

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

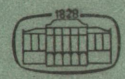
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
TŐKEI FERENC

SZERKESZTŐ
BRÓDY FERENC

TECHNIKAI SZERKESZTŐ
TIHANYI JÓZSEF

TIZENHARMADIK ÉVFOLYAM
5. SZÁM
1969



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

LUKÁCS GYÖRGY
**Az emberi gondolkodás és eselekvés
ontológiai alapzatai**

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY
**A reneszánsz természetfilozófia
fejlődéskonceptiója**

HERMANN ISTVÁN
Marx és Engels az esztétikai egységről

ECSÉDY ILDIKÓ
Nomád gazdaság, nomád társadalom

HELLER ÁGNES
A mindennapi érintkezés

RUZSA IMRE
Hol a hiba a logikában?

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN,
SZABÓ GÁBOR, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Lukács György</i> : Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai	731
<i>Szabó András György</i> : A reneszánsz természetfilozófia fejlődéskoncepciójáról . . .	743
<i>Koncz Ilona</i> : A hegeli ítéletelmélet fejlődése. II.	756
<i>Ágh Attila</i> : A fiatal Marx történetfelfogásának fejlődése a Rheinische Zeitung- periódusban. I.	790
<i>Hermann István</i> : Marx és Engels az esztétikai egységről	843
<i>Ecsedy Ildikó</i> : Nomád gazdaság, nomád társadalom	855
<i>Heller Ágnes</i> : A mindennapi érintkezés	876
<i>Ruzsa Imre</i> : Hól a hiba a logikában?	909
<i>Tamás György</i> : A kondicionális szillogizmus	932
<i>Szabó Bálint</i> : A Kommunista Párt 1944 őszi akcióprogramja	959

VITA

<i>Kárpáti Z. Miklós—Radnóti Sándor</i> : Egy vitastílusról	985
<i>Katona Péter</i> : Nem az én nem-képmásom!	990

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Blaskovits János: A munkásosztály fogalmáról (<i>Farkas István</i>)	997
Leo Lowenthal: Popular Culture and Society (<i>Nagy András</i>)	1000
L. de Broglie: Válogatott tanulmányok (<i>Müller Antal</i>)	1003
Kant és a XX. század materializmusa [W. Sellars Science and Metaphysics c. köny- véről] (<i>Nyíri János Kristóf</i>)	1005

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Münnich Ferenc u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

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

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza

Függetlenség—Szabadság—Boldogság

Ho Chi Minh börtönnaplójából

„Egy nap börtön: ezer ősz.”
Régi mondás. Mily igaz!
Négy havi embertelen
élet tíz év bajt havaz.

Mivel:

négy havig nem laktam jól
és nem aludhattam jól
és nem válthattam ruhát,
mosdás helyett disznó-ól,

Ezért:

kihullott egy jó fogam,
félíg ősz lett a hajam,
sovány éhes szörny vagyok,
seb, kelevény, genny takar.

Mégis:

békés, türelmes vagyok,
tapodtat sem tágítok,
testem bárhogy sanyarog,
lelkem soha nem inog.

TANULMÁNYOK

Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai¹

LUKÁCS GYÖRGY

I

A kísérlet, hogy egy előadás keretében valamelyest is megvilágítsuk e kérdés-komplexus akár legáltalánosabb elveit, kettős nehézségbe ütközik. Egyrészt kritikailag át kellene tekinteni a probléma mai állását, másrészt meg kellene mutatni — legalább alapstruktúrájában — egy új ontológia elvi felépítését. Hogy legalább a második, tárgyilag döntő kérdéssel némiképp megbirkózhassunk, le kell mondanunk az első kérdés még oly rövid kifejtéséről is. Mindenki tudja, hogy az utolsó évtizedekben abszolúte uralkodó volt a neopozitívizmus — régi ismeretelméleti tendenciák radikális továbbvitele —, amely elvileg elutasított minden ontológiai kérdésfeltevést mint tudománytalant. Még hozzá nemcsak a tulajdonképpeni filozófiai életben uralkodott, hanem a gyakorlat világában is. Ha valamikor komolyan elemezni fogják a jelenkor politikai, katonai és gazdasági vezetésének elméleti vezérmotívumait, meg fog mutatkozni, hogy ezeket — tudatosan vagy tudattalanul — a neopozitívizmus gondolkodási módszerei határozták meg. Ezen alapszik a neopozitívizmus csaknem korlátlan mindenhatósága; ha egyszer a valósággal történő szembesítése nyílt válsághoz vezet, az a szó legtágabb értelmében vett nagy forradalmasodást fog előidézni a politikai-gazdasági élettől a filozófia műveléséig. Mivel még csak e folyamat kezdetén vagyunk, elégedjünk meg ezzel az utalással.

Előadásunk nem foglalkozik az utolsó évtizedek ontológiai törekvéseivel sem. Megelégszünk a pusztá megállapítással, hogy ezeket rendkívül problematikusaknak tekintjük, és csak utalunk arra a fejlődésre, amelyen ennek az irányzatnak olyan ismert kezdeményezője, mint Sartre, ment át a legutóbbi időben, hogy legalább jelezzük a problematikát és irányát.

E problematika a marxizmushoz való viszonyban mutatkozik meg. Nagyon jól tudjuk, hogy a marxizmust a filozófia történetében ritkán tekintették ontológiának. Ez az előadás viszont azt a feladatot tűzi maga elé, hogy megmutassa: Marx tettének filozófiailag döntő mozzanata egy — Hegel logikai-ontológiai idealizmusát meghaladó — materialista történelmi ontológia körvonalainak mind elméleti, mind gyakorlati megrajzolása volt. Hegel előkészítő szerepe azon alapszik, hogy ő az ontológiát a maga módján mint történelmet fogta fel, amely — ellentétben a vallásos ontológiával — egy „alulról”, a legegyszerűbbtől „felfelé”, az emberi kultúra legbonyolultabb objektívációiig vezető szükségyszerű fejlődéstörténetet körvonalaz. Természetes, hogy a hangsúly eközben a társadalmi létre s annak termékeire került, mint ahogy

¹ Az 1968 szeptemberi bécsi filozófiai világkongresszusra készült, el nem hangzott előadás. — Szerk.

az is jellemző Hegelre, hogy az ember nála mint önmaga teremtője jelenik meg.

Marx ontológiája eltávolítja hegeli előzményéből annak minden logikai-deduktív és fejlődéstörténetileg teleologikus elemét. Ezzel a materialista „talpraállítással” az egyszerű kezdet szintézisének is el kell tűnnie a folyamatot mozgató momentumok közül. Marxnál nem kiindulópont sem az atom — mint a régi materialistáknál —, sem — mint Hegelnél — az elvont lét mint olyan. Nála ontológiailag egyáltalán nincs efféle kiindulópont. Minden létezőnek mindig tárgyi létezőnek, mindig egy konkrét komplexus mozgató és mozgatott részének kell lennie. Mármost ez két alapvető következménnyel jár. Először is az egész lét nem más, mint egy történelmi folyamat, másodsor a kategóriák nem valami létezőről vagy keletkezőről tett kijelentések, nem is az anyag (ideális) formálóelvei, hanem magának az anyagnak mozgató és mozgatott formái: „létezési formák, egzisztencia-meghatározások”. Azáltal, hogy Marx radikális — a régi materializmustól is radikálisan eltérő — álláspontját sokszorosan e materializmus szellemében interpretálták, az a hamis elképzelés keletkezett, hogy Marx alábecsüli a tudat szerepét az anyagi léthez képest. E nézet hamis voltát a későbbiekben konkrétan megvilágítjuk. Itt csak annyit kell megállapítanunk, hogy Marx a tudatot az anyagi ontológiai fejlődés kései termékének fogta fel. Ha ezt egy vallási teremtő isten vagy egy platóni idealizmus szellemében értelmezik, akkor kétségkívül ilyen látszat keletkezhet. Egy materialista fejlődésfilozófia számára ezzel szemben valamely kései terméknek nem kell ontológiai jelentősége szempontjából alacsonyabb rendűnek lennie. Hogy a tudat visszatükrözi a valóságot és ezen az alapon lehetővé teszi annak módosító megmunkálását, az — létszerű értelemben — reális erejét, nem pedig — irreálisan túlfeszített nézőpontból ítélkezve — gyengeségét jelenti.

2

Itt csupán a társadalmi lét ontológiájával foglalkozhatunk. De sajátosságát mégsem tudjuk megragadni, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy társadalmi lét csak az organikus lét bázisán, ez pedig csak az anorganikus lét bázisán jöhet létre és fejlődhet tovább. Az egyik létmódból a másikba való átmenet előkészítő formáit a tudomány már kezdi feltárni. Ennek során már fény derült az elvileg legfontosabb kategóriákra, melyek a bonyolultabb létformákat az egyszerűbbekkel szemben jellemzik; ezek: az élet újratermelése, ellentétben a pusztta mássá-levéssel; aktív, a környezetet tudatosan megváltoztató alkalmazkodás, ellentétben a környezethez való pusztán passzív alkalmazkodással. Az is világossá vált, hogy az egyszerűbb létformát, akárhány átmeneti kategóriát hozzon is létre, a bonyolultabb létforma valóságos keletkezésétől mégis egy ugrás választja el; a bonyolultabb létforma valami minőségileg új, amelynek geneziséét sohasem lehet az egyszerűbb formából egyszerűen „levezetni”.

Mindegyik ilyen ugrást az új létforma kiépülése követi. De bármennyire is az a helyzet, hogy eközben valami minőségileg új keletkezik, sok esetben mégis úgy látszik, mintha ez az új nem volna több az alapul szolgáló lét reagálási módjainak olyan új működési kategóriákba való átalakulásánál, amelyek tulajdonképpen az újonnan keletkezett lét új-voltát teszik. Gondoljunk arra, hogyan vált ki a fény, amely a növényekre még tisztán fiziko-kémiai módon hat (természetesen már itt sajátos életmegnyilvánulásokat eredmé-

nyezve), a magasabb rendű állatok látásában a környezetre vonatkozó sajátos biológiai reagálási formákat. Így ölt az újratermelési folyamat a tulajdonképeni lényegének egyre inkább megfelelő formákat az organikus természetben, így válik egyre határozottabban sui generis létté, habár az eredeti létalapzatokban való megalapozottság sohasem szüntethető meg. Anélkül, hogy e problémakomplexust akár csak jelezni tudnánk, hadd jegyezzük meg itt, hogy az organikus újratermelési folyamat továbbfejlődése, a szó tulajdonképeni értelmében mind tisztábban és kimondottabban biológiaiivá válása az érzéki észleletek segítségével egyfajta tudatot is kialakít, egy fontos kísérőjelenséget mint a sikeres életműködés magasabbrendű szervét.

Az organikus újratermelési folyamat bizonyos fejlettségi szintje elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy létrejöhessen a munka mint egy új létmód dinamikus-strukturáló alapzata. Itt is el kell mennünk a munka számos meglevő csírája mellett, amelyek pusztá csírák maradnak, ahogy az olyan zsákutcák mellett is el kell mennünk, ahol nemcsak egyfajta munka, hanem annak szükségszerű fejlődési következménye, a munkamegosztás is létrejött (méhek stb.), mert ez, amennyiben a nem példányainak biológiai differenciálódásaként rögzítődött, nem válhatott egy újfajta léthez való továbbfejlődés princípiumává, hanem fejlődés nélküli stabilitás, a fejlődés zsákutcája maradt.

A munka lényege éppen abban áll, hogy túllép az élőlényeknek ezen a környezetükkel folytatott biológiai küzdelmükbe béklyózottságán. A lényegi elválasztó mozzanat nem csupán a termékek tökéletessége, hanem a tudat szerepe is, amely éppen itt szűnik meg a biológiai újratermelés pusztá kísérőjelensége lenni: a termék, mondja Marx, olyan eredmény, amely a folyamat kezdetén „a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt”.

