont, túlságosan egyedi jegyeik miatt, nem lehet generálni, de ezt a kudarcot nem kell komolyan venni.

²⁴ Chomsky, N.: *Syntactic Structures*, 13–14. o.

²⁵ Chomsky, N.: *Explanatory Models in Linguistics*. Előkészületben a *The Proceedings of the International Conference on Logic, Methodology, and Philosophy of Science* kötetben, Stanford University Press, 1 f. o.

Markov-generátor leíró erejét.²⁶ A generatív adekvátság azonban nem elégséges feltétel, minthogy bizonyos szólánc-halmazokat generálhatnak olyan formális rendszerek, amelyek az általuk meghatározott struktúrális leírások szempontjából nem ekvivalensek.

A nyelvészek által általánosan használt rendszer típusa egy közvetlen összetevő grammatika. Egy ilyen rendszer egy mondatot frázisokra oszt, ezek további összetevőkre lesznek bontva, mindaddig, míg a mondat elemi összetevőikhez (a szavakhoz vagy a morféimákhoz) el nem jutunk. A megfelelő típusú frázisok láncait mondatoknak nevezzük, a frázisokat pedig főnévi rész (Noun-phrase, (NP)), igei rész (Verb-phrase, (VP)) stb. elnevezésekkel látjuk el, mondatbeli szerepüktől függően. Például „Az ember beleütött a labdába” láncot *főnévi rész + igei rész* összetevőkre bontjuk, ahol a kezdő főnévi rész „az ember” és az *igei rész* maga is *ige + főnévi rész*, a „beleütött” *igével* és a „labdába” *főnévi résszel*. A formális rendszernek ez a típusa egy *S* kezdő láncot tartalmaz és csupán olyan szabályokat, amelyek az átírási műveletek során mindig csak egyetlen szimbólumot alakítanak át, azaz a szabályok az átalakítandó szimbólum lineáris kontextusára vannak korlátozva a műveletnél. Az ilyen szabályok által engedélyezett derivációk a terminális soraikban meglevő grammatikai relációk struktúrális leírását adják. Egy sor minden szegmentuma ahhoz az osztályhoz tartozik, amelyet annál a csúcspontnál levő jelölő nevez meg, amelyre az ágrajzban az a szegmentum *visszavezethető*. Egy ágrajz egy szólánc ekvivalens derivációit jelöli (azokét a derivációkét, amelyek csupán a szabályok alkalmazásának sorrendjében különböznek). Például „Az ember beleütött a labdába” lánc ágrajza a következő:



Az újabb grammatikai tanulmányok a formális rendszer egy egészen új típusát ajánlják a nyelvi struktúra egy új koncepciójára épülő grammatikai leírás számára. Ezt a fejlődést a közvetlen összetevők modellje korlátozott voltának fokozatos felismerése motiválta, ill. tette lehetővé. Először, egy nyelv grammatikájának oly módon kell tudnia összehasonlítani mondatfajtákat egymással, hogy felfedje kölcsönös strukturális kapcsolataikat. Egy közvetlen összetevő grammatika megteszi ezt, de csak korlátozott mértékben: a mondatokat csupán összetevő-struktúrájuk azonossága, ill. különbözősége

²⁶ Chomsky, N.: *Three Models for the Description of Language*. I. R. E. Transactions of Information Theory, IT-2 kötet, 1956.

alapján tudja kapcsolatba hozni egymással. Például mind „Az ember beleütött a labdába”, mind „A labda beleütött az emberbe”, az $NP + V + NP + V$ struktúráé. A nyelv mondatai között levő más kapcsolatok grammatikai relációk azonban meghaladják a közvetlen összetevők alapján történő elemzés leíróerejét. Például az olyan mondattípusokhoz, mint „Az ember beleütött a labdába”, „Ki ütötte a labdát?”, „A labda megütetett az ember által” és „Mit ütött az ember”, amelyekről a beszélő felismeri intuitív módon, hogy egymáshoz kapcsolódnak *valahogy*, nem tartozik egy olyan reprezentáció, amely értelmezi ezeket a kapcsolatokat. Továbbá az olyan mondatok, mint „Az ember beleütött a labdába”, „Az ember csúnya”, „A labda szép” kapcsolatban vannak „A csúnya ember beleütött a szép labdába” mondatral, és egy kielégítő grammatikának meg kell tudnia ragadni ezt a kapcsolattípust is.²⁷

Másodszor, a grammatikának mint tudományos elméletnek a strukturális leírásokat a legegyszerűbb, legtöbb információt nyújtó, nem pedig *ad hoc* módon kell a mondatokhoz rendelnie. Ahhoz azonban, hogy bizonyos szabályokat adekvát módon lehessen megfogalmazni, fel kell használni azoknak a szőláncoknak a derivációs történetét, amelyekre alkalmazzuk őket. Egy közvetlen összetevő grammatika szabályai viszont csupán azokat az információkat használhatják fel, amelyek az átalakítandó szimbólumok lineáris kontextusából nyerhetők.²⁸ Továbbá a legtöbb esetben egy közvetlen összetevő grammatika a mondatokhoz túl sok struktúrát rendel, és ezt teljesen önkényes módon teszi.²⁹ Ez azért van, mert az ilyen grammatikák egy szabály valamennyi alkalmazását mint egy fázis-struktúra osztály felosztását reprezentálják. Így az olyan esetekben, mint egy valódi mellérendelt szerkezet,³⁰ ahol a mellérendelt egységben nincs belső struktúra, a közvetlen összetevőkre bontás csupán az osztályok egy *ad hoc* konstrukciójával alkalmazkodik hozzájuk.

A formális rendszernek a Harris és Chomsky által létrehozott új típusa számol valamennyi fenti nehézséggel, és mélyebb betekintést ad a grammatikai struktúrába. A grammatikának ezt a típusát „transzformációs grammatikának” nevezzük.³¹ A transzformációs grammatikában csupán a legegyszerűbb

²⁷ Hagyományosan a közvetlen összetevő grammatikák vagy nyitva hagyják ezt a kérdést, vagy félrevezető szemantikai jellemzésekkel kísérlik meg a válaszadást.

²⁸ Chomsky tárgyalja ezt a kérdést a *Syntactic Structures* 5. és a *Three Models for the Description of Language* 4. fejezetében. A példák, amelyeket hoz, az összekapcsolás szabálya és egy mondat igei része kialakításának szabályai. Az összekapcsolás szabálya a legegyszerűbb és legnyilvánvalóbb módon megformált, amikor az X és Y összetevők „és”-sel való összekapcsolása (ahol X az S_1 -nek, Y az S_2 -nek egy összetevője), hogy létrehozzuk az új S_3 mondatot (ahol S_3 az X -nek $X + Y$ -nal való helyettesítése az S_1 -ben), csak akkor engedhető meg, ha X és Y a nekik megfelelő mondatokban ugyanolyan típusú összetevők. Ez a megszorítás azonban több, mint csupán arra vonatkozó információt igényel, hogy mi lehet jelen azoknak a láncoknak a lineáris kontextusaiban, amelyekre a szabály vonatkozik, minthogy az a követelmény, hogy X és Y a nekik megfelelő mondatban ugyanazon típusú összetevők legyenek, derivációs történetük ismeretét kívánja meg.

²⁹ Lásd Chomsky, N.: *On the Notion 'Rule of Grammar'* 3. fejezet.

³⁰ Chomsky a következő példát adja: „Az ember öreg, fáradt, magas, ... de barátságos volt.” *On the Notion 'Rule of Grammar'*, 15. o.

³¹ Lásd Harris, Z.: *Discourse Analysis*, Language, 28. köt. 1. sz. 1952. jan. — márc. és *Co-Occurrence and Transformation in Linguistic Structure*, Language, 33. köt. 3. sz. 1957 júl. — szept., továbbá Chomsky, N.: *Transformational Analysis*, doktoridisszertáció, University of Pennsylvania, 1955; *Syntactic Structures*; *Three Models for the Description of Language*.

mondatokat generálja a fent leírt közvetlen összetevős szabályok valamely rendszere. A nyelv valamennyi összetett mondata ezekből az egyszerű mondatokból jön létre, transzformációs szabályok valamely rendszere segítségével. Így a transzformációs szabályok megmagyarázzák a nyelv rekurzív eszközeit. Az ilyen szabályok a teljes „címkével ellátott” ágrajzon vagy részein fejtik ki működésüket, és címkézett ágrajzokat címkézett ágrajzokra képeznek le. Szimbólumok és struktúrális leírásuk egy vagy több láncával operálnak, összekapcsolva vagy átalakítva ezeket permutációk, helyettesítések, hozzáadások és törlések által. Mivel a derivációs történetből származó információt használják fel, az ilyen szabályok lényegesen hatékonyabbak, mint a közvetlen összetevős szabályok, amelyek csupán egy szimbólum lineáris kontextusának ismeretét használják fel működésükhöz.

A transzformációs szabályok adják meg a nyelv mondattípusai közötti kölcsönös kapcsolatok magyarázatát: a kérdéseket, a passzív és imperatív szerkezeteket transzformációk vezetnek le a kijelentőkből, összetett mondatok transzformációs úton nyerhetők egyszerű mondatok halmazából. Továbbá a transzformációs derivációk a grammatikai kétértelműségekre is megfelelő magyarázatot adnak. Egy grammatikailag kétértelmű mondat, mint például (1) „A vadászok pusztítása borzalmas” két különböző úton vezethető le a grammatikában, és így két különböző struktúrával rendelkezik. Ebben a példában, ha a „vadászok”-at tekintjük a főnévi rész alanyának, akkor (1) „A vadászok pusztítottak” mondatból származik. A kétértelműség tehát annak a következménye, hogy a „vadászok” és „pusztítottak” a két alapszatban különböző módon kapcsolódnak egymáshoz. Így a transzformációs grammatika azt a problémát, hogy hogyan értenek meg a beszélők egy mondatot, arra a problémára vezeti vissza, hogy miképpen értik meg azokat a mondatokat, amelyek annak alapjául szolgálnak.³²

Egy transzformációs grammatika a kompozíció problémáját annyiban oldja meg, amennyiben az a szintaxisra tartozik. Ezt úgy éri el, hogy megmutatja: milyen módon jönnek létre az összetett mondatstruktúrák formálisan meghatározott szabályok ismételt alkalmazásával az egyszerűbbekből. A grammatika így olyan modellt ad, amely részlegesen magyarázza meg a beszélőknek azt a képességét, amellyel új mondatokat tudnak létrehozni és felépíteni.³³

A jelenkori grammatikai elméletnek egy ilyen rövid kivonata is, amelyet most adunk, felvillantja a grammatikai kutatás relevanciáját olyan problémákkal kapcsolatban, amelyekkel a filozófusok foglalkoztak. A verifikálhatóság problémája is ilyen. Carnap *A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai analízise útján*³⁴ című híres cikkében az ál-kijelentések két típusát különbözteti meg: azt, amelyik jelentés nélküli szavakat is tartalmaz, és azt, amelyik jelentéssel bíró szavak jelentés nélküli kapcsolatából áll. Azt bizonygatja, hogy egy természetes nyelv szintaktikai szabályai nem elegendők arra, hogy segítségükkel a szavak jelentés nélküli kombinációit mindig felismerjük. Ebben bizonyára igaza van. A grammatikai szabályoknak ebből a „korláto-

³² Lásd Chomsky, N.: *Syntactic Structures*, 8. fejelet és *Three Models for the Description of Language*, 6. fejelet.

³³ A transzformációs grammatika bibliográfiájához lásd Chomsky, N.: *On the Notion 'Rule of Grammar'* c. tanulmánya 16. oldalán található 24. lábjegyzet.

³⁴ Carnap, R.: *The Elimination of Metaphysics through the Logical Analysis of Language*, 4. fejelet.

zottságából” azonban azt a következtetést vonja le, hogy a logikai szintaxisnak valamely megadott rendszerére van szükség ahhoz, hogy valamennyi, a grammatika által kiküszöbölten álkijelentést kiküszöböljön. Ez a következtetés azonban egy *non sequitur*, mert teljes mértékben lehetséges, hogy egy természetes nyelv *szemantikai* szabályai *eleget tesznek* ennek a követelménynek. Mindenesetre Carnap saját, a szintaktikailag jólformált álkijelentésre felhozott példájából — „Caesar egy prímszám” — is világos, hogy nem tudja, meddig alkalmasak még egy természetes nyelv grammatikai szabályai is a jelentésnélküli láncok kiküszöbölésére. A modern grammatikák az olyan főneveket, mint „Caesar”, a konkrét nevek közé sorolják, és az olyan predikátumokat, mint „prímszám”, azok közé, amelyek absztrakt alanyt kívánnak. Minthogy ezek az osztályozások grammatikai alapokon történnek, a grammatika maga állapítja meg Carnap példájának grammatikailag helytelen voltát. Azonkívül a grammatikai vizsgálat befejezése előtt nincs mód annak megállapítására, hány képtelenség vezethető vissza nem-mondatokra. Így további adalékok várhatók a kognitív szignifikancia problémájához a grammatikai elmélet fejlődésével.