Talán meglepő, hogy éppen itt, az organikus természet létének a társadalmi léttől való materialista elhatárolásában ilyen döntő szerepet tulajdonítunk a tudatnak. De nem szabad elfelejtenünk, hogy az itt felmerülő kérdéskomplexusok (legmagasabb típusuk a szabadság és szükségszerűség komplexusa) csak a tudat aktív szerepével kaphatnak — éppen ontológiailag — valódi értelmet. Ahol a tudat nem vált a lét hatékony erejévé, ott ez az ellentét egyáltalában nem léphet fel, ezzel szemben mindenütt, ahol a tudatnak objektíve ilyen szerep jut, a megoldás szükségképpen meg van terhelve ezekkel az ellentétekkel.

A munkát végző embert, a munka révén emberré vált állatot teljes joggal válaszoló lénynek nevezhetjük. Mert nem fér hozzá kétség, hogy minden munkatevékenység úgy jön létre, mint az őt kiváltó szükségletre válaszoló megoldás. Mégis elmennénk a dolog lényege mellett, ha itt közvetlen viszonyt előfeltételeznénk. Az ember, ellenkezőleg, éppen azáltal lesz válaszoló lény, hogy — a társadalmi fejlődéssel párhuzamosan növekvő mértékben — szükségleteit, kielégítésük lehetőségeit kérdésekké általánosítja és a kérdéseket kiváltó szükségletre adott válaszában tevékenységét ilyen, gyakran messzire szerteágazó közvetítésekkel alapozza meg és gazdagítja. Így nemcsak a válasz, hanem a kérdés is közvetlenül a tevékenységet irányító tudat terméke. Ezzel azonban nem szűnik meg a válaszolás létszerű elsődlegessége ebben a mozgalmasságban. Csupán az anyagi szükséglet, mint az egyéni és a társadalmi újratermelési folyamat mozgatója, hozza valóban mozgásba a munka komplexusát, és minden közvetítés létszerű szerepe csak az, hogy e szükségletet kielégítse. Természetesen olyan közvetítésláncolatok segítségével, amelyek mind a társadalmat körülvevő természetet, mind a benne tevékenykedő

embereket, vonatkozásaikat stb. szakadatlanul megváltoztatják -- amennyiben a természetben olyan erőket, viszonylatokat, tulajdonságokat stb. tesznek gyakorlatilag hatékonyvá, amelyek máskülönben nem tudtak volna ilyen hatásokat kiváltani, amennyiben az ember ezeknek az erőknek a szabaddá tétele és saját uralma alá hajtása során továbbfejleszti a maga képességeit.

A munkával tehát ontológiailag adva van a munka, a munkát végző ember továbbfejlődésének lehetősége. Már ezáltal is, de mindenekelőtt annak következtében, hogy az újratermelési folyamatnak a környezetre való pusztán reagáló, passzív alkalmazkodását a környezet tudatos és aktív átalakításává változtatja át, a munka nem pusztán az a tény, amelyben a társadalmi lét új sajátossága kifejezésre jut, hanem -- éppen ontológiailag -- az egész új létforma modellje.

Mínél pontosabban vesszük szemügyre működését, annál világosabbá válik ez a jellege. A munka teleologikus tételezésekből áll, amelyek mindenkor oksági sorokat hoznak működésbe. Ez az egyszerű, konstatáló megállapítás évezredek ontológiai előítéleteket küszöböl ki. Az oksággal ellentétben, amely az összes létforma valamennyi mozgásának általános kifejezést adó spontán törvényt képviseli, a teleológia nem más, mint -- mindig valamilyen tudat által végrehajtott -- tételezési mód, amely, bár meghatározott irányokba terelve, de mindig csak oksági sorokat hozhat mozgásba. Amikor tehát korábbi filozófiák a teleologikus tételezést nem a társadalmi lét ilyen különösségeként ismerték fel, ki kellett agyalniuk egyrészt egy transzcendens szubjektumot, másrészt a teleologikusan működő összefüggéseknek egy különös hatásmódját, hogy a természetnek és a társadalomnak teleologikus jellegű fejlődéstendenciákat tulajdoníthassanak. A döntő szempont itt e tényállás kettős jellege: egy társadalomban, amely valóban társadalmivá vált, azoknak a tevékenységeknek a többsége, amelyek totalitása az összességet mozgatja, teleologikus eredetű ugyan, reális létezésük azonban, akár egyedülállóak maradnak, akár összefoglalódnak, oksági összefüggésekből áll, amelyek sehol és semmikor, semmilyen vonatkozásban nem lehetnek teleologikus jellegűek.

Minden társadalmi gyakorlat -- a munkát e gyakorlat modelljének tekintve -- egyesíti magában ezt az ellentétességet. Egyrészt ez a gyakorlat alternatív döntésben áll, mert az egyedi embernek, valahányszor valamit cselekszik, döntenie kell a cselekvés vagy a cselekvéstől való tartózkodás mellett. Tehát minden társadalmi tett jövőbeli teleologikus tételezésekre vonatkozó alternatív döntésekből fakad. A társadalmi szükségszerűség csak azon a -- gyakran anonim -- nyomáson keresztül érvényesülhet, amely az egyéneket alternatív döntéseik meghatározott irányban való végrehajtására zstapot. Marx ezt a helyzetet helyesen úgy jellemzi, hogy a körülmények „urizlujásá terhe mellett” meghatározott módon való cselekvésre készítetik az embereket. Az embereknek azonban, végső soron, maguknak kell végrehajtaniuk cselekedeteiket, még ha eközben gyakran meggyőződéseik ellenére cselekszenek is.

A társadalomban élő ember e feloldhatatlan helyzetéből vezethető le annak a komplexusnak minden reális problémája -- természetesen bonyolultabb szituációkban tekintetbe véve a bonyolultabb problémákat --, amelyet szabadságnak szoktunk nevezni. Anélkül, hogy túllépnénk a tulajdonképpeni értelemben vett munka területét, utalhatunk az érték és a követelmény [Sollen] kategóriájára. A természet sem az egyiket, sem a másikat nem ismeri. Az anorganikus természetben az így-létből a másképpen-létbe való átalakulásoknak

magától értetődően semmi közük nincs értékekhez. Az organikus természetben, ahol az újratermelési folyamat létszerű értelemben a környezethez való alkalmazkodást jelenti, már beszélhetünk ennek sikeréről vagy balsikeréről, de ez az ellentét nem lépi át soha — éppen létszerűen — a pusztta másképpen-lét határait. Már egészen más a helyzet a munkával. A megismerés általában nagyon világos különbséget tesz a tárgyak objektíve létező magánvalósága és pusztán elgondolt számunkravalósága között, amelyre a megismerési folyamatban tesznek szert. A munkában azonban a munkatermék számunkravalósága tárgyi, reális létező tulajdonságává lesz, éppen azzá, amelynek révén a munkatermék, ha helyesen tételezik és valósítják meg, betöltheti társadalmi funkcióit. Ezáltal válik értékessé (balsiker esetén: értéktelenné, értékellenessé). A számunkravalóság igazi tárgyivá válása az az egyedüli folyamat, amelyben reálisan értékek keletkezhetnek. Az, hogy ezek a társadalmiság magasabb fokain szellemibb formákat öltenek, nem szünteti meg ennek az ontológiai genezisnek az alapvető jelentőségét.

Hasonló a helyzet a követelménnyel. A követelmény az ember társadalmi céltételezések (és nem pusztán természeti jellegű vagy spontán emberi hajlamok) által meghatározott magatartási módjait foglalja magában. Mármost a munka lényegéhez tartozik, hogy benne minden mozgást, a mozgást megvalósító embereket előre meghatározott céloknak kell irányítaniuk. Tehát minden mozgás valamilyen követelmény alá van rendelve. Itt sem változik meg semmilyen létszerűen döntő mozzanat, ha ezt a dinamikus struktúrát tisztán szellemi működési területekre visszük át. Éppen ellenkezőleg, szemben az ismeretelméleti-logikai módszerekkel, itt teljes világossággal fognak megmutatkozni azok az összefüggések, azok a létszerű összekötő tagok, amelyek a kezdeti szellemi magatartásmódtól a későbbiekhez vezetnek; ismeretelméleti-logikai módszerekkel a magasabb formák felől nézve láthatatlanná válik az az út, amely a kezdetiekhez vezet, sőt e módszerek nézőpontjából a magasabb és a kezdeti formák egyenesen ellentétekként jelennek meg.

Ha most már a tételező szubjektum szempontjából vetünk egy pillantást a munka összefolyamatára, azonnal megmutatkozik, hogy bár a szubjektum a teleologikus tételezést tudatosan hajtja végre, sohasem úgy azonban, hogy képes volna saját tevékenységének valamennyi feltételét s még kevésbé valamennyi következményét áttekinteni. Magától értetődik, hogy ez nem tartja vissza az embereket a cselekvéstől. Hiszen számtalan helyzet adódik, amelyben pusztulás terhe mellett feltétlenül cselekedni kell, még annak tudatában is, hogy a körülményeknek csak egy parányi részét lehet áttekinteni. De az ember még magában a munkában is gyakran tudatában van annak, hogy a körülményeknek csak egy kis körét képes uralni, ám — mivel a szűkséget sürget és a munka így is kilátásba helyezi kielégítését — valamiképpen mégis végre tudja hajtani a feladatot.

Ennek a feloldhatatlan helyzetnek két fontos következménye van. Először is a munka állandó tökéletesítésének belső dialektikája, amennyiben végzése közben, eredményeinek stb. megfigyelése során állandóan növekszik a megismerhetővé vált meghatározások köre, s ennek következtében maga a munka mind sokrétűbbé, mind nagyobb területeket átfogóvá, extenzíve és intenzíve egyaránt mind magasabb rendűvé válik. Mivel azonban ez a tökéletesedési folyamat nem szüntetheti meg az alaptényt, az összes körülmény megismerésének lehetetlenségét, a munka e létmódja — növekedésével párhuzamosan — felébreszti egy transzcendens valóság élményét is, amelynek ismer-

retlen hatalmait az ember megkísérli valamiképpen magára nézve kedvezően hangolni. Nincs itt terünk arra, hogy a mágikus praxis, a vallásos hit stb. ebből a helyzetből kinövő különböző formáival foglalkozunk. Mégis meg kellett említenünk őket, bár ez a helyzet magától értetődően csupán egyik forrása ezeknek az ideologikus formáknak. Meg kellett említenünk őket, mert a munka nemcsak minden emberi tevékenység objektív ontológiai modellje, hanem — az itt említett esetekben — a valóság isteni teremtésének, a valamilyen mindentudó teremtő által teleologikusan létrehozott összes képződménynek közvetlen mintaképe is.

A munka tudatos tételezés, tehát meghatározott célok és eszközök — ha soha nem is tökéletesen konkrét — ismeretét előfeltételezi. Mivel, ahogy megmutattuk, ontológiai lényegi jegyeihez tartozik a fejlődés, a tökéletesedés, kibontakozása során magasabbrendű társadalmi képződményeket hív életre. Ezek közül a differenciálódások közül talán a legfontosabb az előmunkálatok fokozódó önállósulása, a cél és eszköz megismerésének — mindig viszonylagos — elkülönülése magán a konkrét munkán belül. A matematika, geometria, fizika, kémia stb. eredetileg a munka ezen előkészítő folyamatának részei, mozzanatai voltak. Fokozatosan önálló megismerési területekké fejlődtek, anélkül, hogy ezt az eredeti funkciójukat teljesen elveszíthették volna. Minél egyetemesebbé és önállóbbá válnak ezek a tudományok, annál egyetemesebb és tökéletesebb lesz a munka is; minél jobban kiterjednek, elmélyülnek stb., annál nagyobb lesz az így keletkezett ismeretek befolyása a munka céltételezésére és végzésének eszközeire.

Az ilyen differenciálódás már a munkamegosztás viszonylag magasán kifejlődött formája. Maga a munkamegosztás azonban a munka fejlődésének legelemibb következménye. Még mielőtt a munka teljes intenzív kibontakozásra jutott volna, már fellép ez a következményes jelenség. Ami ebben ontológiailag figyelemre méltó számunkra, az a teleologikus tételezés új formájának fellépése: a munkamegosztásban ugyanis nem egy darab természetet kell az emberi céltételezéseknek megfelelően megmunkálni, hanem egy (vagy több) embert kell arra készíteni, hogy bizonyos teleologikus tételezéseket előre meghatározott módon hajtson végre. Mivel egy meghatározott munkának, legyen az még oly differenciáltan megosztva, csupán egyetlen egységes főcélja lehet, meg kell találni azokat az eszközöket, amelyek biztosítják a céltételezés egységességét a munka előkészítésében és kivitelezésében. Ezeknek az új teleologikus tételezéseknek ezért a munkamegosztással egyidejűleg kell működésbe lépniük, és később is minden munkamegosztásos munka nélkülözhetetlen eszközei maradnak. A magasabb fokú társadalmi differenciálódás, az antagonisztikus érdekekkel bíró társadalmi osztályok keletkezése során a teleologikus tételezéseknek ez a fajtája lesz szellemi-strukturáló alapzata annak, amit a marxizmus ideológiának nevez. Azokban a konfliktusokban ugyanis, amelyeket a fejlettebb termelések felvetnek, az ideológia szolgáltatja a formákat, amelyekben az emberek tudatosítják és végigküzdi e konfliktusokat.

Ilyen konfliktusok mind erősebben hatják át az egész társadalmi életet. Az egyedi munkában és a mindennapi életben felmerülő, magánjellegű és közvetlenül magánúton megoldott ellentétektől azokig a súlyos problémakomplexusokig terjednek, amelyeket az emberiség mindmáig a nagy társadalmi átalakulásaiban végigküzdeni törekedett. A legalapvetőbb struktúra-típus azonban mindenütt lényegében közös vonásokat mutat: ahogy maga a munka számára nélkülözhetetlen volt a számításba jövő természeti folyama-

tokról szerzett reális tudás, hogy a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréje sikeres legyen, ugyanúgy itt is elengedhetetlen bizonyos tudás az emberekről magukról, egymáshoz való személyes és társadalmi vonatkozásaikról, hogy a kívánt teleologikus tételezések végrehajtására lehessen készíteni őket. Hogy ezekből a létszükségyszerűséggel keletkezett ismeretekből, amelyek kezdetben erkölcs, hagyomány, szokás, nemkülönbön mítosz alakját öltik, hogyan nőttek ki később racionalizált eljárási módok, sőt tudományok, az — Fontane szavaival élve — tágas mező. Ezért e kérdést lehetetlen egyetlen előadás keretei között tárgyalnunk. Csupán arra utalhatunk, hogy a természettel folytatott anyagcserét befolyásoló ismeretek szükségképp könnyebben választhatók le a teleologikus tételezésekről, amelyek megalapozására létrejöttek, mint azok, amelyek emberek és embercsoportok befolyásolására irányulnak. Itt a cél és az ismeretjellegű megalapozás közti viszony sokkal intímabb. Ennek a megállapításnak azonban semmi esetre sem szabad az egységesség vagy abszolút különbség ismeretelméleti túlfeszítéséhez vezetnie. Egyidejűleg vannak jelen ontológiai megegyezések és különbségek, amelyek csak egy konkrét társadalmi-történelmi dialektikában találhatják megoldásukat.

Itt csupán a társadalmi ontológiai alapzatra lehetett rámutatni. Minden társadalmi történés egyedi teleologikus tételezésekből ered, de maga tisztán oksági jellegű. A teleologiai genesis természetesen fontos következményekkel jár minden társadalmi folyamatra nézve. Egyrészt olyan tárgyak keletkezhetnek, valamennyi következményükkel, amelyeket a természet maga sohasem hozhatott volna létre; gondoljunk csak, hogy ezt a tényállást is primitív fokon mutassuk fel, a kerékre. Másrészt minden társadalom fejlődési iránya az, hogy megszűnik a szükségszerűség mechanikus-spontán érvényesülése, tipikus megjelenési módja mindinkább az emberek képzete, kénytelenítése, kényszerítése stb., illetve visszatartása lesz meghatározott teleologikus döntések meghozatalában.

A társadalmi összefolyamat saját törvényszerűségekkel bíró oksági jellegű folyamat — sohasem valamilyen objektív célkövetés. Még ott is, ahol embereknek vagy embercsoportoknak sikerül céltételezéseiket megvalósítani, az eredmény rendszerint egészen eltér a szándékolttól. (Gondoljunk arra, hogy a termelőerők fejlődése az ókorban felbomlasztotta a társadalom alapzatait, hogy a kapitalizmus meghatározott stádiumában periodikusan visszatérő válságokat idézett elő stb. stb.) A teleologikus tételezések és oksági következményeik e belső diszkrepanciája fokozódik a társadalmak növekedésével, a bennük való társadalmi-emberi részvétel elmélyülésével.

Természetesen ezt is a maga konkrét ellentmondásosságában kell megértenünk. Bizonyos nagy gazdasági események (gondoljunk például az 1929-es válságra) ellenállhatatlan természeti katasztrófa látszatával léphetnek fel. A történelem azonban azt mutatja, hogy éppen a legnagyobb átalakulásokban — gondoljunk a nagy forradalmakra — igen jelentős volt annak a szerepe, amit Lenin szubjektív tényezőnek szokott nevezni. A céltételezések és következményeik különbözősége mindenesetre kifejezésre jut a társadalmi újratermelési folyamat anyagi elemeinek és tendenciáinak tényleges túlsúlyában. Ez azonban sohasem jelenti azt, hogy ez a túlsúly mindig kényszerűen, ellenállást nem tűrő módon tudna érvényesülni. Az ilyen mozgástendenciákra adott emberi reakcióból fakadó szubjektív tényező számos területen néha módosító, néha éppenséggel döntő tényező marad.

Kísérletet tettünk arra, hogy megmutassuk: hogyan adottak a társadalmi lét kategóriái és összefüggései már a munkában. Egy előadás terjedelme nem engedi meg, hogy akár csak utalásszerűen lépésről lépésre nyomon kövessük a munkától a társadalom totalitásáig való fokozatos felemelkedés útját. (Pl. egyáltalán nem tudunk kitérni az olyan fontos átmenetekre, mint a használati értéknek csereértékké s ennek pénzzé való fejlődése stb.) Hallgatóim tehát meg kell engedjék — hogy az eddig vázolt ontológiai megállapításoknak az osztálytársadalom, annak fejlődése, perspektívái szempontjából való jelentőségét legalább utalásszerűen jelezzük — bizonyos tárgyilag rendkívül fontos közvetítési területek átugrását; arra törekszem, hogy legalább a társadalom és történelem e genetikus kezdetének fejlődésükkel való legáltalánosabb összefüggését valamivel élesebb fénybe állítsam.

Mindenekelőtt látnunk kell, miben áll az a gazdasági szükségszerűség, amelyet Marx barátai és ellenségei oly kevés megértéssel szoktak magasztalni vagy becsmélni a Marx életműve által kialakított összképen. Mindjárt az elején hangsúlyoznunk kell azt a magától értetődő igazságot, hogy nem valamilyen természeti szükségszerűséggel lezajló folyamatról van szó, bár maga Marx az idealizmussal polemizálva olykor ilyen kifejezéseket használ. A döntő ontológiai alapra — teleologikus alternatív döntések által mozgásba hozott oksági összefüggések — már nyomatékosan utaltunk. Ennek az a következménye, hogy rá vonatkozó pozitív ismereteink a maguk konkrét, lényegi tartalmában *post festum* jelleget kell viseljenek. Természetesen láthatók itt általános tendenciák, de ezek konkrétan olyan egyenlőtlenül érvényesülnek, hogy többnyire csak utólag szerezhetünk tudomást konkrét mibenlétükről: az esetek többségében csak a differenciáltabb, összetettebb társadalmi képződmények megvalósulási módjai mutatják világosan, merre tartott valójában egy átmeneti korszak fejlődési iránya. Az ilyen tendenciák tehát csak utólag ragadhatók meg pontosan; a közben képződött és a tendenciák kibontakozása szempontjából korántsem teljesen közömbös társadalmi nézetek, törekvések, előre-látások stb. is csak utólag nyerik el a maguk igazolását vagy cáfolatát.

Az eddigi ökonómiai fejlődésben három ilyen fejlődési irányt észlelhetünk, amelyek — persze gyakran nagyon egyenlőtlenül, de mégiscsak a teleologikus tételezések alapjául szolgáló akarástól és tudástól függetlenül — nyilvánvalóan érvényesültek.

Először is tendenciálisan folytonosan csökken az emberek újratermeléséhez társadalmilag szükséges munkaidő. E tendencia általános voltát ma már senki sem tagadja.

Másodszor, maga az újratermelési folyamat egyre erősebben társadalmivá válik. Amikor Marx a „természeti korlát” állandó „visszaszorulásáról” beszél, egyrészt arra gondol, hogy az emberi (s ennél fogva a társadalmi) élet természeti folyamatokra alapozottsága sohasem szűnhet meg teljesen, másrészt arra, hogy a pusztán természeti oldal mennyiségi és minőségi részesevé a termelésben és a termékekben egyaránt folyton csökken, hogy az emberi újratermelés minden döntő mozzanata — gondoljunk az olyan természeti jellegű mozzanatokra, mint a táplálkozás vagy a nemiség — egyre több társadalmi elemet vesz fel magába, s ezek által szakadatlan és lényegi transzformáción megy keresztül.

Harmadszor, a gazdasági fejlődés egyben mind döntőbb jelentőségű

mennyiségi és minőségi kapcsolatokat teremt az egyes — eredetileg egészen kicsi — önálló társadalmak között, amelyekből az emberi nem kezdetben objektíve reálisan állt. A világpiac napjainkban mind erősebben realizálódó gazdasági uralma már egy — legalábbis általános gazdasági szempontból — egységesített emberiséget mutat. Az egységesség persze csak reális gazdasági egységesítő elvek léteként és működésbe lépéseként áll fenn. Konkrétan egy olyan világban valósul meg, amelyben ez az integráció emberek és népek élete számára a legnehezebb, legkiélezettebb konfliktusokat veti fel (négerkérdés az Egyesült Államokban).

Mindezekben az esetekben a társadalmi lét külső és belső átalakításának döntően fontos tendenciáiról van szó; általuk nyeri el e lét a maga tulajdonképpeni alakját: vagyis általuk vált az ember természeti lényből emberi személyiséggé viszonylag magasan fejlett állatfajból emberi nemmé, emberiséggé. Mindez a társadalmi komplexusban keletkező oksági sorok terméke. Magának a folyamatnak nincs célja. Továbbfejlődése ezért mind magasabb jellegű, mind alapvetőbb ellentmondásosságok működésbe lépését foglalja magában. A haladás emberi tevékenységek összefoglalása ugyan, de sohasem valamilyen teleológia értelmében vett beteljesítésük: ezért a primitív, bármilyen szép, de gazdaságilag korlátozott beteljesüléseket ez a fejlődés újra meg újra szétzúzza, ezért mindig új társadalmi konfliktusok formájában jelenik meg az objektív gazdasági haladás. Így az emberek eredeti közösségéből az osztályellentétek megoldhatatlannak látszó antinómiái jönnek létre; ezért az embertelenség leggonoszabb formái is egy ilyen haladás eredményei. Így kezdetben a rab-szolgaság haladás a kannibalizmushoz képest; így az ember elidegenedésének általános volta ma annak tünete, hogy a gazdasági fejlődés forradalmasítani készül az embernek a munkájához való viszonyát.