Más filozófiai problémák, legalábbis részben, azzal kapcsolatban vizsgálhatók, hogy a mondatok szintaktikailag pontosan meghatározható módon kon kapcsolódhatnak egymáshoz. Így a jelenkori etika elméletében nagy vita folyik a kijelentések és imperatívuszok közötti kapcsolatokról. Ámbár nem állítjuk, hogy ez a vita bármilyen értelemben is megoldódik e reláció szintaktikai jellemzése által, bizonyosnak látszik, hogy ilyen jellemzésnek fényt kell derítenie azokra a hasonlóságokra és eltérésekre, amelyek aközött vannak, ha azt mondjuk, hogy valami van, vagy azt parancsoljuk, hogy valami legyen.³⁵ Speciálisan az elképzelhető, hogy a partikuláris kijelentések és a belőlük levezetett imperatívuszok között levő szintaktikai kapcsolat felhasználható az igazság-problémával való foglalkozásra az etikában és az esztétikában. Ugyanis bár az imperatívuszok maguk sem nem igaziak, sem nem hamisak, ezek a terminusok csupán azokra a kijelentésekre vonatkoztathatók, amelyekhez az imperatívuszok szintaktikailag kapcsolódnak. Egy grammatika, amelyik megmagyarázza ezt a kapcsolatot, a filozófus különös érdeklődésére tarthat számot, például akkor, ha meg akarja védeni a verifikációs elvet a jelentéselméletben és az értékmegállapítások egy imperatív elméletében anélkül, hogy azt is állítani kívánná, hogy az értékítéletek jelentésnélküliek. Marhenke sugalmazását követve ez a filozófus azt vallhatja, hogy „Más mondatok, mint a kijelentők, . . . csak akkor jelentésnélküliek vagy jelentéssel bírók, ha kijelentő prototípusaik jelentésnélküliek vagy jelentéssel bírók.”³⁶

Egy másik filozófiai probléma, amely részben a mondatok közötti szintaktikai kapcsolatok jellemzésétől függ, azon következtetések meghatározásának problémája, amelyek érvényesen vonhatók le egy premisszasorozatból. Mire következtessünk a „Nem helyeslem a főzést misszionáriusok esetében” mondatból? Arra-e, hogy az illető ellenzi, ha misszionáriusok szolgálnak a konyhán, vagy pedig arra, hogy nem nézi jó szemmel, ha főtt misszionáriusokat szolgálnak fel? Ilyen esetben a kérdés valójában a mondat szín-

³⁵ Lásd Hare, R. M.: *The Language of Morals*, The Clarendon Press, Oxford 1952.

³⁶ Marhenke, P.: *The Criterion of Significance*, újra kiadva a *Semantics and the Philosophy of Language* c. kötetben. Szerkesztette L. Linsky, University of Illinois Press, Urbana 1952, 141. o.

taktikai formája miatt merül fel. Így tehát a transzformációs grammatikát úgy is fel lehet fogni, mint egy olyan elméletet, mely tartalmat ad a *kétértelműség hibája* fogalomnak.

VIII.

A szemantika egy olyan, eddig még meghatározatlan ponton veszi át a beszélő azon képességének megmagyarázását, amelynek segítségével létrehozni és megérteni képes új mondatokat, ahol a grammatika abbahagyja. Ahogy fentebb kifejtettük, a grammatika eszköz a morfémaláncok olyan végtelen halmazának generálására, amely a nyelv valamennyi mondatát magába foglalja és csak azokat. Jelen vonatkozásban feltételezhetjük, hogy a mondatok többé-kevésbé végtelenszerűen vannak listába foglalva. Képzeljük most el, hogy a grammatika egy másik eszköz inputját (bemenetét) képezi, amely a lista egy tetszőleges mondatának megadja teljes grammatikai leírását. Azt kérdezhetjük: milyen mértékben modellje a beszélő és hallgató közötti kommunikációs szituációnak egy ilyen eszközpár? „Az egyik összefüggéstelen sorrendben hozza létre a mondatokat: ez a gügyögésnek egy felnöttebb formája. A másik szisztematikusan megjelöl minden (szintaktikai) kétértelműséget, anélkül, hogy az egyik vagy másik fajta értelmezést előnyben részesítené: ez a hiper-pedantéria egy mechanikus változata. Nyilvánvaló, hogy egy nyelvet megérteni több, mint megismerni a grammatikát.”³⁷ Másik út annak kimutatására, hogy mennyi mindent nem magyaráz meg a grammatika a mondatok megértésének folyamatából, ha figyelembe vesszük, hogy egy grammatika azonos *strukturális* leírást ad jelentésükben különböző mondatok számára is: ez a helyzet egy adott szintaktikai típus valamennyi morféмикusan eltérő behelyettesítése esetén. Hasonlítsuk össze „Az ember beleütött a labdába”, „A kutya megharapta az embert”, „Az asszony etette a macskát” mondatokat. Továbbá bizonyos szintaktikailag egyértelmű mondatokat kétértelműként fogadnak a beszélők, például „Az anyag világos”. Minden ilyen esetben egy szemantikai elméletre van szükség, hogy érzékeltesse és megoldja a grammatika által nem érzékeltett és meg nem oldott kétértelműségeket.

A szemantika feladata tehát az, hogy megmagyarázza, milyen ismeretet foglal magába a beszélőnek az a képessége, hogy nyelve megnyilatkozásaihoz, beleértve a teljesen újakat, jelentés-interpretációt rendel. E probléma kielégítő megoldása meghatározott empirikus feltételek mellett megfelel majd a beszélő nyelvi teljesítőképességének, például parafrázis-alkotó képességének, a szemantikai különösségre vonatkozó intuícióinak, a szemantikai kétértelműséget feltáró képességének stb. Egy ilyen megoldásnak gondosan figyelembe kell vennie a használatot, máskülönben nem nyújthatja a jártasságok és képességek kielégítően pontos számbavételét.

A jelentés egy olyan elméletének, amely a pozitívizmus és a mindennapi nyelvfilozófia jelentéselméleteivel szemben életképes alternatívának bizonyul, nyújtania kell egy ilyen megoldást. Jelenleg azonban nincs átfogó szemantikai elmélet.

³⁷ Herzberger, H.: *Contextual Analysis*, doktori disszertáció, Princeton University 1961, 73–74. o.

Ahogy Chomsky megjegyezte: „A jelentésemélettel kapcsolatos egyik nehézség az, hogy a 'jelentés'-t hajlamosak „mindenre-jó” terminusként használni a nyelv olyan aspektusaival kapcsolatban, amelyekről nagyon keveset tudunk. Amennyiben ez helyes, várhatjuk, hogy a nyelvhez való más-más közelítésnek fejlődésük során ennek az elméletnek különböző aspektusaira irányt fognak tartani.”³⁸ Ez valójában már bekövetkezett. Ma a „jelentésemélet” egy sor speciális problémára bomlott. E problémákba való behatolás eredményeitől joggal várhatjuk egy empirikus szemantikai elmélet létrejöttét, amely elvégzi, amit a pozitivizmus és a nyelvfilozófia elmulasztott. Ami tehát ezután következik, az a kurrens tudománytörténet.

Világos, hogy azoknak a tényezőknek egyike, amelyek meghatározzák egy mondat megértésének az útját, és amelyet lényegében véve a grammatika nem vehet számításba, az egyedi morfémák jelentése. Ez alkotja a szemantika problémáinak egyikét: egy olyan szótár szerkesztése a nyelv számára, amely a morfémákhoz jelentéseket rendel. Egy szótárt úgy kell megalkotni, hogy egy egyedi morféma szótári egységének megválasztása explicit empirikus ellenőrzés mellett történjék. A lexikográfia elméletének problémája így részben annak az ellenőrzésnek a kérdése, amely releváns egy-egy definíció kiválasztásában. Ziff munkássága, főleg legújabb könyve, a *Szemantikai analízis*,³⁹ bemutat bizonyos elképzeléseket e problémát illetően.

Ziff a helyzeti szabályszerűség fogalmával kezd. Ez egy empirikusan igazolható korreláció bizonyos mondattípus-megnyilatkozások és bizonyos olyan feltételek között, amelyek rendszeresen társulnak hozzájuk azokban a szituációkban, amelyekben előfordulnak. Így a „Hello!” azzal a feltétellel társul, hogy valaki üdvözlő egy vagy több személyt. A vizsgált nyelv bizonyos mondattípusai összekapcsolhatók ilyen feltételekkel, mások azonban nem.⁴⁰ Azoknak a mondattípusoknak a számára, amelyek nem kapcsolhatók össze ilyen feltételekkel, azoknak a szituációknak elemzése alapján, amelyekben realizációik előfordulnak, Ziff egy projekciós elvet ajánl, hogy feltételeiket azokból a feltételekből *lehesse megteremteni*, amelyek helyzeti szabályszerűséget mutató struktúráisan azonos mondattípusokhoz kapcsolódnak. Ziff elemzés alapján jellemzi az elemzendő egyedi m_i morfémához rendelhető disztributív és kontrasztív halmazokat, illetőleg azon mondattípusok halmazát, amelyekben m_i előfordul, és az olyan mondattípusok halmazát, amelyekben az m_i helyén más, m_i -től különböző morféma is előfordul. Az empirikusan megállapított helyzeti szabályszerűségek, valamint projekcióik alapján Ziff egy-egy feltétel-halmazt kapcsol mind a disztributív, mind a kontrasztív halmazhoz. Ez a két feltétel-halmaz egy, az irreleváns elemek kiküszöbölését célzó redukciónak van alárendelve, majd szimmetrikus szorzatukat képezi. Ez a szorzathalmaz a két feltétel-halmaz között levő releváns különbségek halmaza, és az m_i számára javasolt szótári egységek annak alapján értékeltek, hogy tartalmazznak e ebbe a halmazba tartozó feltételeket vagy kizárják-e őket.

³⁸ Chomsky, N.: *Syntactic Structures*, 103. o. 10. lábjegyzet.

³⁹ Ziff, P.: *Semantic Analysis*. Cornell University Press, 1961.

⁴⁰ Bizonyos mondattípusok túl hosszúak ahhoz, hogy realizációik előforduljanak; bizonyosak olyan eseteket írnak le, amelyek igen ritkán fordulnak elő, például „Csak lenyeltem az orromat”; mások viszont túl nyilvánvalóak ahhoz, hogy érdemes legyen kimondani őket; ismét mások olyan kijelentéseket tartalmazznak, amelyek a mi világunkban sohasem fordulnak elő, például: „Egy egyszarvú van a kertben” és így tovább.

Figyelman kívül hagyva azt a kérdést, hogy állja-e Ziff elmélete a kritikát,⁴¹ konstruktív előrelépést jelent egy lexikográfia-elmélet felé. Jelenlétése annak hangsúlyozásában áll, hogy szükség van projektív szemantikai relációkra az összetartozó mondattípusok és feltételek között, úgy, hogy minden ilyen pár alá van vetve bizonyos meghatározott empirikus ellenőrzésnek, és abban, hogy annak a folyamatnak egy lehetséges rekonstrukcióját mutatja, amely egy szótári egység megfogalmazásához vezet.

Ahogy azonban láttuk, a nyelv legkitűnőbb szótára sem tudja megoldani a nyelvvel kapcsolatos valamennyi szemantikai problémát. Annak érdekében, hogy meg tudjuk határozni egy mondat jelentését az őt alkotó morféma — szótárban rögzített — jelentése alapján, rendelkezünk kell egy kompozicionális törvénnyel; más szóval egy olyan eszközzel, amely a mondatok teljes grammatikai leírásán és valamennyi morféma szótári egységein fejt ki működését, és amely rekurzív módon hozza létre a mondatok szemantikai interpretációit. Egy ilyen eszköz megmutatná hogy miképpen vonatkozik a szótár a mondatokra, és így segítene megoldani a beszélő azon képességére vonatkozó jellemzés alapvető problémáját, amellyel nyelve végtelen sok mondatának mindegyikéhez egy jelentés-interpretációt rendel.