Az egyediség már természeti létkategória, és a nem [Gattung] ugyancsak az. Az organikus lét e két pólusa a társadalmi létben csak egyidejűleg, csak a társadalom egyre társadalmibbá válásának folyamatában emelkedhet fel emberi személyiséggé és emberi nemmé. A Marx előtti materializmus itt még csak a kérdésfeltevésig sem jutott el. Feuerbach számára, Marx kritikai ellenvetése szerint, az egyik oldalon csak az elszigetelt emberi egyén, a másikon csak a néma, a sok egyént pusztán természetileg összekapcsoló nem létezik. Egy történetivé vált materialista ontológia feladata ezzel szemben az, hogy feltárja a genezist, a növekedést, az ellentmondásokat az egységes fejlődésen belül; hogy megmutassa: az ember mint a társadalom termelője s egyúttal terméke ember-mivoltában valami magasabb rendű dolgot valósít meg, mint hogy pusztán egy elvont nem egyedi példánya legyen, a nem ezen a létszinten — a kifejlett társadalmi lét szintjén — többé nem pusztán általánosítás, amely alá példányai „némán” be vannak sorolva, hanem egyre világosabban artikuláló hangra tesznek szert, felemelkedvén az egyéniséggé vált egyedeknek a bennük öntudatra ébredt emberi nemmel való társadalmilag létező szintéziséhez.

Mint e lét és keletkezés teoretikusa, Marx a történelmi fejlődés valamennyi következményét levonja. Megállapítja, hogy az emberek a munka révén maguk tették magukat emberré — az eddigi történelem azonban mégis csak az emberiség előtörténete. Az igazi történelem csak a kommunizmussal

mint a szocializmus magasabb szakaszával veheti kezdetét. A kommunizmus tehát Marxnál nem az elgondolt beteljesedés elérendő állapotának utopikus-gondolati előlegezése, hanem ellenkezőleg: azon igazán emberi erők kibontakozásának reális kezdete, amelyeket az eddigi fejlődés mint az emberré válás fontos vívmányait létrehozott, újratermelt, ellentmondásos módon továbbfejlesztett. Mindez az emberek saját tette, önnön tevékenységük eredménye.

„Az emberek maguk csinálják a történelmüket”, mondja Marx, „de nem maguk választotta körülmények között.” Ez egyet jelent azzal, amit korábban úgy fogalmaztunk meg, hogy az ember válaszoló lény. A szabadságnak és szükségyszerűségnek a társadalmi létben ellentmondásos-elválaszthatatlan módon benne rejlő egysége nyer itt kifejezést, amely már a munkában hatékony volt mint a teleologikus alternatív döntések és feloldhatatlan oksági-kényszerű előfeltételeik és következményeik elválaszthatatlan-ellentmondásos egysége. Mint olyan egység, amely az emberi aktivitás minden társadalmi-személyes síkján mindig új, mindig bonyolultabb és közvetettebb formákban egyre újratermelődik.

Ezért beszél Marx az igazi emberi történelem megkezdődésének időszakáról mint a „szabadság birodalmáról”, amely azonban „csak a szükségyszerűség e birodalmán” (az emberiség gazdasági-társadalmi újratermelésén, a korábban jelzett objektív fejlődéstendenciákon) „mint bázisán virágozhat fel”.

Éppen a szabadság birodalmának ez a társadalmi-anyagi bázisához, a szükségyszerűség (gazdasági) birodalmához kötöttsége mutat rá arra, hogy az emberi nem szabadsága a saját tevékenységének eredménye. A szabadság, sőt a szabadság lehetősége is, nem természeti adottság, sem „fentről” érkező ajándék, még csak nem is az emberi lényeg — rejtélyes eredetű — alkotórésze. A szabadság magának az emberi tevékenységnek a terméke; ez a tevékenység konkrétan mindig mást eredményez ugyan, mint amire törekedett, reális következményeivel — objektíve — mégis folyton kiterjeszti a szabadság lehetőségének mozgásterét. Mégpedig közvetlenül a gazdasági fejlődési folyamatban, amennyiben egyrészt növeli az emberi alternatív döntések számát, horderejét stb., másrészt a tevékenységük által eléjük állított feladatok fokozása révén az emberek képességeit ugyancsak magasabb szintre emeli. Természetesen mindez még: a szükségyszerűség birodalma.

A munkafolyamat, a tevékenységi mező fejlődése azonban más, közvettebb következményekkel is jár: mindenekelőtt az emberi személyiség létrejöttével és kibontakozásával. Ez nem nélkülözheti a képességek fokozódását mint bázisát, de semmiképpen sem egyszerű, egyenes vonalú továbbvitele annak. Sőt, az eddigi fejlődésben gyakran túlnyomóan az ellentétesség viszonya áll fenn közöttük. Ez az ellentétes viszony a fejlődés különböző állomásain különböző, de minél magasabbra jutott a fejlődés, annál inkább kiéleződik. A képességek egyre erősebben differenciálódó fejlődése ma, úgy látszik, egyenesen akadályozza a személyiséggé válást, az emberi személyiség elidegenedésének hordozójaként hat.

Már a legkezdetlegesebb munkával megszűnik az ember nembeliségének némasága. De a nembeliség kezdetben és közvetlenül csupán magánvalóságra: a mindenkor meglévő, gazdaságilag megalapozott társadalmi összefüggés tevékeny tudatára tesz szert. Bármilyen nagy legyen is a társadalmiság előrehaladása, horizontja bármilyen szélesre táruljon is, az emberi nem általános tudata ezzel még nem lépi át az ember és a nem számára mindenkor adott állapot e partikularitását.

De a magasabb nembeliség mégsem tűnt el soha teljesen a történelem napirendjéről. Marx úgy határozta meg a szabadság birodalmát, mint olyan „emberi erő kifejtését, amely öncél” a maga számára, amely tehát az egyedi ember és a társadalom számára egyaránt elég tartalmas ahhoz, hogy öncélnek ismerjék el. Mindenekelőtt világos, hogy egy ilyen nembeliség a szükségszerűség birodalmának mindaddig meg sem közelített fejlettségi szintjét előfeltételezi. Csak akkor kerül sor a társadalmi út szabaddá tételére az emberi tevékenység öncéllá válása előtt, ha a munka valóban teljesen az emberiség uralma alá kerül, ha ennél fogva magában rejtje már a lehetőséget, hogy „ne csak az élet eszköze”, hanem „első létezési szükséglet” legyen, ha az emberiség meghaladta önújratermelésének minden kényszerjellegét.

Szabaddá tenni az utat annyi, mint előteremteni a szükséges anyagi feltételeket, létrehozni lehetőségek mozgásterét a szabad öntevékenység számára. Mindkettő az emberi tevékenység terméke. De az első egy szükségszerű fejlődésnek, a második a szükségszerűen létrehozott eredmény helyes, emberhez méltó felhasználásának eredménye. Maga a szabadság nem lehet pusztán egy kényszerű fejlődés szükségszerű terméke, még akkor sem, ha kibontakozásának valamennyi előfeltétele csak ebben kapja meg létezővé válásának lehetőségeit.

Ezért itt nem utópiáról van szó. Mert először is megvalósításának valamennyi reális lehetőségét egy szükségszerű folyamat hozza létre. Nem hiába fektettünk olyan nagy súlyt már a legkezdetlegesebb munka alternatív döntéseinek szabadságmozzanataira. Az embernek saját tettével kell megszereznie szabadságát. De csak azért teheti meg ezt, mert minden egyes tevékenysége már szükséges alkotórészeként tartalmazza a szabadság egy mozzanatát.

Mégis, sokkal többről van szó. Ha ez a mozzanat nem lépne fel szakadatlanul az emberiség egész történelme folyamán, ha nem őrizné meg benne folytatólagos folyamatosságát, akkor természetesen a nagy fordulatban sem játszhatná a szubjektív tényező szerepét. De magának a fejlődésnek ellentmondásos egyenlőtlensége mindig ilyen következményekkel járt. Már a teleologikus tételezések következményeinek tisztán oksági jellege miatt is minden haladás előrelépés és visszalépés ellentmondásos egységeként jelentkeznek. Az ideológiákban ezt aényt nemcsak tudatosságra (gyakran hamis tudatosságra) emelik, nemcsak végigküzdi a mindenkori ellentétes társadalmi érdekeknek megfelelően, hanem újra meg újra a társadalmakra mint eleven totalitásokra, az emberekre mint igazi útjukat kereső személyiségekre is vonatkoztatják. Jelentős egyedi megnyilatkozásokban tehát újra meg újra kifejezésre jut az emberi tevékenységek olyan világának — eddig mindig töredékes — képe, amely érdemes arra, hogy öncélnek ismerjék el. És figyelemre méltó, hogy míg a legtöbb — a maga idejében korszakalkotó — gyakorlati újítás oly gyakran nyomtalanul eltűnik az emberiség emlékezetéből, ezek a gyakorlatilag szükségképpen hiábavaló, gyakran tragikus pusztulásra ítélt kezdeményezések kirihathatlan elevenséggel megőrződnek az emberiség emlékezetében.

Az emberek legjobbjainak tudata — azoké, akik az igazi emberré válás folyamatában képesek legtöbb kortársuknál egy lépéssel messzebbre menni — megnyilatkozásaik minden gyakorlati problematikussága ellenére ilyen tartósságot biztosít kezdeményezéseiknek. A személyiség és a társadalom egymáshoz kötöttsége fejeződik ki bennük, amely éppen az ember e teljesen kifejlett nembeliségét célozza, s amely ezért kifejezi az ember készségét, hogy a nem által normálisan elért lehetőségek válságaiban belsőleg továbblépjen; s ez a tovább-

lépés egy olyan helyzetben, amikor anyagilag valóra váltak egy magáértvaló nembeliség lehetőségei, segít ezt a nembeliséget reálisan világra hozni.

A legtöbb ideológia a magánvaló nembeliség megőrzésének és fejlesztésének szolgálatában állt és áll. Ezért mindig a konkrét aktualitáshoz idomulnak, az aktuális küzdelem megvívásának szándékoltan különböző változatai szerint vannak felfegyverezve. Csak a nagy filozófia és a nagy művészet (valamint egyes cselekvő emberek példaadó magatartásmódja) mutat a magáértvaló nembeliség irányába, csak ezek őrződnek meg kényszer nélkül az emberiség emlékezetében, halmozódnak fel mint feltételek egy készséghez: belsőleg előkészíteni az embereket a szabadság birodalmára. Mindenekelőtt azoknak a tendenciáknak a társadalmi-emberi elutasításáról van itt szó, amelyek veszélyeztetik az embernek ezt az emberré válását. A fiatal Marx pl. ilyen centrális veszélyt ismert fel a „bírási” kategóriájának uralmában. Nem véletlenül csúcsosodik ki nála az ember szabadságharca abban a perspektívában, hogy az emberi érzékeknek teoretikusakká kell válniuk. Bizonytalán nem véletlenül tehát, hogy a nagy filozófusok mellett olyan nagy szerepet játszottak Marx szellemi fejlődésében és életvitelében Shakespeare és a görög tragédiaírók. (Az *Appassionata* nagyraértékelése sem véletlen epizód Leninnél.) Kifejezésre jut ebben, hogy a marxizmus klasszikusai, szemben manipulációra beállított epigonjaikkal, sohasem tévesztették szem elől a szabadság birodalma megvalósíthatóságának különös módját. Természetesen éppen olyan világosan fel tudták becsléni a szükségszerűség birodalmának nélkülözhetetlen megalapozó szerepét.

Ma, a marxi ontológia megújításának kísérletében, mindkét mozzanatot szem előtt kell tartanunk: az anyagi tényező elsődlegességét a társadalmi lét lényege, mibenléte szempontjából, de egyúttal azt a felismerést is, hogy a valóság materialista felfogásának semmi köze az objektív vagy szubjektív partikularitások előtti ma szokásos kapitulációhoz.

(Fordította *Kis János*)

THE ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF HUMAN THOUGHT AND ACTIVITY

Georg Lukács

This paper is a short summary — originally intended as a lecture — of the author's views to be presented in his book *Contributions to the Ontology of Social Existence*.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Г. Лукач

Статья представляет собой краткое — в форме лекции — резюме основных положений работы автора под названием «К онтологии общественного бытия», находящейся в процессе подготовки.

A reneszánsz természetfilozófia fejlődéskoncepciójáról

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

A XIII. században kezdett Nyugat-Európában számottevő tényezővé válni a polgárság, nem utolsósorban a keresztes háborúk következtében kiszélesedő áruforgalom révén. A legfejlettebb olasz és németalföldi városok ebben az időben már jelentős kereskedelmi és bankforgalmat bonyolítottak le. Az áru- és pénzviszonyok fejlődésével párhuzamosan jelentős előrehaladás történt a termelés technikájában, mindenekelőtt a vízi energia mind szélesebb körű ipari felhasználása terén: a malmokat már nemcsak gabonaőrlésre, hanem fűrész-, lópor-, papírmalomként is felhasználják, a kohászatban a fűjtatókat, érczúzóműveket, a kovácsoláshoz használt nehéz kalapácsokat vízierővel működtetik. Bolognában a XIII. század végén már vízikerekkel hajtott selyemcérnázó gépeket is használtak. Ezzel egyidejűleg a gépi technika is fejlődött, általánosan elterjedt a kézműipari munkagépek lábball (pedállal) hajtása. Jelentősen fejlődött az építéstechnika. Erre a korra esnek a középkor legnagyobb vízi építkezései, mint például az 1173-tól hosszabb megszakításokkal 1257-ig épülő Naviglio Grande csatorna. Hollandiában is a XIII. század elején kezdődtek meg azok a nagyszabású gátépítkezések, melyek eredményeképpen három évszázad leforgása alatt több mint százezer hektár termőföldet nyertek. A gótikus templomoknál alkalmazott boltozási technikát szintén a XII—XIII. században fejlesztették a legnagyobb tökélyre. Az üvegekészítés művészete is ez idő tájt terjedt el egész Európában és valószínűleg a szemüveget is a XIII. század végén találták fel. A XIII. században élt Jordanus Nemorarius, a középkor legnagyobb fizikusa, akinek nagy szerepe volt a mechanikának mint tudománynak a kialakításában és matematikai megalapozásában. Írásai évszázadokon keresztül nagy hatást gyakoroltak a matematika és mechanika művelőire.

A XIII. század tehát nemcsak a skolasztika virágkora volt; erre az időszakra esik a reneszánszba torkolló társadalmi és technikai feltételeknek az erjedése is. Maga a XIII. századi tomista skolasztika az egyház utolsó nagyszabású kísérlete a vallás abszolút hegemoniájának ideológiai megőrzésére, a hit és tudomány, hit és filozófia összeegyeztetésére — az előbbinek a primátusa alapján. Érdekes módon egyes egyházi szerzők sokkal világosabban látják a XIII. századi Európa feszültségektől terhes légkörét, mint sok hivatásos filozófiatörténész. Így például egy magyar teológus leszögezi: „A nagy válság a XII. században kezdődik, amikor idegen hatás alatt más irány kezd polgárjogot nyerni Nyugaton is, mely elkerülhetetlenül összeütközik a régi, patrisztikus bölcseséggel. *A XIII. században ez az összeütközés már olyan hatalmas, hogy végveszéllyel fenyegeti nemcsak az egész keresztény filozófiát, hanem*

a keresztény kultúrát is!”¹ Majd rámutat: „Az egyházi életet nem kisebb zavargások és megrázkódtatások tartják izgalomban, mint a nagy nyugati eretnokségek. Az albiak, a katarrok, valdiak nemcsak eretnek tanaikkal, hanem mindent felforgató és pusztító lázadásaikkal sokkal komolyabb veszélyt jelentettek a nyugati kereszténységre, mint bármely eddigi eretnokség... a kereszteshadak most nem kelet ellen, hanem a kor szociális zavargói ellen hadakoztak sikerrel... Az eretnokségeket külsőleg legyűrték, de a lelkek mélyén gerjedő eszmék tovább mozgatták őket, s állandóan érlelték a nyugati kereszténység még nagyobb veszedelmét. A XIII. század képe mindjárt annak hajnalán korántsem a vallásos buzgóság nyugodt, csendes tükréhez hasonlít, mint sokszor tévesen gondoljuk... Minden forrong, minden gerjed, minden feszül.”²

Az ekkor kibontakozó eretnekmozgalmak a fejlődő áru- és pénzviszonyok bomlasztó hatását jelzik: mindenekelőtt a dél-franciaországi albigensek felkelése, melyet Engels mint a hűbériség származási alól kinőtt városok ezemből állását jellemzett. Letöréséhez a legszörnyűbb terrorra volt szükség; húsz éven át pusztították a keresztiesek Dél-Franciaország várcait és falvait a XIII. század elején. Az eretnokség társadalmi „veszélyességét” és méreteit mutatja, hogy az albigensek elleni háború idején létrehozott inkvizíciót az 1215-i lateráni zsinat hivatalos egyházi intézménnyé nyilvánította, melynek központi megszervezése és irányítása hamarosan a pápaság kezébe került.

Már a XIII. század „szociális zavargói” sorában is megtaláljuk a parasztmozgalmakat (pl. a „Magyar” (Jakab) Mester által vezetett francia parasztfelkelést 1251-ben), a XIV. században azután kiobbannak az addigi legnagyobb parasztháborúk: a párizsi polgárok felkelését követő jacquerie (mely már a polgárság és a parasztság ellentéteit is feltárta) és a Wat Tyler-féle angol parasztháború, melyhez sok helyen a városi plebejus tömegek is csatlakoztak. A XIV. században terjedt el az ágyúk használata, de — mint Engels írja — „jóval azelőtt, hogy az új ágyúk rést lőttek a lovagvárakba, a pénz már aláaknáztta őket; valójában a puskaapor úgyszólván csak ítéletvégrehajtó volt a pénz szolgálatában. A pénz volt a polgárság nagy politikai kiegyenlítő gyaluja... A XV. században a városi polgárok már nélkülözhetetlenebbekké lettek a társadalomban, mint a feudális nemesség.”³

A XV. század közepén feltalált könyvnyomtatás viharos gyorsaságú elterjedése (a század végére már 1100 könyvnyomda működött Európában és mintegy 40 000 különböző művet nyomtattak ki) jól mutatja, hogy ebben az időben a könyv a puszkapornál is fontosabb fegyver volt a polgárság kezében. A humanizmus és általában a reneszánsz művészete és filozófiája azoknak a gazdasági-társadalmi változásoknak volt a szellemi vetülete és visszahatásában erjesztője, melyek eredményeképpen a polgárság „magábanvaló” osztályból „magáértvaló” osztállyá fejlődött és megkezdte harcát a maga „emberi jogainak” elismertetéséért. „A középkorban — mutat rá a *Német ideológia* — a polgárok minden városban kénytelenek voltak egyesülni a falusi nemesség ellen, hogy a bőrüket védjék; a kereskedelem kiterjeszkedése, a közlekedés kiépülése az egyes városokat elvezette oda, hogy megismerjenek más városokat, amelyek ugyanazokat az érdekeket ugyanazzal az ellentéttel küzdve juttat-

¹ Erdey Ferenc: *A bölcelet válsága a középkorban*. Szent István társulat, 1944. 7–8. o. (Kiemelés — Sz. A.)

² Uo. 167–168 o. (Kiemelés — Sz. A.)

³ Engels: *A feudalizmus hanyatlásáról és a burzsoázia felemelkedéséről; A német parasztháború*. Szikra 1949. 143. és 141. o.

ták érvényre. Az egyes városok sok helyi polgárságából csak nagyon fokozatosan született meg a polgárosztály . . . Az egyes városok közti összeköttetés bekövetkeztével ezek a közös feltételek osztályfeltételekké fejlődtek.”⁴

*

A reneszánsz természetfilozófiáját legtöbbször csupán a kvalitatív természetfelfogással jellemzik, és oly módon állítják szembe a mechanikus materializmussal, hogy míg a reneszánsz filozófusai *élőlénynek*, addig az újkori materialisták *gépnek* tekintik a természetet. E merev szembeállításban eltűnik a reneszánsz és az újkor történelmi kontinuitása, mindenekelőtt az a tény, hogy mindkét korszak filozófiáját és általában a kultúráját — bár igen különböző fejlettségi fokon — a feltörekvő polgárság érdekei, törekvései determinálták. Ennek megfelelően; az ember autonómiájának és méltóságának kihangsúlyozása, az emberrel való — transzcendenciára hivatkozó — visszaélés elutasítása kezdettől fogva az emberrel való immanens, társadalmi visszaélés lehetőségének cinikus alátámasztására szolgált (Machiavelli!), a maga pöröségében tárva fel a polgári szabadságfogalom csillogó reneszánsz köntöse alatt meghúzódó tartalmat: a burzsoá kizsákmányolás szabadságát. Ennek alapján érthető meg a reneszánsz sok más jellemző ellentmondása, így pl. az, hogy a hazafiság, a nemzeti kultúra kifejlesztése és művelése sokszor egy és ugyanazon személyiségnél is világpolgári érzülettel párosul. J. Burckhardt rámutat, hogy Dante, aki „új hazára lett Olaszország nyelvében és műveltségében”, kijelentette: „Az én hazám a nagyvilág!” Vagy, mint egy másik humanista művész mondta: „Valahol a tanult ember megtelepszik, ott van a jó hazája.” Amikor Hegel abban jelöli meg a polgárok patriotizmusának „titkát,” hogy „az államot szubsztanciájuknak tudják”, akkor — mint Marx rámutat — „elárulja, hogy a *magán-önzés* a *polgárok patriotizmusának titka*” és az „állam mélysége és erőssége az érzületben”.⁵ Vagyis a „magánönzés” határozza meg, hogy a polgárok érzülete a hazafiság vagy a kozmopolitizmus formáját ölti. Ha azonban rövidlátást jelent a polgári szabadságfogalom idealizálása, ellentmondásos tartalmának szem elől tévesztése, akkor egyenesen történelmi vakság e magán-önzés progresszív társadalmi szerepének romantikus tagadása. A polgári individualizmus volt az élesztője annak a gazdasági-társadalmi haladásnak, mely — ha „vérben és szennyben” is — megszülte a kommunizmusnak mint valóban humanizált társadalomnak anyagi és személyi feltételeit.