Katz és Fodor *Egy szemantikai elmélet struktúrája* című tanulmánya⁴² részletesen foglalkozik egy ilyen kompozicionális függvény formalizálásának problémájával. Ebben a tárgyalásban a fő nehézségeket az jelenti, hogy egy szótár rendszerint több jelentést rendel egy morfémahoz, mint amennyit az képvisel egy adott mondaton belüli előfordulásában. Így a kompozicionális függvény működése úgy fogható fel, hogy az egy adott mondat valamennyi egymástól különböző szintaktikai struktúrájához a morféma megfelelő jelentéseinek és a megfelelő szemantikai jellemzésnek a hozzárendelése.

A kompozicionális függvény által nyújtott interpretációnak a következő módokon kell megmagyaráznia a beszélő mondatmegértő képességét: jelölnie kell valamennyi szemantikai kétértelműséget, amit egy beszélő fel tud fedni: megfelelő módon kapcsolatba kell hoznia azokat a mondatokat, amelyeket a beszélők parafrázisoknak tartanak; meg kell magyaráznia a beszélők különösségre vonatkozó intuícióinak forrását, ha egy mondat ezeket kiváltja; tükröznie kell a beszélőnek azt a képességét, amellyel megkülönbözteti az értelmet az értelmetlentől és így tovább.

Elfogadva, hogy egy grammatika megfelelő felépítése a transzformációs, a természetes és legökonomikusabb út az, ha a grammatikát választjuk egy nyelv ilyen szemantikaelméletének létrehozása bázisául. Fentebb már említettük, hogy egy transzformációs grammatika úgy hozza létre és jellemzi strukturálisan az összetett mondatokat, hogy egyszerű mondatokból vezeti le őket. Így ésszerűnek látszik annak feltételezése, hogy a mondatok szemantikai interpretálásának problémája a következő módon egyszerűsíthető le: Először, létrehozunk egy most körvonalazott típusú elméletet, amely csupán a nyelv egyszerű mondatainak szemantikai interpretációját adja meg. Azután konstruálunk egy olyan elméletet, amely leírja, hogy a grammatikai transzformációk hogyan őrzik vagy változtatják meg a hatáskörükbe tartozó mondatokhoz rendelt szemantikai interpretációt. Ez utóbbi elmélet, lényegét

⁴¹ Lásd Katz, J. J. recenzióját a *Semantic Analysis* c. könyvről, *Language*, 38. köt. 1. sz. 1962. jan. — márc.

⁴² Fodor és Katz: *Readings in the Philosophy of Language*. Prentice-Hall, Inc.

tekintve, struktúrájában rekurzív, és a két elmélet kombinációja részleges választ ad arra a kérdésre, hogy miképpen interpretálnak a beszélők új mondatokat.

Ezek alapján egy szemantikai elmélet a nyelv grammatikai analízise útján feltárt szintaktikai struktúrát interpretálja. Ez a koncepció kifejezésre juttatja annak a gondolatnak a tartalmát, hogy egy természetes nyelv szemantikai elmélete olyan modellhez hasonló, amely egy formális elmélet interpretációját nyújtja; tehát világosan kifejezi a szintaxis és a szemantika közötti relációt.

De ha a lexikográfia és a szemantikai interpretáció elmélete ki is lenne dolgozva, bizonyos problémák, melyek a „jelentés” mindent átfogó fogalma alá tartoznak még megoldatlanok *maradhatnak*. Ezek hozzávetőleg a következők: (1) hogyan határozza meg a kontextus azt a módot, ahogyan a beszélők nyelvi formákat használnak és megértenek, (2) hogyan fordítható le egyik nyelv a másikra, és (3) melyek a nyelvi univerzálék.

A filozófusok járatosak az (1) kutatásában végzett munkában. Ez a használat és referencia kutatását foglalja magában. A (2)-t azok kutatják, akik gépi fordítással foglalkoznak. Végül a (3) az a téma, amelyet az úgynevezett „nyelvelmélet” tanulmányoz, és már jelentős — a nyelv univerzális fonológiai és grammatikai jegyeit javasoló — eredményeket hozott, különösképp Chomsky és Halle műveiben.

Nem tekintve e problémák megoldásának lehetséges irányait, bizonyosnak látszik, hogy a teljes megoldáshoz mindegyik feltételezi a lexikográfia és a szemantikai interpretáció elméletének szisztematikus kidolgozását épp úgy, mint ez utóbbiak feltételezik a grammatika szisztematikus kidolgozását. Az e téren folyó kutatások semmi esetre sem lebecsülendő eredménye, hogy a tanulmányozott területek közötti logikai kapcsolatok következtében most már világosan látható a kutatási folyamatok sorrendje.

КАКАЯ БЕДА С ФИЛОСОФИЕЙ ЯЗЫКА?

И. Каму и И. Фодор

Одним из бросающихся в глаза противоречий современной философии является то, что хотя за последние десятилетия её правомерно считали по целям и методам лингвистической, но наряду с этим философы совсем безуспешно пытались создать эксплицитную теорию исследованного ими языка.

И в богатом разнообразии разных взглядов можно различить два основных подхода и метода. Они предполагают или то, что структура естественного языка в большой мере похожа на структуру какого-то искусственного языка, или то, что на существенные вопросы значения может дать ответ анализ оперирования индивидуальными выражениями в языке. В соответствии с этим одни из них следуют традициям позитивизма, другие — философии повседневного языка. Однако легко показать, что ни одна из этих теорий не удовлетворительна.

Та теория языка, которая заключена в более новых языковедческих работах, исследует традиционные проблемы философии языка таким образом, что успешно может избежать и позитивистские предрассудки о структуре языка и неправомерную привязанность философов повседневного языка к интуиции. Таким образом, она предлагает третий путь, в противовес позитивизму и философии повседневного языка, сохраняя стремление к формализации, с одной стороны, и подробное изучение языковой практики, с другой.

WHAT'S WRONG WITH THE PHILOSOPHY OF LANGUAGE?

by *Jerrold Katz* and *Jerry Fodor*

It is a striking paradox of contemporary philosophy, that although for the last several decades it has been justly said to be linguistic in its methods and goals during this same period philosophers have been utterly unsuccessful in attempts to provide an explicit theory of the language they investigate or an explicit statement of their methods of investigation.

Despite the profusion of doctrines, certain shared viewpoints and techniques are discernible. Either it is supposed that the structure of a natural language is very much like that of some artificial language, such as a logistic system, or it is supposed that significant questions of meaning are fruitfully exposed in terms of analyses of the use of individual words and expressions. Accordingly, one finds oneself either in the tradition of positivism or in the tradition of ordinary-language philosophy. It can be easily proved, that none of these theories is satisfactory.

The theory of language implicit in current work in linguistics deals with the problems that have traditionally concerned philosophers of language without falling victim either to the positivist's preconceptions about the structure of the language, and his lack of empirical controls, or to the ordinary-language philosopher's illicit appeal to intuitive judgments and his consequent unsystematic orientation. It thus provides a real alternative to theories of language found in positivism and ordinary-language philosophy, though it shares the concern with formalization characteristic of the one and the attention to details of usage characteristic of the other.

Néhány szó Platónról és a platonizmusról

A Magyar Filozófiai Szemle 1966/2. számában olvastuk a nemrég elhunyt Kövendi Dénes „Egy Platón-vitáról” c. cikkét. Ha a tanulmánynak csak a Platón államelméletét érintő része látott volna napvilágot, akkor a klasszika filológia és a filozófia-történet területére lehetne utalni, s írójának tisztelettel adózni követésre méltó precizitásáért, szövegismeretéért stb. A szerző azonban a modern természettudomány alapvető problémájában — s ami ezzel teljesen egyet jelent: a filozófia alapkérdésében — is állást foglalt. Mégpedig egy már nem is nagyon új keletű, de mindig felújuló felfogás mellett, amely szerint a modern atomelmélet nem igazolja, hanem cáfolja a világ anyagi természetét. S ezzel a nézettel mindig vitatkoznunk kell, valahányszor jelentkezik, már csak azért is, mert évek óta a marxista filozófián belül is jelentkezik egy olyan áramlat, amely idealizmuson hajlamos csupán szubjektív idealizmust érteni, és a materializmussal, legalábbis annak „ösztönös” formájával egy kalap alá venni minden materializmus kontrapoláris ellentétét, az objektív szellemet középpontba állító objektív idealizmust, mihelyt ez nem a valóságok istenére alapozza koncepcióját.

A platonizmusnak a modern természettudományok interpretálása kapcsán való újjáéledése folyamatának jelentős állomása Heisenberg 1958-ban, a Planck-centenáriumon elhangzott beszéde. Heisenberg ebben szögezte le — szembeállítva egymással „Démokritosz vonalát” és „Platón vonalát”, ugyanúgy, ahogy most, óréa hivatkozva, Kövendi is tette —, hogy a modern természettudományok igazolják Platón eszméit.

Ahhoz, hogy a platonizmust „jogaiba” vissza lehessen állítani, először is meg kell védeni Platont és a modern fizikát a *szubjektív* idealizmus vádjától. Ami Platont illeti, ez nem nehéz feladat. Hiszen csak a modern fizika megrogzotten pozitivistaszubjektív idealista eltorzítása vetítette a platóni ideát az objektív-szellemi szférájából a tudat szubjektív régióiba. Kövendinek tehát itt tökéletesen igaza van: „Platónnál az idea... nem gondolat, hanem geometriai-matematikai forma, törvényszerűség.” Heisenberg — éppen az említett beszédében, szembefordulva a pozitívizmussal, amelynek újjáéledéséhez annak idején maga is hozzájárult — ugyanezt a modern fizikával kapcsolatban szögezi le: nem *ismereteink* (az objektumról való *gondolataink*), hanem az objektumokat meghatározó matematikai struktúrák az elsődlegesek. Az alternatíva ilyen megfogalmazása azonban éppen azt a tényt kendőzi el, hogy a geometriai-matematikai „formákat”, „szimmetriákat” elsődlegesnek tartó filozófia is idealizmus. Következésképpen a szubjektív idealizmustól a platonizmus felé, a pozitívizmustól a matematicizmus felé tett fordulat nem jelent semmiféle közeledést a materializmushoz. Ezért nem szabad szövetséget

látni mindenkiben, aki a pozitivizmussal szembe fordul — akármilyen talajról teszi is ezt.

Kövendi is egybeveti a platóni anyagelméletet a démokritoszival, és azt a következtetést vonja le, hogy az előbbi a korszerűbb, a maihoz közelebb álló.

Ha a két anyagelméletet összevetjük, kétségtelenül azt találjuk, hogy a gondolat mélységét, az általánosítás fokát, az érintett problémák minőségét tekintve Platón felette áll az alig harminc évvel korábban működött Démokritosznak. A filozófiai gondolkodás fejlődésének belső logikája miatt — különösen az ókorban — minden jelentősebb gondolkodó felülmúlja elődjét e vonatkozásokban, ez tehát Platón esetében sem meglepő. Démokritosz anyagelmélete — az atomelmélet — azonban mégis felülmúlta a platónit, amely a konkrét anyagfajtákat magyarázva lényegében felújította a „négy elem” — elképzelést, s az atomokat nem halmazállapot, hanem forma és tömeg szerint különböztette meg. Ezen a területen tehát nem Platóné az elsőbbség.

Ami azonban ennél sokkal fontosabb: bármilyen kezdeti is Démokritosz tapogatózása a hipotetikus atomelmélet területén, kétségtelen, hogy az atom nála valóságos, anyagi, szubsztanciális létező, és mint ilyennek filozófiai értelemben primátusa van saját formáival, mennyiségi viszonyaival szemben. Platónnál viszont végső fokon nem szubsztanciális atomokról van szó, a négy elem „végső” részecskéi tovább bonthatók: geometriai „formák” — háromszögek — alkotják őket. Igaz, hogy a platóni hipotézisban a minőségi sokféleség és a minőségi átalakulás képességének gazdag gondolata rejlik (szemben a démokritoszival, ahol az attribútumok mennyiségi jellege mechanikus világképre vezet), de milyen áron? Ahogy Kövendi mondja: „Platón... a négy anyagtípus különbségét és közülük háromnak egymással való átalakulását *matematikai struktúrára vezeti vissza*” (kiemelés — F. J.). (A negyediket, a földet, Platón átalakulásra képtelennek tartja.) Mint látjuk, Platónnál a szubsztancia *eltűnt* — a részecske üres, önmagában tulajdonképpen semmi, létét csak matematikai (geometriai) fomája adja. Nem a részecske bír valamilyen formával, struktúrával, tulajdonsággal, hanem megfordítva: a struktúra teszi a részecskét. Platón szerint — helyesen mondja Kövendi — tényleg „csak a meghatározott matematikai forma, struktúra (idea) ad az anyagnak határozott létet...”