A reneszánsz korában e fejlődés hordozója a kereskedelmi tőke volt. A kereskedelmi (és uzsora-) tőkét Marx a tőke „özönvíz előtti” formájának nevezte, mely önmagában nem forradalmasítja a termelési viszonyokat, pusztán „élődi módra kiszipolyozza” a hagyományos módon termelőket. „Ennek a kizsákmányolási formának uralkodó volta — írja — egy társadalomban kizárja a tőkés termelési módot, jöllehet másrészt, mint a késői középkorban, a hozzá való átmenetet alkothatja.”⁶ A kereskedelmi tőke ipari tőkévé való átalakulásának elmaradása vetette vissza Itália társadalmi fejlődését, míg e folyamat előrehaladása alapozta meg Nyugat-Európában a kapitalizmus kibontakozását. A tárgyalt időszakban azonban Itália teljes mértékben él-

⁴ MEM 3. k. 61—62. o.

⁵ Marx: *A hegeli államjog kritikája*. MEM 1. k. 244—245. o.

⁶ *A tőke*. I. MEM 23. k. 475. o.

vezte fejlett kereskedelmének előnyeit, olyannyira, hogy még a reneszánsz kori utazási és felfedezési lázat a keresztes háborúk által felébresztett „kalandkereső vándorló ösztönre” visszavezető Burckhardt is észreveszi: az olaszok részvétele még a keresztes hadjáratokban is más volt, mint a többi nemzeté, mert „őket hajórajai és kereskedelmük érdekei kötötték össze a Kelettel . . .”⁷ A kor jelmondatának is beillik Columbus kijelentése: *Il mondo è poco* — a világ nem olyan nagy, mint ahogy gondolják. Nem olyan nagy, mert, íme, az ember képes birtokba venni, meghódítani. S ha földrajzi, gazdasági értelemben ez lehetséges, hogy ne lenne lehetséges szellemileg? A reneszánsz polgár saját létének igazságát mondja ki, amikor a társadalom „deszakralizációjával” párhuzamosan a természetet is profanizálja, hiszen számára a természeti javak nem transzcendens hatalmaknak az ő tevékenységétől független produktumai, hanem adás-vétel tárgyai, melyek „csak mint *cseréértékek* viszonyulnak egymáshoz”. (Marx) Aki az *árutulajdonos* szemével nézi a világot, annak nem lehet érzéke a természet „megkapó hierarchiája” iránt. Amíg azonban ez az árutulajdonosi szemlélet a kereskedő-tőkés gyakorlatán alapszik, vagyis a *forgalom* korlátai között marad, éppúgy nem ismerheti fel a természeti jelenségek valóságos egységét, mint ahogy a gazdasági élet objektív rendszerét, belső összefüggéseit sem ismerheti fel. Ha egyszer majd megírják a politikai gazdaságtan és a filozófia összehasonlító történetét, a reneszánsz filozófiája és a merkantilisták nézetei közötti párhuzam sok érdekes tanulsággal fog szolgálni. Itt most csak utalásszerűen hivatkozhatunk e párhuzam néhány szembeötlő vonására. Marx a merkantilistákat jellemezve rámutat, hogy amikor „a meggazdagodást nyilvánítják az állam végső céljának . . . a régi földöntúli állammal szemben a polgári társadalmat proklamálják”.⁸ Ugyanakkor aláhúzza ennek a gyakorlatias evilágiságnak „vaskos realizmusát”, vulgáris felszínességét. Ennek legszembeötlőbb jegyei, hogy „a fő súlyt az érték kifejezés *minőségi oldalára* helyezik, ennél fogva az áru egyenértékformájára, amelynek kész alakja a pénz . . .”⁹ Továbbá meg vannak győződve arról, hogy az érték „dologilag” tartozik az áruhoz, testébe van rejtve, „hiszen” maguk az áruk viszonyulnak cseréértékeként egymáshoz. Ami mármost a reneszánsz filozófiáját és általában a kultúráját illeti, már az eddigiekből is kiderült, hogy a maguk módján szintúgy a polgári társadalmat proklamálják „a régi földöntúli állammal szemben”. Hogy csak néhány jellemző példát említsünk: Lorenzo Valla filológiai kritikája mint hamisítványt leplezte le a pápaság világi hatalmának jogi megalapozására szolgáló Constantinus-féle adományozó levelet, Pietro Pomponazzi kétségbe vonta a lélek halhatatlanságát, Montaigne szkepszise, Erasmus egyházellenes satírái, a vallási tolerancia számos elméleti megnyilvánulása (szinkretista törekvések!) és általában a humanisták — teocentrizmussal szembezegezett — egocentrizmusa, aszkézis-ellenes életigenlése: mind a régi „földöntúli” állammal szembeni polgári érzületet fejezték ki. Rabelais — elvont formában — már a *laissez faire, laissez passer* gondolatát is előrevetíti, amikor a *Gargantua és Pantagruel*-ben a maga humanista közösségének (a „thelemai apátságának”) alapelvét így határozza meg: „TÉGY, AMIT AKARSZ, mert a szabad, jó születésű és

⁷ J. Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1928. 263. o.

⁸ Marx: *A tőke*. III. Bp. 1967. 753. o.

⁹ *A tőke*. I. MEM 23. k. 65. o. (Kiemelés — Sz. A.)

nevelésű, tisztas társaságban forgolódo emberek természetében olyan ösztön és ösztönző van, amely mindig tisztességes cselekedetekre biztatja őket . . .” Az elnyomás és szolgaság körülményei között azonban nemes érzésüket, „amely szabadon a virtusok felé vezet i őket, arra fordítják, hogy letegyék és összetörjék a szolgaságnak igáját . . .” Ha viszont szabadságot élveznek, „dicséretre méltó versengésbe” kezdenek, mely mindnyájuk testi-szellemi fejlődésére vezet. (Valóban egy Spengler korlátoltsága kell ahhoz, hogy valaki a reneszánszban csupán a középkorral szembeni reakciót lásson és tagadja a benne kifejeződő új eszmevilágot.) A skolasztikus tekintélyvelvel szakító és a valóság felé forduló gyakorlatias evilágiság a lényege annak a fordulatnak is, mely a természettudományokon belül az alkimiától a iatrokémiaíg (orvos-vegyészet), az egyház által kanonizált ptolemaioszi világképtől Kopernikuszíg, az olasz természetfilozófián belül pedig Giordano Brunóíg ível.

A iatrokémia úttörője, *Paracelsus* (1494—1541), nyíltan hangoztatta, hogy a skolasztikus egyetemi tankönyvek semmit sem érnek, sőt a nagyobb nyomaték kedvéért nyilvánosan elégette őket. A vegyészetet a praktikus gyógyászat — a gyógyszerkészítés — szolgálatába igyekezett állítani, a meghatározottabban tartotta magát ahhoz, hogy a vegytan célja nem az aranycsinálás, hanem a gyógyszerkészítés. Számos helyes összefüggést vett észre bizonyos betegségek és a táplálékban, vízben levő vegyi anyagok között, nagy súlyt helyezett a beteg megfigyelésére, életmódjának tanulmányozására. A tapasztalati úton szerzett ismeretek nélkülözhetetlenségét, a tekintélyelv tudománytalanságát Paracelsusnál is sokkal határozottabban és egzaktabban hangsúlyozta a modern anatómia megteremtője, a padovai egyetemen tanító *Vesalius* (1514—1564). Szimbolikus jelentőségű, hogy *De humani corporis fabrica* c. műve ugyanabban az évben jelent meg, mint Kopernikusz korszakalkotó munkája, a *De revolutionibus orbium coelestium*. Vesalius éppúgy szembezállt a tapasztalatoknak ellentmondó tudománytalan előítéletekkel, mint nagy kortársa. Bírálataának tárgya Galenus dogmatizált anatómiája volt,¹⁰ mely — mint Vesalius rámutatott — a majom és a disznó anatómiáját írta le az ember anatómiájának, hiszen Galenus még nem boncolhatott embert! Ennek ellenére Galenus követői annyira ragaszkodtak mesterük nézeteihez, hogy inkább hajlandók voltak feltételezni, hogy az emberi szervezet Galenus óta megváltozott, semmint elismerjék mesterük tévedéseit. Vesalius válasza ellenfeleinek (köztük volt professzorának) szép példája annak az erkölcsi nagysággal párosuló tudósmagatartásnak, mely kérlelhetetlen az elavult nézetekhez görcsösen ragaszkodókkal szemben, de nem vonja kétségbe az általa vitatott felfogás érdemeit, a maga idejében való létjogosultságát.¹¹

¹⁰ Máiig ható jelentősége van Giordano Bruno zseniális aforizmjának: „. . . dicsérni kell Paracelsust, aki filozófiát fűzött orvostudományi alapon, és gáncsolni kell Galenust, ki meg orvostudományt csinált filozófiái alapon . . .” (G. Bruno: *Az okról, elvről és egyről; Párbeszédei*. Franklin, 1914. 62. o.).

¹¹ A „peripatetikusokkal” szemben Galilei éppen progresszív értelemben utal Galenus felfogására, amikor a *Dialogóban* a tudománytalan tekintélytisztlet klasszikus példájául egy tudós anatómus esetét ismerteti, aki — miután kézzelfoghatóan demonstrálta, hogy az idegek eredete az agyban van, ahogy ezt Galenus tanította, nem pedig a szívben, mint a peripatetikusok állítják — megkérdezte vitapartnerét, hogy vajon meggyőzték-e a tények. Mire az így felelt: „Oly világosan és oly szembeszökően mutattál meg mindent, hogy ha nem állana ezzel szemben Arisztotelész szövege, mely világosan azt mondja, hogy az idegek kiindulópontja a szív, kénytelen lennék elismerni, hogy igazad van.” Galilei egyébként Arisztotelészről is azt írta, hogy „ha értesülne az új csilla-

„Azt a feladatot tűztem magam elé — írja Vesalius —, hogy az ember testének a felépítését magán az emberen mutassam be. Galenus ezzel szemben nem boncolt embert, hanem állatokat, elsősorban majmokat. Ezt nem szabad hibájául felróni — nem volt más lehetősége. Azok azonban hibáznak, akik manapság, amikor az emberi szervek kerülnek a szemük elé, ragaszkodnak a régi tévedésekhez. Vajon e nagy ember tekintélyének a tisztelete feltétlenül abban kell megnyilvánuljon, hogy megismételjük tévedéseit? Nem szabad a professzori katedráról papagájként felolvasni a könyveket, anélkül, hogy saját tapasztalatokat szereznénk. Hiszen akkor a hallgatók jobban járnának, ha egy mészároshoz mennének tanulni.” Az egyház megfelelően értékelte Vesalius kvalitásait: először egy visszautasíthatatlan kinevezés segítségével kettétörték tudományos pályáját, majd istentagadás miatt perbefogták és arra ítélték, hogy bűnbocsánatért a Szentföldre zárándokoljon. Útközben halt meg.

A tapasztalati tények felé forduló, gyakorlatias orientációt bizonyítja a XVI. század első felében megjelent számos kitűnő technológiai, műszaki, természetrajzi kézikönyv és útleírás is. J. D. Bernal kiemeli V. Biringuccio *Pirotechnicáját*, Agricola (Georg Bauer) *De re metallica* c. művét (mely a kor bányászati és kohászati gyakorlatát, sőt gazdaságtanát is ismerteti), K. Gesner, G. Rondelet, P. Belon természetrajzi munkáit, A. Vespucci útleveleit.

A skolasztikával szembeforduló reneszánsz tudományt azonban nemcsak pozitív vonások jellemzik. Az olyan kérdésekben, melyek eldöntéséhez nem elegendő a közvetlen empiria, a legbizarrabb, a legfantasztikusabb megoldásokat is hajlandók elfogadni. Jellemző, hogy egyes irracionalista irányzatok éppen a reneszánsz e gyengéjét igyekeznek öngazolásul felhasználni, amikor a „színes” kvalitatív világfelfogáshoz való visszatérést hirdetik a kvantitatív szemlélet „sivár materializmusával” szemben. Az a bizonyos „vaskos realizmus”, vulgáris empirizmus, melyet Marx a merkantilistákkal kapcsolatban emleget, a kor orvostudományán belül például az olyan elképzelésekben jut kifejezésre, hogy — a hasonlóság elve alapján — a sárga színű növények gyógyítják a sárgaságot, a lukacsos levelű növények elősegítik a sebgyógyulást stb. A reneszánsz tudósai féllábbal mindig a mágia, asztrológia, alkimia talaján álltak, így pl. Paracelsus maga is kutatta a „panaceát”, a minden betegséget gyógyító csodaszert, és ő — aki egy sor ma is használatos vegyi győgszert (higany-, vas-, kénvegyületet) vezetett be a gyógyszerészetben — vallotta azt is, hogy az emésztés folyamatában holmi „archeus” nevű szellem választja külön a szervezet számára felhasználható anyagokat a használhatatlanoaktól és ártalmasoktól.

Mindez annak a kvalitatív világfelfogásnak a következménye, mely a valóság megismerésében csak a folyamatok érzékletes felszínéig hatol. Ugyanúgy, ahogy a merkantilisták csak a „minőségi oldalát” látják az érték kifejezésnek,¹² s így az egyenértéket csupán „kész” formájában mint pénz tudják

gászati felfedezésekről, megváltoztatná a véleményét, kijávitáná a könyveit, elfogadná az annyira ésszerű tanításokat és elűzné magától azokat a sekélyes szellemeket, akik annyira szűklátókörűek, hogy minden szavához ragaszkodnak... Követői ruházták fel Arisztotelészt tekintéllyel, ő nem követelt vagy tulajdonított önmagának tekintélyt.” (Galilei: *Párbeszéd*. Európa, 1959. 46. és 49–50. o.)

¹² Az értékviszonyok minőségi oldalán Marx egy árunak valamely más áruval való *kicszerélhetőségét* érti, míg e viszony mennyiségi meghatározottsága azt fejezi ki, hogy milyen mennyiségű A áru cserélhető ki B áru adott mennyiségével.

felfogni, a reneszánsz természetfilozófia is csak kész formájukban képes megérteni a különböző minőségű jelenségek összefüggéseit. A reneszánsz természetfilozófia ereje az empirikusan megragadható összefüggések és kölcsönhatások felismerésében rejlett, de gyengesége is innen eredt: csak az empirikusan megragadható kapcsolatok feltárására futotta erejéből, rejtve maradt előtte a minőségek genezise, lényegi összefüggése, egymásba való átmenete. A reneszánsz természetfilozófia naiv dialektikája ily módon, mihelyst a lényeg szférájába ütközik, rögtön metafizikába csap át. Jól szemlélteti ezt Leonardo alábbi gondolata, mely egyszerre tartalmazza az élet és halál egységének dialektikus felismerését és metafizikus megmerevítését, annak következtében, hogy az ellentétek egységét csak létben képes megragadni, nem pedig levésében. „A mi életünket a más halálából tartjuk fenn. A halott dolgokban észrevétlen marad meg az élet, mely az élők gyomrába jutva ismét életté lesz, mégpedig úgy érzi, mint értelmi életté.”¹³

Az a merkantilista eredetű „babona” (Marx), hogy az áruk testi mivoltukban, mint holmi „kémiai szubsztanciát” rejtik magukban értéküket, ugyanabból a gyökérből táplálkozik, mint Paracelsus feltételezése az emésztést irányító, szervezeten belüli szellemekről és mint Leonardo hipotézise a halott dolgokban datensen megmaradó életről. A közös gyökér az a — kereskedelmi tőke által determinált — polgári gyakorlat, mely az élet minden területén tagadja a transzcendens erők hatalmát, az anyagi folyamatokban játszott irányító szerepét, de mivel nem törekszik a fennálló viszonyok gyökeres megváltoztatására (s amíg erre nem törekszik, nem fejlődnek ki a változáshoz szükséges természet- és társadalomtudományi feltételek sem!), a vulgáris empiria talaján marad, mely a közvetlen tapasztalat számára elérhetetlen kérdésekben szükségszerűen párosul idealista fantazmagóriákkal. E fantazmagóriák mindenekelőtt abban különböznek a középkoriaktól, hogy — mint láttuk — a szellemi erőket transzcendens hatalmaktól immanens erőkké változtatják. Ismeretes, hogy Marx éppen ebben jelölte meg a lutheri reformáció lényegét,¹⁴ s azt mondhatjuk, hogy a reformációban vallási téren kifejezésre jutó változás szintén a fentebb vázolt általános probléma speciális megnyilvánulása. Megállapítható továbbá, hogy a reneszánsz immanens szellemi szubsztanciái általában reális anyagi folyamatok szolgálatában állnak,¹⁵ természeti törvényeknek engedelmessé válnak, vagyis a panteizmusnak azt a fajtáját képviselik, melyet legmagasabb formában Bruno „natura est deus in rebus” formulája fejez ki.¹⁶ E szubsztanciák jelentik az aktivitásnak, mozgásnak

¹³ Leonardo da Vinci: *Válogatott írások*. Művelt Nép, 1953. 60. o.

¹⁴ „Luther . . . azáltal győzte le az alázatosságból fakadó szolgátságot, hogy a meggyőződésből fakadó szolgátságot tette a helyébe. Azáltal törte meg a tekintélybe vetett hitet, hogy helyreállította a hit tekintélyét. Azáltal változtatta a papokat laikusokká, hogy a laikusokat papokká változtatta. Azáltal szabadította meg az embert a külső vallásosságtól, hogy a vallásosságot a belső emberré tette.” (*A hegeli jogfilozófia kritikájához*. Bevezetés MEM. 1. k. 385. o.)

¹⁵ Helyesen mutat rá Burckhardt, hogy a mágikus erőkbe, áltudományokba vetett hit „mit sem bizonyít az akkori olaszok empirikus érzéke ellen . . .” (Lásd J. Burckhardt: *id. mű* 268. o.)

¹⁶ A későbbiekben Malebranche az ellentétébe fordította a brunói elvet (Malebranche szerint ugyanis a világmindenség lakozik istenben, nem pedig isten a világmindenségben), és Brunóval csaknem egyidőben már a német Jacob Böhme is azt hangsúlyozta, hogy a természet, minden benne levő erővel, továbbá „az ég, a föld és minden, ami benne és az ég felett van, Isten teste . . .” (J. Böhme: *Morgenröthe im Aufgang*. 2. fejt. 16. §. Kiemelés — Sz. A.)

és változásnak az anyagon belüli forrását, immanens elvét. A szellemi erők tehát itt a naiv dialektika természetszemléletét igazolják, mozgásba hozzák a skolasztika holttá dermedt világát, de egyben határt is szabnak ennek az „elevenségnek”, amennyiben sajátos formáinak, minőségeinek geneziséét, egymásba való átmenetét kirekesztik az empirikus vizsgálat és megismerés köréből. A fejlődés gondolata csak Cardano vagy Telesio fantasztikus spekulációiban csillan fel, ráadásul olyan szubsztanciális ellentétpárok (hő és nedvesség, ill. hideg) által meghatározottan, melyek önmaguk változatlanok maradnak az új jelenségek kialakulási folyamatában. A fejlettség foka felfogásuk szerint attól függ, hogy az aktivitást képviselő elv milyen mértékben hatja át a passzivitást képviselő elvet. Itt tehát még fantasztikus formában sincs szó arról, hogy a magasabb rendű létezők az alacsonyabb rendűekből alakulnának ki, hiszen nem maguknak a jelenségeknek, hanem a bennük rejlő szubsztanciális elvek arányának autonóm változása határozza meg a fejlődést. Évtizedekkel Cardano és Telesio előtt, *De intellectu* c. művében C. Bovillus már felveti ugyan „a lét nagy láncának” eszméjét, az angyaloktól az élettelen anyagon, ásványokon, növényeken és állatokon keresztül az emberhez vezető láncolatot ábrázolva, de fejlődésfolyamatról nála sincs szó, felfogása sajátosságos átmenet az emanációs filozófiától a gradációs felfogás felé.

Amikor a reneszánsz természetfilozófia más reprezentánsai *élelénnyek* tekintik a világot, eleve megkerülik, hogy számot adjanak az élő anyagra jellemző aktivitás, elevenség genezisééről. Ehelyett az életjelenségeket az anyag általános, örök és elpusztíthatatlan tulajdonságaiá avatják. Ez nyilvánul meg Leonardo idézett gondolatában és hülozoista alapállásában, mely szerint „a világnak tenyésző lelke van”, a föld a húsa, a sziklák összefüggő rétegei alkotják a csontozatát, a vízerek a vérét, „a tenyésző lélek székhelye pedig az a forró hő, mely a föld különböző helyein kiáramlik a hőforrások, kénbányák és vulkánok által... A természetet saját törvényének értelme kényszeríti, mely átjárja és benne él.”¹⁷ Ugyanezt a gondolatot találjuk Brunónál, amikor a sziklák, tavak, folyók, források, sivatagok, barlangok stb. rendszerét azonosítja a csontok, belek, vénák, artériák, húsl stb. rendszerével. Az állati szervezeteknek is „megvannak a hegyeik, völgyeik, szakadékaik, vizeik, levegőjük, tüzeik s egyszersmind valamennyi meteorikus jelenséghez hasonló tüneteket is mutatnak” — írja —, majd például a hurutoknak és a kiütéseknek a ködöket, a csapadékokat és a szárazságot, a veseköveknek a meteorokat, a láznak a forró és fagyos időjárást felelteti meg. S a konklúzió: „a Föld és a többi világok élőlények, csakúgy, mint azok, melyeket közönségesen élőlényeknek tartunk...”¹⁸ Hogy mennyire általános volt ez a felfogás, jól mutatja az is, hogy nemcsak a szűkebb értelemben vett természetfilozófiával foglalkozók osztották. Így például Campanella társadalmi-politikai utópiájában szintén azt olvashatjuk, hogy a Napváros tudósa szerint „a világ egy nagy élőlény, s mi úgy élünk benne, mint a férgek a mi testünkben.”¹⁹

A hülozoizmust még a kor kiemelkedő angol fizikusának, W. Gilbertnek sem sikerült következetesen maghaladnia. 1600-ban Londonban megjelent

¹⁷ Leonardo: *id. mű* 48. o.

¹⁸ G. Bruno: *A végtelenről, a világegyetemről és a világokról. Válogatott dialógusai.* Hungária, é. n. 173. o.

¹⁹ T. Campanella: *A Napváros.* Gondolat, 1959. 82. o.