Nyilvánvaló, hogy ez az anyagelmélet — a platóni — összeegyeztethetetlen mindenféle materializmussal. Hiszen a hatni-képes matematikai forma — az idea — mint az anyag *lényege* („alaptulajdonsága”) maga a legtisztább objektív idealizmus, amit persze bizonyítani sem kell, annyira köztudott. Platón filozófiája tehát az alapkérdésben eleve hamis, már a maga idejében is korszerűtlen és a valóság tükrözésére alapjában véve alkalmatlan volt.

A platóni eszmék igazságát *ma* éppúgy nem bizonyítja semmi, mint keletkezésük idejében. Mai interpretátorai mégis egyre gyakrabban állítják Platón és a modern atomelméletet párhuzamba, s a természettudományok művelői között is egyre gyakrabban akadnak platonisták — így pl. Heisenberg újabb nézetei a „kristálytisza matematikai struktúráról” mint a látszólag oly bonyolult világ *alapjáról*, amely meghatározza a (reális) részecskék viselkedését, csak matematikai fejlettségükben különböznek a platóni háromszögektől.

Tény, hogy a modern fizika és más természettudományok is egyre inkább a matematika formanyelvén szólalnak meg. Ezt a tényt azonban nemcsak

úgy lehet magyarázni, ahogyan újabban Heisenberg (és az ő nyomán Kövendi) teszi. Köztudomású, hogy létezik egy (pozitivistá) magyarázat is, amely szerint a matematikai formalizmus azt fejezi ki, ami ismereteinkben adott, és mögötte *értelmetlen* reális tartalmat keresni. De egyesek hajlamosak elfeledkezni arról, hogy e két (idealista) magyarázaton kívül létezik egy harmadik is, amely szerint a matematika az objektív realitás bizonyos vonásainak, összefüggéseinek egyfajta visszatükröződése az ember tudatában. E pársoros írás keretében nem tartom sem szükségesnek, sem lehetségesnek ez utóbbi magyarázat kifejtését és bizonyítását. Ugyancsak nyilvánvalónak tartom, hogy külön tanulmányozást igényelnek a következő kérdések: milyen összefüggések tükröződéséről van szó a jelen esetben; milyen helyet foglalnak el a matematikailag tükröződő összefüggések az objektumok összefüggései rendszerében; milyen az objektum — fizikai modell — matematikai modell viszonya; s végül: mi váltja ki a matematikai formalizmus jelentőségének növekedését korunkban. E kérdések megválaszolása azonban, véleményem szerint, nem feltétele, hanem *következménye* kell hogy legyen az utoljára említett magyarázatnak.

Így vetve fel a kérdést, az a vád érhet, hogy filozófiai előítéletet táplálok az egyik magyarázat iránt a többi rovására. Ez az előítélet azonban az évezredek materializmus „előítélete”, az anyag elsődlegességének, a tudat másodlagosságának „előítélete”, olyan állítás, amelynek igazsága nem szorul külön bizonyításra a matematikai formalizmus szerepével kapcsolatban sem.

Az anyagot önálló létre hívó matematikai forma nem más, mint a saját tartalmát teremtő, ezt jelentőségben feltétlenül felülmúló *aktív* forma — ez éppen Platón gondolata, ez fejlődik tovább Arisztotelésznél a „formák formája” tanáig, amely azóta is kiválóan alkalmas pillére minden vallásnak, istenhitnek. Ezért Kövendi megállapítása — „... az idea éppen ez az objektív matematikai forma, *nem* pedig a róla alkotott szubjektív kép: a gondolat” — nyitott kaput döngtet. Azt állítja, amit mindenki tud: hogy az objektív idealizmus *nem* szubjektív idealizmus. De *objektív* — sőt aktív — létet tulajdonítani a matematikai formának (amely csak annyiban objektív, amennyiben minden fogalom, minden gondolati tükörkép az, ti. a tartalmában), *önálló* (az egyes konkrét létezőktől elválasztott, őket megelőző) objektív létet tulajdonítani az *általánosnak* — ez éppen a hiposztazálás, az objektív idealizmus, amelyet néha még ma is összetévesztenek a materializmussal.

Fodor Judit

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Kulcsár Kálmán: A szociológiai gondolkodás fejlődése¹

A szociológiával szemben táplált előítéletek korszakát immár egy évtizede a polgári kutatásokkal való ismerkedés s az önálló vizsgálatok kibontakozásának időszakára váltotta fel a marxista társadalmi tudományokban. Az előzmények, a szakirodalom hatalmas anyagát kezdetben természetszerűleg töredékesen s esetlegesen dolgozták fel a marxista kutatók. Kulcsár Kálmán számos értékes tanulmánya azonban már korábban azzal biztatott, hogy a szerző előbb-utóbb rendszeresen át fogja tekinteni a szociológia problematikáját s történeti alakulását. Részfeldolgozásai olyan összefoglalást ígértek, amelyben a kivételes anyagismeret igényes marxista elemzéssel párosul. Most kiadott könyve eleget tesz ennek a várákozásnak: összképet nyújt a szociológiai szakirodalomról, s így segíti a kibontakozó marxista kutatást. Ezzel egy sajátos tudománytörténeti feladatot old meg, ami munkájának különös jelentőséget kölcsönöz, túl azon, hogy a szociológiatörténeti tanulmányok általában hozzájárulnak e tudomány fejlődéséhez. A feladatával kapcsolatos elvi kérdéseket behatóan tárgyalja könyve elején — azzal a módszertani tudatossággal, amely az egész munkát áthatja. Annál is indokoltabb ez a tudatosság, hiszen ez a feldolgozás maga is tárgyához tartozik, a szerző is (tudás)szociológiát ír, amikor a szociológia történeti-társadalmi magyarázatára vállakozik. A szociológiai törekvések társadalmi gyökereinek feltárása az adott keretek között természetesen nem hatolhatott a teljesen konkrét eseménytörténeti-életrajzi szintig. A társadalomtörténeti alapvetés elegendőnek tűnik, bár lehetett volna utalni a történeti szakirodalom egyes összefoglaló munkáira is, amelyek részletezik a fejlődés itt csak általánosan jellemzett vonalát.

Kulcsár Kálmán tulajdonképpen három szempontból közelít vizsgálati anyagához. Tanulmányozza történeti alakulását, vál-

tozásának alapját s tudományos és társadalmi kihatását. Keresi a szociológiai problémák és módszerek rendszerét, a tudomány belső szerkezetét. Végül érvényesíti a marxizmus álláspontját a szociológia tartalmi és módszertani kérdéseiben. A könyv szerkezetében is fellelhetők ezek a szempontok. A „Bevezetés” és „A társadalmi viszonyok hatása a szociológiai elméletek fejlődésére” című fejezetben a történeti szempont uralkodik. Az előbbiben kapunk képet a „társadalomról való gondolkodás” fejlődéséről, illetve arról a lényegi változásról, amelyet a szociológia tudományának megjelenése jelentett ehhez képest. Az utóbbiban a szerző rendre áttekinti az angol-amerikai, a német s a francia szociológia XIX. század végi s XX. század eleji fejlődését. A rendszerező szempont uralkodik a második és a harmadik fejezetben, amely „A mai polgári társadalom és a modern szociológia jellemző vonásai”, illetőleg „A szociológia és a szakszociológiák” címet viseli. Itt keresztmetszetet kapunk a most folyó nyugati kutatásokról, feltárul ezek elmélet-módszertani szerkezetét, leírja általános ismérveiket. A tudomány integrálódása irányába ható társadalmi tényezők áttekintése után a jelenlegi polgári szociológia tematikai és módszertani „koncentráltságát” taglalja. A szakszociológiák kialakulásának ismertetése után kettőt behatóan vizsgál: a politikai és a jogszociológiát. A marxizmus szociológiai álláspontját a negyedik fejezetben foglalja össze a szerző, érinti történeti fejlődésmenetét és elméleti-módszertani jellegét. Itt összesítve, pozitív formában kifejtve találjuk a már másutt kritikai éllel elmondottakat. A három szempont ugyanis nemcsak a könyv szerkezetében jelentkezik, hanem minden egyes tárgyalt szociológiai törekvéssel kapcsolatban. A szerző minden koncepciót hármas összefüggésbe állít: a történeti folyamatba, rendszertani-módszertani keretbe helyezi, s szembesíti

¹ Akadémia Kiadó, 1966. 607 o.

a marxizmus helyes álláspontjával. Ez azt jelenti, hogy a könyv fent tárgyalt szerkezetét sűrűn fonják át az összefüggések és utalások szálai. Ez nem könnyíti meg a kötet tanulmányozását, ebben azonban a tudománytörténeti értekezések örök didaktikai problémái jelentkeznek, amelyeket Kulcsár Kálmán jól oldott meg.

A szociológiai gondolkodást a szerző — jogosan és praktikusán — elhatárolja a „társadalomról való gondolkodás” diffúz jelenségtörétől. Martindale után elmondja, hogy a kialakuló szociológiai gondolkodás a nézőpontját a történetfilozófiától, módszereit pedig a természetfilozófiától kapta. Kulcsár Kálmán meggyőzően bizonyítja, hogy a forradalom utáni polgárság társadalmi igényei hívták életre a szociológiát. Már Comte-nál a „rend” és „haladás” összeegyeztetésére irányuló törekvéssel párosul a módszerek tudományos megújulása. A szabadversenyes kapitalizmus viszonyainak felelt meg Spencer biológiai analógiára épült elmélete, amely messze érezteti hatását az angolszász szociológiában. Így Kulcsár találonak érzi az amerikai Sumner munkásságának oly jellemzését, hogy az „spencerizmus amerikai ruhában”. Lester Ward már inkább a monopolkapitalizmus feltételei között tevékenykedett, ő a társadalom tudományos irányításának szolgálatába állítaná a szociológiát, s kijelöli a „társadalmi ellenőrzés” problémakörét. A német szociológiában az „organikus” gondolat az állam központi szerepének hangsúlyozásával kapcsolódik össze. Tönnies szociológiájában a társadalommal szembeállított „közösség” fogalma a romantikus antikapitalizmus megnyilvánulása. Munkásságában feltűnik a német szakirodalomra oly jellemző tipológiai törekvés, amely Max Webernél teljesebb ki. Kulcsár Kálmán Weber-elemzése jól példázza módszerét s azt, hogy eredményei milyen rendkívül széles szakirodalmi tájékozottságon nyugszanak. Max Weber nevével kapcsolódik össze az a tudománytörténeti jelenség, hogy a polgári szociológia a szociális objektumokat mintegy feloldja az individuális cselekedetekben. A szerző a későbbiekben is rávilágít a „társadalmi cselekvés” gondolatának messzesemenő hatására a mai szociológiában, pl. a politikai szakszociológiában. Az etnológiai-pszichológiai törekvésekkel szemben a szerző fontosabbnak érzi a formalizmus Simmel—Vierkandt—Wiese vonalát. A francia szociológia jellegzetességei — a csoport elsőbbsége az egyénhez képest s a társadalmi makrostruktúra statisztikai vizsgálata — Durkheimhez nyúlnak vissza, akinek figyelmét főként az erkölcsi normák felé irányult. Igen ta-

nulságos Weber és Durkheim álláspontjának egybevetése általában, s így a szociológia értékmentességének kérdésében is. Az integrálódó polgári szociológiában a francia törekvések inkább nacionálisak maradtak, míg az amerikai kutatások vezető szerephez jutnak — ez egyébként a szerző által hasznosított irodalom megoszlásából is kiténik.

Az egységesülő polgári szociológia jellegét Kulcsár Kálmán szerint közvetlenül praktikus, „bürokratikus” funkciója szabja meg. A jelenlegi kutatások főproblémái között szerepel a társadalom rétegződésének kérdése, amelyet azonban zömmel szubjektív kritériumok alapján próbálnak megoldani. A polgári vizsgálatok a szerző szerint adások maradnak a válasszal, hogy mi a szubjektív megítélés alapja, akár a funkcionális teóriát, akár Dahrendorf kultúrspecifikus magyarázatát tekintjük. A rétegződéssel összefüggő társadalmi mobilitás, amelynek tanulmányozásában Sorokin végzett úttörő munkát.

A második fő problémaköre a mai polgári szociológiának a társadalmi konfliktus kérdése. Parsons strukturális-funkcionális felfogása egyéb biológizáló törekvésekkel egyetemben éppen a konfliktust próbálja kiiktatni „idillikus társadalomképéből”. A kutatók zöme azonban nem tagadja le a konfliktusokat, sőt Durkheim óta az anómia társadalmi determinánsait keresik, ami pozitívum még akkor is, ha normák és értékek ellentmondásaiban találják is meg. Merton felfogása szerint az anómia a kulturális és szociális struktúra rossz integrációjából fakad. Parsons többek között a társadalmi szerepek konfliktusából származtatja a rendellenes jelenségeket, tehát a kölcsönös elvárásokban jelentkező „társadalmi rendszer” rossz integrációjából.

A szociológia bürokratikus funkciója emeli ki a társadalmi ellenőrzés problémáját — fordítja a kutatók figyelmét a társadalom által elszenvedett és gyakorolt ellenőrzésre. A társadalmi ellenőrzés témakörében is észlelhető a polgári szociológia egyoldalú módszertani fejlődése. Lazarsfeld—Rosenberg közös könyvében kifejezésre jut az empirizmusnak az a törekvése, hogy az elméletet magát is a módszer részévé degradálja. Az elméletképzésben — amelyet Kulcsár terjedelmesen tárgyal — központi helyet foglal el a magatartáskutatás. Alkalmazza a pszichológia empirikus módszereit a Cooley által bevezetett és Homans által betetőzött kiscsoportkutatás. Erre a társadalmi tartalom elhanyagolása s a történetietlenség jellemző. A modellek kvantifikált-formalizált elméletek, amelyek éppen úgy, mint a Merton által jellemzett

„középfokú elméletek”, az empirikus ismereteket rendezik nem filozófiai méretekből átfogó gondolati rendszerre. A polgári kutatás nem tud sikerrel túlemelkedni a középfokú elméletek szintjén. Az átfogó elméleti munkálatok elégtelenségét Kulcsár szemléletesen mutatja be Parsons cselekvés-vonatkozási rendszerére épített s normatív jellegű társadalomképén, illetve Gurwitsch tipizáló és dialektizáló felfogásán. Tematikai és módszertani tekintetben hasonló képet mutatnak a burjánzó szakszociológiák.

Gyökeresen elűt azonban a polgári szociológia alakulásától a marxista társadalomtudomány útja. Marx munkássága teljes mélységében tükrözi kora ellentmondásait, s ennek megfelelően túlmutat a kapitalizmuson. Tulajdonképpen Marxot tekinthetjük a szociológia igazi megalapítójának, egyszersmind Marx és Engels működését a szociológia eddigi csúcsteljesítményének. A szerző sokrétűen — de a teljesség igénye nélkül — tárgyalja Marx és Engels korai tanulmányait, amelyekből egy átfogó és történeti társadalomkép bontakozik ki. Ezt a keretet kell kitöltenie a marxista szociológiai kutatásnak a középfokú elméletek ismeretanyagával. Kulcsár Kálmán legjelentősebb erőfeszítései arra irányulnak, hogy az egyéni cselekvésre építő polgári felfogással szemben egy oly álláspontot képviseljen következetesen, amely az egyént és társadalmat dialektikus viszonyukban tekinti, tehát nem téveszti szem elől a társadalmi jelenségek egyes egyéntől független realitását sem. Igen tanulságos a „szerep” ismétlődő elemzése, amellyel kapcsolatban kitér az elidegenedés problémakörére is. Ennek legáltalánosabb értelmében mindennemű emberi tevékenység objektív, sőt „dologi hatalom” az egyénnel szemben. Az emberi magatartásból tárgyiasult intézményeknek sajátos létükkel együtt az egyéntől független sajátos érdekeik is vannak. Bizonyos társadalmi viszonyoknak kiemelt, meghatározó jelentőségük van, s ezek a lényeges viszonyok magyarázzák azokat a társadalmi jelenségeket, amelyek érthetetlenek lennének az egyéni emberi cselekedetekből.

A fentiekben bemutatni nem lehetett, legfeljebb jelezni tudtuk, hogy milyen terjedelmes szakirodalom milyen gazdag problematikáját tárgyalja Kulcsár Kálmán könyve. Természetesen a szerzőnek is hátrált kellett vonni: azokkal a tanulmányokkal foglalkozott, amelyek valamilyen érdekeltségű témakört átfogtak, s ebben becses — vagy legalábbis sajátos — ered-

ményt mutattak fel. A tapasztalati anyaggon nyugvó részletkutatások elméleti és módszertani keretét megismertük, az ilyen természetű vizsgálatok tömege azonban kívül rekedt a történeti feldolgozáson. A szerző szelekcióját természetesen megszabta érdeklődési iránya is. A jogi összefüggések tanulmányozása gazdagította a szociológia kezdetének bemutatását, és segített a politikai és jogi szakszociológiák ismertetésében, de bizonyos egyoldalúsággal járt együtt. A szerző mellőzi az etnológiai-kulturális anyaggal dolgozó és gyakran túlzott pszichológiai interpretációtól terhes feldolgozások vizsgálatát. A szociálpszichológiát többhelyütt érinti anélkül, hogy az ismertetett álláspontokat elbírálná vagy összhangba kívánná hozni. A polgári szakirodalom tételeit elfogadja pl. a csoportkutatással kapcsolatban, s itt nincs tekintettel arra, hogy a szociológiában általa is kimutatott pszichologizmus a szociálpszichológiában nyilván hatványozott erővel jelentkezik, s megkísérli a pszichológiai jelenségek körébe bekebelezni az objektív mozzanatokat is, pl. az egyéni és csoportviselkedést. — A pedagógiai szakszociológia elkerülte a szerző figyelmét, pedig ez a szocialista országokban kibontakozó kutatásoknak egyik legtermékenyebb területe. A hazai szakirodalomban olyan igényes történeti-rendszertani tanulmány is található, amelyet fel lehetett volna használni a szakszociológiai jellemzésekor.

Kulcsár Kálmán feladata már csak terminológiai szempontból sem volt könnyű, hiszen a rendkívül nehézkes és szerzőnként is változatos szociológiai nyelvezetet kellett közös nevezőre hoznia és közvetítenie. Az eredendően is igen elvont és bonyolult nézeteket a marxizmus gondolati rendszerében kellett értelmeznie. Ezzel járnak együtt a stílári zökkenők, itt-ott nehezen érthető bekezdések.

A marxista szociológiáról írott fejezet csupán körvonalait vázolja fel a marxista tanítások történeti útjának, nincs egyensúlyban a polgári szociológia tanulmányozásával. Ez abból is fakad, hogy a szerző több kérdésben polemikus formában már előbb kifejtette a marxista álláspontot. De vannak ennek a könyvön kívül eső okai is. Nem utolsósorban az, hogy a marxista szociológia elméleti rendszere és alkalmazott módszerei napjainkban még nem szilárdultak meg. Most, ebben a fejlődési stádiumban különösen időszerű Kulcsár Kálmán könyve gazdag ismeretanyagával és átgondolt értékeléseivel.

Hunyady György

Ralph Fox: A regény és a nép¹

A szerző a harmincas évek egyik legkiválóbb marxista gondolkodója volt Angliában. Azok közé a fiatal értelmiségiek közé tartozott, akik a kor kényszerítő körülményeinek a hatására (gazdasági válság, a fasizmus veszélyének növekedése, majd később a spanyol polgárháború, másfelől pedig a szocialista Szovjetunió első sikerei a gazdasági építésben) polgári hagyományokon épült gondolatrendszerüket, világszemléletüket a marxizmussal, a szocialista ideológiával cserélték fel. Hogy a marxizmus s az angol politikai baloldal melletti elkötelezettsége őszinte és mélyen átélt volt, azt életével tanúsította. Mint pályatársa, Christopher Caudwell, Ralph Fox is a fasisztákkal vívott küzdelemben esett el Spanyolországban.

Fox kétségkívül az egyik legnagyobb hatású angol marxista esztéta és kritikus, e tekintetben csak Caudwell múlja felül. Caudwell vállalkozása nagyobb igényű mint az övé, de eredményei, következtetései is vitathatóbbak. Caudwellre, mint a kor sok más baloldali vagy éppen pillanatnyilag a marxizmussal kacérkodó gondolkodójára, írójára (W. H. Auden, C. Day Lewis, Edward Upward, Lewis Grassie Gibbon) jellemző, hogy nem tudta magát teljes mértékben kivonni a polgári örökség hatása alól (bár az említetteknél jelentősebb egyéniség volt).

Persze az ő esetében a történelem nem hagyott időt számára saját marxista vonalának teljes végiggondolására. Elméleti írásaiban gondos elemzéssel kell különválasztani azt, ami a marxizmus szellemében fogant, attól, ami a polgári esztétikák, filozófiák vagy éppen a divatos pszichológiai iskolák hatását tükrözi. *Illúzió és valóság* c. könyvében, amelyben a költészet eredetét vizsgálja, a visszatükrözés elméletét csak a regényre tartja érvényesnek, mivel a költészet szerinte nem visszatükrözés, hanem kifejezés, az alkotó szubjektum kifejeződése csupán. S mint hasonló indítású pályatársaira, Caudwellre is jellemző egyfajta neofita lelkesedés, ami azt eredményezi, hogy gyakran szektás, dogmatikus álláspontról közeledik korának jelenségeihez. Shaw-ról, Lawrence-ról írt tanulmányaiban (*Studies in a Dying Culture*, 1938) a lényegében helyes elemzés egyes tételeit ad *abszurdum* feszítve Shaw és Lawrence fasisztává minősítéséig jut el, ami Shaw esetében éppen szektás vakáságról árulkodó ítélet volt.

A *regény és a nép* letisztultabb, rendszerezettebb és jóval megértőbb az élő iro-

dalom nem baloldali, de az angol irodalom jelentős hagyományait folytató nagyjaival szemben. Míg például Caudwell teljes mértékben elutasítja Lawrence-t az emberiség primitív állapotának dicsőítése miatt, Fox, noha Lawrence ideológiájával éppúgy nem ért egyet, mint Caudwell, igyekszik elválasztani azt, ami valóban értékes benne (az angol táj, az angol föld hangulatának felidézése, az ember és a természeti környezet harmóniájának akarása), attól, ami nem az. S ami elképzelhetetlen lett volna Caudwell számára: Fox — Engels Balzac-elemzését elfogadva — nem tételez fel merev azonosságot alkotás és személyes magánemberi előítéletek között.

Mégis, Fox hatása, népszerűsége alatta marad Caudwellének, talán éppen az utóbbi vállalkozásának látványosabb volta következtében. Maurice Cornforth, a neves angol marxista filozófus, Caudwell háború utáni kultuszát elemezve (*Caudwell and Marxism. The Modern Quarterly*. Vol. 6, No. 1. (1950—51) óvja a fiatal Caudwell-követőket attól, hogy Caudwell tévedéseit úgy értékeljék, mint eredeti hozzájárulást a marxizmushoz, s sajnálkozik, hogy Fox műve jóval kisebb érdeklődést keltett, mint Caudwellé. Holott — mint cikkéből következtethetünk — az angol marxistáknak legalább annyit lehet Foxtól, mint Caudwelltől tanulniuk.

Fox célja *A regény és a nép* (1937) megírásával az volt, hogy az ekkor meglehetősen radikális, a baloldali eszmékkel rokonszenvező írónak eszméi eligazítást nyújtson, helyes irányban orientálja őket, s a marxizmussal szemben érzett esetleges fenntartásokat, aggályokat a baloldali írók körében eloszlassa. E fenntartások elég közismertek, nem is a harmincas évek Angliájában bukkannak fel először. Ilyen például az, hogy a marxizmus, materialista filozófia lévén, a művészi tevékenységben nem alkalmazható, vagy hogy a marxizmus a dogmák béklyójába szorítja az alkotót. Fox arról akarja meggyőzni az aggályoskodókat, hogy a marxizmus nemcsak hogy nem köti meg az író kezét, hanem az angol regényt is csak az lendítheti ki válságából, ha a marxista filozófia szellemében megértett valóságot teremti újjá.

Olvasmányossága, világos stílusa, gondolatainak rendszerezettsége biztosíték arra, hogy a könyvet a be nem avatottak is élvezettel és haszonnal tanulmányozhatják. Orosz nyelvre már 1939-ben lefordították, s nehezen érthető, hogy magyar fordítása miért késett ilyen sokáig. A marxista

¹ Kossuth, 1966. Esztétikai Kiskönyvtár. 184 o.

esztétika és a marxista irodalomszemlélet még korántsem örvend akkora népszerűségnek és elterjedtségnek, hogy terjesztésének olyan kiváló eszközéről, mint *A regény és a nép* lemondhatnánk. Legfontosabb megállapításai ma is helytállóak, sőt, mivel Fox az esztétikai és regényelméleti fejtegetéseit történeti elemzéssel párosítja, műve az angol irodalom kutatója számára is szolgálhat hasznos szempontokkal.

Kiindulópontja ma is érvényes: a regényt a burzsoá kultúra termékének fogja fel, virágzását a fiatal polgári rend vitalitásával, hanyatlását a társadalom hanyatlásával állítja párhuzamba. (Azért foglalkozik éppen a regénnyel, mert a regény minden más művészetnél teljesebben tükrözi az embert, azaz a teljes ember kifejezésére művészileg leginkább alkalmas.) A regény a hősi eposz modern utóda. A klasszikus eposz annak a társadalomnak a terméke, amelyben egyén és társadalom viszonya harmonikus, kiegyensúlyozott volt, amelyben az egyén nem szembenállt a közösséggel, hanem a része volt. A rabslogatartó, majd a feudális társadalom eltűnésével egyén és közösség között megbomlik az egyensúly, megindul az individualizáció, az egyénnek már meg kell küzdenie jussáért, helyéért a társadalomban. Innen Fox regénymeghatározása: „A regény az egyénről szól, az egyének a társadalom és a természet ellen vívott harcáról ír eposzt. Ez a műfaj csak olyan társadalomban fejlődhetett ki, ahol megbomlott az egyensúly ember és társadalom között, ahol az ember háborút visel embertársai vagy a természet ellen. Ez a társadalom a tőkés társadalom.”

Mindaddig, amíg e küzdelem egyén és társadalom között az előbbi jogainak érvényesítésével, céljának elérésével végződik, legfőbb irodalmi tükrözője, a regény is virágzik. Hanyatlása Fox szerint akkor kezdődik, amikor a küzdelem egyén és társadalom között már nem végződik az egyén olyan jellegű érvényesülésével, mint korábban, amikor a társadalom, viszonyainak összességével egyre inkább a személyiség megcsontkódójává válik. Fox ezt így foglalja össze: „... a kapitalizmus, amely a realizmust mint módszert megteremtette és a regényben tökéletes formát adott neki; a kapitalizmus, amely az embert állította a művészet középpontjába, végül el is pusztította azokat a feltételeket, amelyek között a realizmus virágozhat, s olyan helyzetet teremtett, hogy az ember a művészetben, kivált a regényben, kizárólag kasztrált vagy perverz formában jelenhet meg”.

A modern angol regény fejlődése igazolja Fox megállapításának lényegesebb

pontjait. Az író, amennyiben nem látja a társadalom megújulásának perspektíváit, ha nem akarja az embert mint sorsát kormányozni nem tudó, tehetetlen lényt ábrázolni, egyre inkább kénytelen lemondani a társadalomban élő ember ábrázolásáról. Azok az írók, akik nem hajlandók feladni az emberben rejlő hősi ábrázolását, kénytelenek az embert immár nem a társadalommal, hanem a természettel vívott küzdelmében ábrázolni. Ilyen az angol irodalomban Joseph Conrad, aki pályája második felében ugyan megpróbálkozik társadalmi regények írásával, de ezek a művei alatta maradnak a természettel viaskodó embert ábrázoló műveinek.

A regény hanyatlásával kapcsolatban ejt szót Fox az ún. objektív és szubjektív regényről. Objektív regényen az élet külső, a személyiség belső világától független mozzanatait ábrázoló regényt érti, szubjektív regényen pedig azt, amely elsősorban a személyiség belső problémáinak, érzelmeinek, gondolatainak ábrázolását tartja fontosnak. Fox szerint a problémába — a regény első nagy művelőinek (Cervantes, Rabelais) kivételével — valamennyi regényíró elemzésekor beleütkö-zünk. Így már a XVIII. század olyan angol regényírói, mint Defoe, Fielding, Smollett, illetve Richardson és Sterne, e két oldal megbomlott harmóniájának kifejezői. Az előbbieket nem fecsérték az időt jellemeik érzelmeinek vagy indítékainak elemzésére, sokkal inkább cselekedeteiknek a „hogyanját” igyekeztek leírni, mint a „miértjét”. Az objektív író magát a tényt érdekesebbnek látja, mint a „miértet”. Richardson, Sterne, a francia Rousseau felfedezése szerint viszont az egyén a világ. Hasonló fejlődés megy végbe a regényben, mint a filozófiában: ahogyan Locke empiricizmusát Berkeley szubjektív idealizmusa követte, a regényben is bekövetkezik a tudatunkon kívüli valóság alábecsülése, elhanyagolása.

A szubjektív—objektív viszony ilyen mértékű torzulásáért Fox a tőkés társadalmat teszi felelőssé: „Ezt a szakadást a teljesen kifejezett tőkés társadalom tette lehetővé, amely teljessé tette az egyénnek a társadalomtól való különválását”. Az egyensúly megbomlása egyaránt ártott a szubjektív és az objektív szférák ábrázolásának.

Lukács György *A regény és a nép* orosznyelvű kiadásának alkalmából írt bírálataiban (Литературное Обозрение, 1939/16) e megkülönböztetést objektív és szubjektív regény között mechanikusan tartja, s szemére veti Foxnak, hogy számára mindenemű törekvés a belső élet ábrázolására

egyenlő a valóságtól való elfordulással. Holott, jegyzi meg Lukács, Richardson szentimentalizmusa, akárcsak Goethé-é vagy Rousseau-é, tiltakozás a kor ember telensége ellen. Goethe vagy Rousseau szentimentalizmusából erősebben kihallik a tiltakozás hangja, mert ők még a polgári forradalom előtti országokban éltek. Richardson tiltakozása nem ilyen határozott, de műve nem is elfordulás a valóságtól, ahogy azt Fox feltételezi. Másrészt Fielding sem egyértelműen objektív regényíró: Sophia Western alakja a *Tom Jones*ban megkapó példája a magasabbrendű szerelem ábrázolásának a XVIII. század angol irodalmában.

Lukács érvelése meggyőző. Kétségtelen, hogy a szubjektivitás—objektivitás merev szembeállítás, *legalábbis* a XVIII. században, leegyszerűsítés. Nem mentségére, inkább magyarázatára hadd utaljunk azonban arra, hogy Foxot saját korának, a XX. század első harmadának problémái vezették, amikor ezzel a kérdéssel a regény genezisének elemzésekor foglalkozott. Mintegy az előzményeit akarta feltárni a regényre, különösen az angol regényre a saját korában már rendkívül jellemző kettősségnek. Arra a fejlődésre kell itt gondolni, amelynek során a szubjektív és objektív szférának e csírájában már a XVIII. században megvolt kettéválása a XX. század elejére szinte teljes szakadássá lett. Ennek eredménye, mint két szélső pólus, a modern angol regény naturalista vagy a XIX. századi hagyományokon nevelkedett iskolája (Arnold Bennett, John Galsworthy, H. G. Wells), és az ún. lélektani regény (Henry James, Dorothy Richardson, James Joyce, Virginia Woolf). Nemcsak Ralph Foxot, de a lélektani iskola olyan ismert képviselőjét is foglalkoztatta ez a kérdés, mint Virginia Woolf. *Modern Fiction* c. tanulmányában (The Common Reader. First Series. 1925.) Joyce-ot állítja szembe az olyan írókkal, mint Galsworthy, Bennett és Wells. Az utóbbiak csak az élet felszínét, külsőségeit ábrázolják, lényegtelen dolgok megjelenítésére pazarolják idejüket és tehetségüket. Joyce viszont a leglényegesebbnek, az emberi tudat ábrázolásának megvalósítója, az ember érzelmi-gondolati világának újra-teremtője. Mrs. Woolf az előbbieket *materialista*, Joyce-ot *spiritualista* írónak nevezi. E két elnevezés tartalma, amennyiben csak formai kritériumokat veszünk figyelembe, ugyanaz, mint a Fox által használt *objektív*, illetve *szubjektív* kategóriáké. Fox és Virginia Woolf között azonban lényeges különbség van: az előbbi számára valamely regény objektív vagy szubjektív jellegének, az objektív vagy szubjektív oldal egyoldalú ábrázolásának megállapí-

tása nem jelent olyan kategorikus értéktételeket, mint Virginia Woolf számára. Virginia Woolf az ún. materialista írókat teljes mértékben elutasítja, mint a valóság inadekvát kifejezőit, mivel valóságon csak a tudat valóságát érti.

Lukács az említett recenziójában a XVIII. századi regény szubjektívizmusát mint a kapitalista kor embertelensége elleni tiltakozás egyik lehetőségét említi. A modern szubjektív, vagy, Virginia Woolf szavával, spiritualista irodalomra viszont nem a tiltakozás, hanem a kétségbeesés, a menekülés, a valóságtól való elfordulás jellemző. (Lukács is ezt elemzi Joyce-szal kapcsolatban a *Realizmus problémái* c. kötetben.) Virginia Woolf az irodalom befelé fordulását, a szubjektum belső világának kizárólagos ábrázolását a külső valóság riasztó állapotának tudja be. Legalábbis a *How It Strikes a Contemporary* című cikke (The Common Reader, First Series) erre enged következtetni. Nem kétséges, hogy a modern szubjektívizmus a valóságtól való menekülésnek egyik módja. A polgári társadalom bomlásának kísérő jelensége, hogy az írók, művészek már nem tudnak hinni benne, s amennyiben a társadalom megújulásának perspektíváit nem látják, vagy a természettel küzdő, s azon még dalmaskodni tudó ember nagyszerűségét ábrázolják, vagy lemondanak az emberi nagyság ábrázolásáról, s kizárólag a szubjektum belső életének tükrözésére szorítkoznak. Ralph Fox tehát egy nagyon modern probléma szempontjából vizsgálta szubjektív és objektív oldal viszonyát a XVIII. századi regényben, s ha tévedett is, helyes irányban indult el. S hogy mennyire a modern regényre jellemző kettősség *eredetének* megrajzolására volt a célja, azt az mutatja leginkább, hogy a regény megújulását csak a szubjektív-objektív oldal *harmóniájának helyreállításával* tartja elképzelhetőnek. Álláspontját a lélektani regénnyel, a pszichologizmussal szemben ugyanaz a mértéktartás jellemzi, mint amelyről cikkünk bevezetőjében szót ejtettünk. Nem a szubjektív oldal ábrázolásának, a pszichologizmus eredményeinek feladását, csupán kizárólagosságának megszüntetését tartja kívánatosnak. Az általa elképzelt új regényben a valóság objektív oldalainak ábrázolása mellett fontos a jellem belső életének rajza a modern lélektan eszközeinek segítségével. Amikor ezt írja, Fox nem a divatnak tesz engedményt, hiszen félreérthetetlenül kimondja: „A pszichoanalízis... sohasem értette meg, hogy az egyén csak része a társadalmi egésznek, és hogy ennek az egésznek a törvényei, amikor az egyéni psziché apparátusa felbontja és visszaveri őket... megváltoztat-

ják és megszabják minden egyes egyén természetét”.

Fox szerint a realizmus *módszer*, amelyet a polgári társadalom hozott létre. A realizmus fejlődését a regény fejlődésével kapcsolja össze. Bár bővebben nem határozza meg, elemzéseiből (Flaubert, Joyce) több-kevesebb biztonsággal megállapítható, hogy realizmuson a megértett valóság lényeges oldalainak, lényeges ellentmondásainak ábrázolását értette. Ahogyan Joyce-t elemzi, amiért elutasítja, egyértelműen bizonyítja következtetésünk helyességét. És bár a realista módszert a kapitalizmus termékének fogja fel, egyes divatos mai törekvésekkel szemben nem tartja korhoz, a kapitalizmus korához kötöttnek, amelynek a kapitalizmus hanyatlásával együtt el kell tűnnie, ellenkezőleg, alkalmazásától várja a regény újjászületését.

Az új, általa is szocialista realistának nevezett regény a régi naturalisztikus és lélektani (analitikus) regény egyoldalúságának megszüntetője is lesz. A szocialista realista regénytől várja a *hős* visszahozatalát az irodalomba (korunk hőségének a természettudóst, de még inkább a forradalmárt tartja, lásd *A próza elvesztett művészete* című fejezetet, amelyben Dimitrovot mint egy megírandó regény hőst elemzi). Saját korának szocialista realista törekvéseiben csak kezdeményeket lát, amelyek-

ben a szocialista mondanivaló még nem a regény helyzeteinek, jellemeinek összefüggéseiből következik.

Fox könyve nehéz problémákat feszeget, nem egy esetben téved. Tévedései nagyrészt annak tudhatók be, hogy a múlt nagy alkotóit elemezve saját korának közvetlen gyakorlati szükségleteiből indult ki. Ezért lát valóságtól való elfordulást Walter Scott történelmi regényeiben, s ezért nem érti meg a romantikát sem. Mint e szűkkeblű praktícizmus egyik legfrappánsabb példáját említi Lukács György a bírálatában, hogy Fox, akit elkésztített az angol kormány közömbössége a spanyol köztársaság sorsa iránt, eltúlozza, túlértékeli azt a segítséget, amelyet Anglia a XIX. század elején a francia megszállók ellen küzdő spanyol népnek nyújtott.

E tévedések inkább történeti, s nem elméleti jellegűek, a könyv lényegesebb elméleti megállapításai ma is érvényesek. Szerzője nyilván sokat merített az egykorú marxista vitákból. Műve nem véletlenül viseli *A regény és a nép* címet. Megírásának ideje az antifasiszta népfront kora, a néptömegek erejébe vetett hit, az irodalom népiségének gondolata ihlette. Mint ilyen, a nemzetközi marxista kritika olyan képviselőinek az alkotásaival tart rokonságot, mint Lifsic, Lukács vagy Ernst Fischer.

Sarbu Aladár

A kvantummechanika klasszikusai¹

A kvantummechanika kialakulásával és fejlődésével kapcsolatban létrejött modern fizikai világkép iránt érdeklődő fizikusok és filozófusok egy igen hasznos, bátran mondhatjuk, hézagpótló könyvet kaptak kézhez a Gondolat kiadó jóvoltából. Igazán mélyen megérteni a „kvantummechanikai világkép” lényegét, a vele kapcsolatos filozófiai problémákat ugyanis csak akkor lehet, ha végig követjük azt az utat, azokat az okfejtéseket és különböző utakon járó, de azonos végeredményhez jutó próbálkozásokat, melyek végül is a ma előttünk álló fizikai világképhez vezettek. Ehhez nyújt jelentős segítséget *A kvantummechanika klasszikusai* c. könyv.

Igaz, hogy a könyvben szereplő cikkek — az egyetemi fizika tanszékeken, valamint néhány nagyobb intézeti és közkönyvtárban — eredeti publikáció formájában eddig is hozzáférhetőek voltak, a régi folyóiratokban való búvárkodásra azonban általában csak azok vállalkoznak, akik

kifejezetten a szóban forgó témával foglalkoznak. Meggyőződésünk, hogy a szélesebb körű szakmai — és különösen a laikus — olvasó közönség e kötetben fog először találkozni a kvantummechanika megalkotóinak eredeti írásaival.

Nem kétséges, hogy Fényes Imre értő válogatása, valamint a szakmailag is kiváló, igényes fordítás (mely Fáy Gyula és Törös Róbert munkája), még a témával hivatásszerűen foglalkozóknak is jelentős segítséget nyújt. Tekintettel azonban arra, hogy a cikkek többsége — kivéve a Nobel-elődásokat — annak idején, a szűkebbkörű szakmai olvasóközönségnek szólt, e válogatást pedig a Stúdium sorozat nyilvánvalóan heterogénebb felkészültségű olvasóinak szánták, kíváncsi lett volna helyenként részletesebb magyarázatokat, fogalmi analízist adni az összekötő szövegben, olyanformán, ahogyan a „Mátrixmechanika — hullámmechanika — absztrakt” kvantummechanika” című részben.

¹ Válogatott tanulmányok. Gondolat, Studium, 56. 1966. 242 o.

Maga a könyv három fejezetből áll. Az első fejezet (A „preklasszikus” kvantum elmélet) négy alapvető cikket tartalmaz a mai értelemben vett kvantummechanika kialakulását megelőző korszakból. (Planck: A Wien-féle eloszlási törvény módosításáról; A normálspektrum eloszlási törvényének elmélete; Einstein: A fény keletkezésére és terjedésére vonatkozó heurisztikus nézőpontról; Bohr: A hidrogénspektrumról.) Ezekben a tanulmányokban az olvasó nyomon követheti azt a rendkívül jelentős tudománytörténeti folyamatot, melynek során a Planck által — lényegében matematikai megközelítésekkel — felállított kvantumhipotézis — mint a palackból kiszabadított szellem — egyre inkább „uralma alá hajtja” az egész mikrofizikát. Bár az energiacsere kvantáltságának gondolata Plancknál vetődött fel először, az ő okfejtései mindvégig szigorúan a fekete-sugárzás problémakörében mozognak, s messzemenően a klasszikus termodinamikára és statisztikus mechanikára épülnek. Deduktíve először Einstein alkalmazta a kvantumhipotézist a fénylektromos jelenségek értelmezésére, s így kétségtelenül ő tette meg az első tudatos lépést a klasszikus szemléletmód feladása felé. Bohr atomelmélete pedig, mely a pályák kvantáltságának bevezetésével egy sor — főként az abszorpciós és emissziós spektrumokkal kapcsolatos — tapasztalati tény értelmezését tette lehetővé, elkerülhetetlené tette az új fogalomrendszer és matematikai apparátus kialakítását, vagyis az új szemléletmódnak megfelelő fizikai elmélet létrehozását.

A második fejezet (A klasszikus kvantummechanika) a mai értelemben vett kvantummechanika kialakulásával foglalkozik, s öt tanulmányt tartalmaz. (De Broglie: A hullám és a mozgás közötti leképezés általános definíciója; Heisenberg: A kvantummechanika kialakulása; Schrödinger: A hullámmechanika alap gondolata; Pauli: Az atomban levő elektronpályák zárttságának és a spektrumok összetett szerkezetének összefüggéséről; Dirac: Az elektron és a pozitron elmélete.) E fejezetben végigkísérhetjük de Broglie zseniális gondolatmenetét, melyben klasszikus analógiák alapján az „anyag-hullám” hipotézishez jutott, amelyből — főként Schrödinger munkássága révén — a kvantummechanika úgynevezett hullámmechanikai formája alakult ki. Különösen figyelemre méltó e fejezetben Schrödinger Nobel-előadása, ahol az említett analógiák részletes elemzése mellett világosan rámutat a klasszikus és az új szemléletmód alapvető különbözőségére is. Érdekes mozzanata Schrödinger okfejtésének a „lehetséges”

és „valóságos” klasszikus és mikrofizikai viszonyának elemzése. (Aligha tévedünk, ha úgy véljük, hogy egyebek között Schrödinger gondolatai inspirálták Fokot, amikor húsz évvel később kialakított kvantummechanika interpretációjában a „potenciálisan lehetségesnek” döntő szerepet juttatott.) Ugyancsak érdekes lehet a filozófus számára Dirac elektronelméletének gondolatmenetét tanulmányozni, amely — mint ismeretes — az antirészecskék megjósolásához vezetett, s amely egyrészt karakterisztikusan mutatja be a matematika heurisztikus szerepét a fizikai megismerésben, másrészt pedig jelentősen hozzájárult az elemirész-fizikai kutatások irányvonalának megszabásához, jóllehet e diszciplína csak évekkel Dirac elektronelmélete után alakult ki.

Kétségtelen, hogy a filozófusok szempontjából leginkább a könyv harmadik fejezete (A kvantummechanika értelmezése) bír közvetlen jelentőséggel, mely a már kialakult kvantummechanika interpretálását célzó törekvéseket mutatja be négy tanulmányban. (Born: A kvantummechanika statisztikus jellege; Bohr: Hatáskvantum és természetleírás; Az atomelmélet és a természetleírás elvei; Neumann: A statisztikus értelmezés.) Különösen érdekes itt végigkísérni Born gondolatmenetét, mellyel a hullámfüggvény „tisztá” valószínűségi értelmezéséhez s ezen keresztül a kvantummechanikai okság és determinizmus feladásához jut el. Úgy véljük ugyanis, hogy a koppenhágai iskola idealizmusának bírálatánál nem elégséges végkövetkeztetések cáfolata, hanem részletesen elemezni kell azt a gondolatmenetet is, mely a fizikai tények interpretálása útján ezekhez az idealista „konklúziókhoz” vezetett. Bohr két tanulmánya az új fizikai szemléletmód ellentmondásmentességét és főként heurisztikus erejét taglalja, ezzel mintegy előkészítve azon törekvését, mellyel a komplementaritás szerepét a fizikán túli — főként pszichológiai és szociológiai — területekre kívánja kiterjeszteni. (Bohr ilyen irányú törekvéseivel már módunkban volt részletesen megismerkedni az „Atomfizika és emberi megismerés” című Gondolat-kötetben.) A kötet utolsó tanulmánya Neumann János „A kvantummechanika matematikai alapjai” című könyvének egy fejezete, mely könyvben a szerző lényegében a már kialakult kvantummechanika eredményeinek, elveinek és formalizmusának rendszerezésével foglalkozik, hogy ezzel megadja neki a logikai zárttság jellegét. E nagyigényű munkából a szóban forgó gyűjtemény azt a fejezetet mutatja be, melyben Neumann a rejtett paraméterek létezésének

a kvantummechanika elveivel és formalizmusával való logikai összeférhetetlenségét bizonyítja. Ezt elsősorban az utóbbi tizenöt évben kialakult úgynevezett kauzális interpretációk teszik aktuálissá, melyek egy része — mint ismeretes — éppen a rejtett paraméterek létének feltételezésére épül.

Befejezésül még egy megjegyzést kell tenni. Tudott dolog, hogy mind a kötet összeállítója, mind a fordítók érdeklődnek a kvantummechanika filozófiai kérdései iránt, így nem okozott volna számukra nehézséget, hogy azokhoz a tanulmányokhoz, melyekben explicit filozófiai fejtegetések is találhatók (Born és Bohr cikkeire, valamint a Wigner-féle előadás-részletre gondolunk), némi kommentárt fűzenek, melyekben — az előszóban található néhány filozófiai jellegű megjegyzésen túl — konkrétan felhívják a témával nem hivatásszerűen foglalkozó olvasókfigyelmét a tanulmányokban képviselt filozófiai álláspont problematikus voltára.

Mindenekelőtt olyan problémákra gondolunk, hogy pl. Born a laplace-i determinizmus kvantummechanikai érvénytelenségét az abszolút pontos mérés lehetetlenségéből eredő sajátos ismeretelméleti indeterminizmusnak fogja fel. Úgy gondoljuk,

itt rá kell mutatni arra, hogy a fizikai események megismerhetőségének, illetve megjósolhatóságának egyértelműsége nem azonos az események objektív anyagi meghatározottságával. Így az abszolút pontos mérés lehetetlenségéből jogtalan az objektív világ indeterminista jellegére következtetni.

Másik ilyen probléma például, hogy Bohr itt még a mért objektum és a mérőberendezés kölcsönhatásának ellenőrizhetetlen voltát hangsúlyozza, és ebből a kauzalitás elvetésének szükségességére következtet. Nem csupán Bohr gondolatmenetének bírálatát hiányoljuk, de szükséges lenne arra is rámutatni, hogy az utóbbi időben már Bohr sem vallotta magáénak ezt a felfogást.

Hasonlóképpen problematikusnak látjuk Wigner ismertetett felfogását is, mely szerint abból, hogy a mérési folyamat során megváltozik az állapotvektor, a *szubjektumtól* független leírás lehetetlensége következik. A kötetben még több, részletesebb kommentárt igénylő rész is található, miután azonban a válogatás feladata a kvantummechanika klasszikusai eredeti írásainak közreadása, e megjegyzések hiánya természetesen nem érinti alapvető érdemeit.

Müller Antal

Logika vagy logikák?!

Egyre gyakrabban vetődik fel az a kérdés, hogy különböző — formális, dialektikus, matematikai — logikák létezése hogyan egyeztethető össze a gondolkodás egységes folyamatáról vallott nézeteinkkel. L. P. Gokieli *Logika* c. munkája is ezzel a problémával foglalkozik, azzal az igénnyel, hogy a figyelmet a logika dialektikus voltára irányítva a gondolkodás formáit egy egységes logika kereteibe foglalja.

Könyve első fejezetében a logika tárgyát a valóság és a megismerés közös törvényszerűségeinek kutatásában határozza meg, nyomatékosan hangsúlyozva, hogy az ontológiának és a gnoszeológiának nem az összes problémái tartoznak ide, hanem csupán azok, amelyek mindkét területen közösek. Vagyis a logika nem azonos a filozófiával, hanem csupán egy, mind a lét-, mind az ismeretelmélettel szoros kapcsolatban álló diszciplína. Mint ilyen pedig egységes és egyszersmind dialektikus, helytelen tehát valamiféle metafizikus logikáról, valamint tőle megkülönböztethető dialektikus logikáról beszélni.

A logika és a matematika viszonyát vizsgálva megállapítja, hogy az utóbbi nem sorolható a filozófiai tudományok közé mivel csupán egyetlen kategóriát vizsgál, a mennyiséget, míg a filozófia a kategóriák egész rendszerét. Helytelen tehát akár a logika matematizálása, akár a matematika logicizálása törekedni. Az előbbi törekvés ugyanis a minőségnek mennyiségre, a belsőnek a külsőre, a tartalomnak a formára való redukálására vezetne, az utóbbi viszont a matematika filozófiai jelleggel való jogosulatlan felruházására, ami már csak azért is képtelenség, mert a matematika külső, formális sémáiban lehetetlen mindazt kifejezni, ami a logika tárgya. A matematikai logika, mivel tárgya nem a logikában, hanem a matematikában gyökeredzik, ezért alkalmatlan a logikai formák kifejezésére.

A grúz logikus koncepciója a logikáról mint egységes tudományról előremutató, felfogásának konkrét kifejtését viszont a logika tárgyának sajátos értelmezése negatív módon befolyásolta. A valóság és a

¹ Л. П. Гоктели: Логика. Изб. „Мецниереба”, Tbiliszi 1965. 329 o.

megismerés közös dialektikus törvényszerűségei ugyanis *nem egy valamely* filozófiai részdiszciplínának — a logikának —, hanem magának a marxista *filozófiának* tárgykörébe tartoznak. A dialektika és a logika teljes azonosítása vagy a valóság dialektikájának vagy a logika tárgyának a tagadásához vezet: vagy a természet és társadalom legáltalánosabb fejlődéstörvényeit kell logikaiknak, eszmeiknek tartanunk, vagy a gondolkodás formáit kell az anyag megnyilvánulásainak tekintennünk. Valójában azonban míg a valóság és a megismerés közös dialektikus törvényszerűségeit vizsgálva éppen ezeknek a természetnek, a társadalomban, illetve a megismerés folyamatában érvényesülő specifikumaitól *egyaránt* elvonatkoztatunk, addig a logika tárgyat *éppen egy tartomány*, a megismerő gondolkodás specifikus formáinak, törvényeinek vizsgálata alkotja. Továbbá: nem vitathatjuk a matematikai logika logikai jellegét, hiszen kétségtől a gondolkodás formáinak a gondolkodás tartalmától való elvonatkoztatásával foglalkozik, mégpedig a hagyományos logikát meghaladó módon.

Gokieli a formális logikát, melynek a matematikai logika a modern megnyilvánulási formája, a gondolkodás formális apparátusát leíró matematikai elméletnek értelmezi. Az a felfogás azonban, hogy a logika formális apparátusát egy nem-logikai tudomány vizsgálná, következetlen, már csak azért is, mert a hagyományos formális logikát sem soroljuk a matematikai diszciplínákhoz, noha szintén foglalkozik a gondolkodás formális apparátusával.

A szerző koncepciója mögött a tartalom és forma összefüggésének egyoldalú értelmezése húzódik meg. A logika tudományának egységét a gondolkodásból mint tartalom és forma ugyan elválaszthatatlan, de egymásba át nem menő egységből vezeti le. Mivel azonban a tartalom forma is, s a forma tartalom is, és így a gondolati forma a gondolati tartalomtól *különböző mértékben vonatkoztatható el, jogosan beszélünk különböző logikákról*. A hagyományos logika megfelel az emberi gondolkodásnak, de alkalmatlan a „gépi gondolkodás” céljaira, a matematikai logika viszont az előbbi vonatkozásában nehézkes, s az utóbbiiban megfelel. A dialektika, melyet Gokieli a logika tárgyának jelölt meg, elsődlegesen nem gondolati, de gondolati-ként sem azonos a logikaival. A szerző kiindulópontja helyes: *amennyiben* a dialektika logikai, *annyiban* a legfontosabb gondolkodási forma — ezt a gondolatot azonban abszolutizálja. A logika tárgyának túl tág meghatározásából következően fel sem veti a gondolkodási formá-

kon a tartalom hatását nyomon követő vizsgálódás lehetőségét: a logikák szintézisét analízisük nélkül próbálja megvalósítani. Ez a felfogás azután végighúzódik a konkrét problémák elemzésén is, ebből következően tagadja pl. a gondolkodás formáinak egymásból való levezethetőségét. A második fejezetben, ahol a fogalom és az ítélet problémáit vizsgálja, azt állítja, hogy a fogalom, az ítélet és a következtetés olyannyira összefüggnek egymással, hogy egyiket sem lehet a másik elé állítani. A gondolkodás kifejezett formái azonban csak egymásból fejlődhetek ki, ezt bizonyítja a szerkezeti elemzés: a fogalom alkotóelemeinek és struktúrájának egysége alkotóeleme az ítéleteknek, ez utóbbiak pedig részei a következtetéseknek.

Gokieli a gondolati formák egymás alá rendeltségét azért nem ismeri fel, mert kölcsönös összefüggésüket fejlődésük-fejlettségük azonos szintjén vizsgálja.

A fogalom lényeges ismertetőjegyeit valóban kibonthatjuk az őt tartalmazó ítéletből — és az ítélet is felépíthető a fogalmakból. Ez azonban nem cáfolja azt, hogy a fejlettebb gondolkodási formák a fejletlenebbekből jöttek létre. A fogalmak eredetileg közvetlenül az érzéki megismerés adatainak feldolgozása eredményeképpen alakultak ki. Ezek tartalmát nem kifejezett, hanem kifejlődőben levő ítéletek alkotják. A megismerés alacsonyabb fokain létrejött fogalmak azután alkotóelemeik lehetnek fejlettebb szinten álló ítéleteknek is. Milyen helyt tehát a fejlődést — s fázisait, a különböző szinteket — figyelembe vesszük, kiderül, hogy csak az azonos szintű fogalom és ítélet áll egymással elszakíthatatlan kapcsolatban. Nem csupán a különböző fejlettségű fogalmak (pozitív-negatív, konkrét-absztrakt) és különböző fejlettségű ítéletek (létezési, reflexiós, szükség-szerűségi, fogalmi) genetikuss sora írható fel, hanem a legfejlettebb fogalomtól a legfejletlenebb ítélethez s a legmagasabb fokon álló ítélettől a legalacsonyabb szinten levő következtetésig vezető származási sor is. A szerző a logika kifejtése során — helyesen — felhasználja a dialektikus materializmus kategóriáit, így pl. a gyűjtő és a nem-gyűjtő fogalmak megkülönböztetésénél az egyes és általános, valamint a rész és egész fogalmát, sőt az utóbbiak logikai szerkezetét is igyekszik feltárni. A továbbiakban azután, abszolutizálva azt, hogy az $S-P$ szerkezetű ítéletek a matematikai logika szintjén szűknek bizonyulnak, figyelmen kívül hagyja, hogy más szinteken — a hagyományos és a dialektikus logika szintjén — a gondolati tartalom teljes megjelenítésére alkalmasak.

A harmadik fejezet a következtetés és a bizonyítás kérdéseivel foglalkozik. Itt kikell emelnünk azt a helyes gondolatot, hogy a következtetés tartalmi igazsága nem redukálható a formai helyességre. Ez ugyanis a gondolatok igazságának a nem-ellentmondás törvényével való felcserélését vonná maga után, amivel a logikainak a természete negatív értelmet nyerne.

A szerző ebben a részben tárgyalja a gondolkodás törvényeit is. Ez következtetés-centrikus felfogására utal, annál is inkább mert, a gondolkodás alaptörvényeit sem a fogalom, sem az ítélet vonatkozásában nem vizsgálja. Így az egységes logika kifejtése közben akaratlanul is a matematikai logikának — a saját területein kétségkívül érvényes — jellegzetességét ab-

szolutizálja. Ugyanakkor a szerző helyesen mutat rá a gondolkodás alaptörvényeinek ontológikus jellegére, arra, hogy ontológia-mentesen lehetetlen őket kifejtteni. Ha például az azonosság törvényét csupán a gondolkodáshoz kötik, ontológikus jellege negatív értelemben tér vissza: a fogalmak ideális természetű objektumokká válnak.

A negyedik fejezetben találjuk meg a matematikai logika konkrét kifejtését.

Összefoglalóan megállapíthatjuk, hogy a szerző célkitűzése az egységes logika tárgyalását illetően előremutató, de még nem realizálható. Kí kell emelnünk a konkrét logikai problémák kidolgozása során felvetett eredeti gondolatokat, a logika és filozófia egységének tartalmas hangsúlyozását.

Szigetvári Sándor

E szám szerzői:

Ujfalussy József, a Zeneművészeti Főiskola tanára,
Tordai Zádor, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Heller Ágnes, az MTA Szociológiai Kutató Csoportjának tudományos munkatársa,
Eröss László, az MTA Valláskritikai Kutató Csoportjának tudományos munkatársa,
Farkas Endre, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Történelmi materializmus tanszékének adjunktusa,
Jerrold Katz és Jerry Fodor, a Massachusettsi Technológiai Intézet elektronikus kutató laboratóriumának munkatársai,
Fodor Judit aspiráns,
Hunyadi György, az MTA Pszichológiai Intézetének tudományos munkatársa
Sarbu Aladár, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Angol nyelv és irodalom tanszékének tanársegéde,
Müller Antal, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Szigetvári Sándor, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Dialektikus materializmus és logika tanszékének adjunktusa.

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Йожеф Уйфалушии</i> : Основные вопросы эстетики музыкального искусства	565
<i>Задор Тордаи</i> : Актуальность положений Маркса об отчуждении	592
<i>Агнеш Хеллер</i> : Эскиз портрета Ц. Райта Миллса	606
<i>Ласло Эреш</i> : Явление Фромма	640
<i>Эндре Фаркаш</i> : О формальной и содержательной стороне социальной свободы ...	651
<i>Й. Катц и Й. Фодор</i> : Какая беда с философией языка?	665

ДИСКУССИЯ

<i>Юдит Фодор</i> : Некоторые слова о Платоне и о платонизме	699
--	-----

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

<i>Кальман Кульчар</i> : Развитие социологического мышления (<i>Дьердь Хуньяди</i>) ...	702
<i>Ралф Фокс</i> : Роман и народ (<i>Аладар Шарбу</i>)	705
<i>Классики квантовой механики</i> (<i>Антал Мюллер</i>)	708
<i>Логика или логики?</i> (<i>Шандор Сизетвари</i>)	710

CONTENTS

ESSAYS

<i>József Újfaluassy</i> : The Basic Aesthetical Questions of the Art of Music	565
<i>Zádor Tordai</i> : The Up-to-Dateness of the Marxian Theses on Estrangement ..	592
<i>Ágnes Heller</i> : An Outline of C. Wright Mills' Portrait	606
<i>László Erőss</i> : The Fromm-Phenomenon	640
<i>Endre Farkas</i> : On the Form and Content of Social Freedom	651
<i>Jerrold Katz and Jerry Fodor</i> : What's Wrong with the Philosophy of Language? .	665

DISCUSSION

<i>Judit Fodor</i> : A Few Words on Plato and Platonism	699
---	-----

CRITICISM AND REVIEW

<i>Kálmán Kulcsár</i> : The Development of Sociological Thinking (<i>György Hunyadi</i>) ..	702
<i>Ralph Fox</i> : Novels and People (<i>Aladár Sarbu</i>)	705
<i>The Classics of Quantummechanics</i> (<i>Antal Müller</i>)	708
<i>Logic or Logics?</i> (<i>Sándor Szigetvári</i>)	710

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

<i>József Ujfalussy</i> : Problèmes esthétiques fondamentaux de l'art musical	565
<i>Zádor Tordai</i> : Actualité des conceptions marxiennes sur l'aliénation	592
<i>Ágnes Heller</i> : Esquisse d'un portrait de C. W. Mills	606
<i>László Erőss</i> : Le phénomène Fromm	640
<i>Endre Farkas</i> : De l'aspect formel et du contenu de la liberté sociale	651
<i>Jerrold Katz</i> et <i>Jerry Fodor</i> : Qu'est-ce qui ne va pas dans la philosophie du langage?	665

DISCUSSION

<i>Judit Fodor</i> : Quelques mots sur Platon et le platonisme	699
--	-----

REVUE ET CRITIQUE

<i>Kálmán Kulcsár</i> : Développement de la pensée sociologique (<i>György Hunyadi</i>)	702
<i>Ralph Fox</i> : Le roman et le peuple (<i>Aladár Sarbu</i>)	705
Les classiques de la mécanique quantique (<i>Antal Müller</i>)	708
Logique ou logiques? (<i>Sándor Szigetvári</i>)	710

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL,
Budapest V., József nádor tér 1. és bármely postahivatalban. Csekk számlaszám
egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlaszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI
KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21. telefon 111—010. Csekk-
befizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámlaszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22.
telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 54 Ft.