De magnete c. könyve nemcsak megjelenésének évszámában, hanem tartalmában is átmenetet jelent a XVI. és a XVII. század, a reneszánsz és az újkor között. Az új mozzanat az, hogy egzakt tudományos kísérletek alapján vizsgálta a mágneses jelenségeket, tehát nemcsak általánosságban hivatkozott a tapasztalat elsődlegességére, és *nem elégedett meg a közvetlen empiria tanulmányával sem*. Ugyanabban az évben, amikor a Campo di Fioren lángra lobbant a máglya Giordano Bruno alatt, Gilbert „kimondhatatlan képtelenségnek” bélyegezte azt az elképzelést, hogy „a világegyetem egész hatalmas tömege a Föld körül körben forog”.²⁰ Még gyengeségeiben is kora polgári szemlélete tükröződik. A kopernikuszi tanok melletti tudományos érveket ugyan olyasmikkel keveri, hogy valószínűtlen, hogy a Nap és „az egész égi sereg ismétlegesse örökös, de a csillagvilágnak semmiféle hasznot nem hozó pályáját a Föld körül”, de azután így folytatja: „A Föld forog tehát, mégpedig mintegy nagy szükségből, de a benne lévő, nyilvánvaló és észlelhető erő által is a Nap felé hajtva, körben; e mozgása által a Naptól erőt kap és hatásokat; forgása közben a pólusok felé irányulás ereje erősíti meg . . .”²¹ Hogy a kopernikuszi rendszer melletti következetes kiállítás ebben az időben még Angliában is úttörő jelentőségű tudományos tett volt, lemérhető azon is, hogy nem kisebb gondolkodó, mint Bacon, több mint egy évtizeddel Gilbert után, még mindig természetesebbnek tartotta annak feltételezését, hogy ha a Föld mozog is, nincs semmiféle rendszer a szétszórt égitestek mozgásában, semmint egy olyan rendszer konstituálását, amelynek a Nap a centruma.²²

Bármilyen jelentős is volt azonban Gilbert előrelépése az egzakt természetkutatás terén, bármennyire is többet tudott a mágneses *jelenségekről* minden elődjénél, a mágnesesség *lényegét* illetően ő sem tudta áttörni a reneszánsz természetfilozófia vázolt korlátait. A mágneses jelenségek primitív, animisztikus magyarázatát meghaladta ugyan, de a mágnesesség lényegét végső soron maga is a Földnek és általában az egész világmindenségnek animisztikus természetével magyarázta. Felfogásában a Földnek „mágneses lelke van”, s e sajátosság nyilvánul meg a mágnesköben is, hiszen „a mágnessé is az az erő ingerli, kormányozza és mozgatja, amely egész az egészben, és egész minden részben . . .”²³ Ennek az „erőnek” a lényegét illetően tehát ő sem tud többet mondani, mint Leonardo vagy Bruno: „A mi véleményünk szerint — írja Gilbert — az egész világban lélek van, minden globust, minden csillagot — köztük e nemes Földet is — kezdettől fogva saját és meghatározott lelkük kormányozza, mindegyiküknek megvan a mozgása, a saját maguk fenntartása érdekében.” Az égitestekből nem hiányoznak „az organikus cselekvéshez szükséges” szervek sem, bár ezek nem olyanok, mint az állatokéi, s nem állanak „látható testrészekből”, érzékszervekből, „minthogy nem is szükségesek szemmel látható szervek minden éléhez”. Ily módon a Nap, a csillagok stb., bár elképzelni sem tudunk érzékszerveket bennük, „mégis élnek, és élettől ruházzák fel hatalmas térségeken az apró testecskéket is”. S a sokatmondó érv a hülozoizmus alátámasztására: „Mivel pedig az élő testek a Földtől és a Naptól származnak, s ezek éltetik is őket . . . *nem valószínű az,*

²⁰ Lásd: *A tudomány forradalma Angliában*. Gondolat, 1966. 67. o.

²¹ *Uo.* 71–72. o. (Kiemelés — *Sz. A.*)

²² F. Bacon: *Descriptio globi intellectualis etc.; The Works of Francis Bacon*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1963. II. k. 741. o.

²³ *A tudomány forradalma Angliában*. Id. kiad. 55. o.

hogy olyasmit tehetnének, ami nincs meg bennük, és mivel lelket képesek támasztani, ezért maguknak is van lelkük.”²⁴

A reneszánsz reprezentánsai alaptételnek tartották, hogy élettelenből nem lehet élő, lelketlenből nem jöhet létre lelkes, s ily módon azok, akik nem fogadták el a primitív kreacionizmust, végső soron csak a hülozoizmus segítségével tudták megmagyarázni a világ egységét. Jól mutatja a lényegre vonatkozó fejlődés tagadásának a hülozoizmussal való összefüggését Giordano Bruno érvelése. Ismeretes, hogy szerinte az anyag mint szubsztancia abban különbözik a konkrét létezőktől, hogy az anyag „mindaz, ami lehet” vagyis „létében minden létet belefoglal”. Bruno ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ez *nem azonos* „a természeti jelenségek szubsztrátumával,” hanem „közösen mind az intelligibilis, mind az érzéki világhoz tartozik”.²⁵ Vagy másutt még egyértelműbben szögezi le, hogy „egy az anyag, egy a képesség, amelynek révén mindaz, ami van, a valóságban van, s hogy ez a testetlen szubsztanciákat éppúgy megilleti, mint a testieket . . .”²⁶ Bruno panteizmusa minden — a korábbiakban már vázolt — progresszivitása ellenére is csak pürrhoszi győzelmet arat az idealizmuson. Az anyag fogalmának — hogy egy divatos kifejezést használjunk — „parttalanná” tételével eltünteteti ugyan a szellemi erők *természetfeletti* hatalmát, de ennek nála is a szellemi erők *immanens* hatalmának elismerése az ára. „Ha tehát a szellem, a lélek, az élet — mondja Bruno — jelen van az összes dolgokban, és bizonyos fokozatok szerint megtölti az egész anyagot, akkor nyilván az igazi valósága, az igazi formája az összes dolgoknak. A világlélek ennél fogva konstitutív formális elve a világegyetemnek és annak, ami benne foglaltatik. Azaz, ha az élet megvan az összes dolgokban, akkor a lélek formája az összes dolgoknak: mindenütt kormányozza az anyagot, és uralkodik az összetételben, s eszközi összetételét és kapcsolatát a részeknek.”²⁷ Logikusan következik ebből, hogy a jelenségek változása csak az „akcenciákra” korlátozódik, míg maga a szubsztancia örök és változatlan, hiszen *egy és ugyanazon lényeg* rejlik a legkülönbözőbb alakulatokban, akár „életnyilvánulást” mutatnak „érzés nélkül”, akár „életnyilvánulást és érzést értelem nélkül”.²⁸

S Bruno „rezonőrje” le is vonja rögtön az előjáróban jelzett következtetést a fejlődésre vonatkozóan: „Ezzel megegyezőnek tűnik nekem az, amit Salamon mond, kit legbölcsebbnek tartanak a héberek között: *Mi az, ami van? Ugyanaz, ami volt. Mi az, ami volt? Ugyanaz, ami van. Nincs semmi új a nap alatt.*”²⁹ S a „nihil sub sole novum” elvét a dialógus tartalmának összefoglalása során is megismétli, ugyanebbe a gondolatmenetbe ágyazva. Bruno hülozoista anyagfogalma végső soron a preformizmus szellemét előlegezve magyarázza a jelenségek változását. A „mozdulatlan, maradandó és örökkévaló” szubsztancia minden „ingadozó, mozgó, múlandó” egyéni sajátosságot és közös jegyet magában foglal, „csak hogy megkülönbözetlenül és mintegy összebecnyolódva, olyformán, mint ahogy a magban még nem különbözik

²⁴ Uo. 62–63. o. (Kiemelés — Sz. A.)

²⁵ G. Bruno: *Az okról, elvről és egyről*. 74. és 77. o.

²⁶ Uo. 87. o.

²⁷ Itt is látható, hogy Brunónál a szellemi erők *immanens hatalma* nagyon is relatív, hiszen funkciójuk tulajdonképpen olyan *materiális* feladatokra korlátozódik, melyeket a modern tudomány kémiai reakcióknak, anyagszerének tekint.

²⁸ G. Bruno: *Az okról, elvről és egyről*. 49–50. o.

²⁹ Uo. 51. o.

a kar a kéztől, a törzs a fejtől, az ideg a csonttól. Az elkülönülés és a kibonyolódás azután nem más és új szubsztanciát hoz létre, hanem csak teljes valóságra hoz bizonyos tulajdonságokat, különbségeket, akcideneciákat és elrendezéseket azon a szubsztancián.”³⁰

Azzal, hogy a legkülönbözőbb jelenségeket is egy és ugyanazon szubsztanciára vezeti vissza, *Bruno előkészíti az átmenetet a kvantitatív természet-felfogáshoz*. Abból, hogy a jelenségek között nem ismer el lényegi különbségeket, közvetlenül adódik az a következtetése, hogy a szám teszi az „egy” létezőt „sokszzerűvé, sokformájúvá és sokalakúvá”.³¹ Bár „a szubsztancia lényege szerint szám és mérték nélkül való, s egy és oszthatatlan valamennyi egyedi dologban; ezek egyedi voltukat a számtól kapják, azaz olyasmitől, ami a szubsztancián van. Aki tehát Poliinniót mint Poliinniót veszi észre, az nem egyedi szubsztanciát vesz észre, hanem szubsztanciát az egyediben . . .”³²

A XVII—XVIII. századi materializmus minőségellenes világszemléletének társadalmi háttere az a polgári törekvés volt, mely le akart rombolni az emberek között minden *pénzben nem kifejezhető* különbséget, s a vagyont akarta megtenni az egyetlen értékmérővé. A reneszánsz polgár radikalizmusa viszont még nemigen léphetett túl a kiváltságos osztályokkal való egyenrangúságának deklarálásán, s a kereskedelmi tőke gyakorlata alapján legfeljebb az tűnt kvantifikálhatónak, ami megkülönbözteti az embereket, de semmi esetre sem az, ami azonossá teszi őket. Csak amikor a tőkés viszonyok a termelés szféráját is mindinkább áthatják és egyre inkább megvalósítják az embereknek mint *ártermelő*eknek az „egyenlőségét”, akkor válnak anakronisztikusakká „a szám és mérték nélküli” szubsztanciáról szóló elmélkedések. Ekkor lesz csak „magától értetődő,” hogy a jelenségek *azonossága és különbsége közös nevezőre kerüljön*, tehát maga a szubsztancia legyen kvantifikálható. A mondottaknak megfelelően Bruno még a létezők „szám és mérték nélkül való” szubsztanciális egységére helyezte a hangsúlyt, de az *egyedi különbségek kvantitatív jellegének kimondásával felszínre hozta a kvalitatív, hülozoista világfelfogás alapellentmondását*, előkészítette ennek az ellentmondásnak mechanikus materialista feloldását.

A mechanikus materialista világfelfogás tehát korántsem előzmények nélkül való. Már a XIV. sz. közepén felbukkant Nicole Oresme-nél, a Sorbonne híres professzoránál, az a gondolat, hogy a természet — gép. (Ugyanő vetette fel az elsők között — spekulatív megfontolások alapján —, hogy az égbolt forgása látszólagos, és valójában a Föld forog a Nap körül). Leonardo alábbi gondolatai is jól mutatják, hogy nincs merev határvonal a reneszánsz természetfilozófia és a mechanikus materialista világfelfogás között: „Nincs semmi bizonyosság azokban a tudományokban, amelyekben nem lehet alkalmazni a matematikai tudományok valamelyikét, vagy amelyek nem fonódnak össze a matematikai tudományokkal.”³³ „Az eszközök, azaz a mechanika tudománya a lehető legnemesebb, és mindenekfölött a leghasznosabb, mivel az összes élő testek, amelyekben mozgás van, általa végzik műveleteiket.”³⁴ Ennek megfelelően pl. a madárról azt írja, hogy „matematikai törvények szerint működő

³⁰ Uo. 104. o.

³¹ Uo. 102. o.

³² Uo. 109. o.

³³ Leonardo: *Válogatott írások*. 42. o.

³⁴ Uo.

gépezet, melyet az embernek hatalmában áll megcsinálni valamennyi mozgásával együtt . . .”,³⁵ sőt az emberi testet is mint „szép gépezetet és . . . változatos mechanizmust” jellemzi.³⁶

Látjuk tehát: csak a vizsgált társadalmi összefüggések és az általuk meghatározott tudományos és ismeretelméleti okok alapján lehet megérteni, hogy e felfogásmód miért csak a XVII—XVIII. században válhatott uralkodóvá.

ON THE CONCEPT OF DEVELOPMENT IN THE NATURAL PHILOSOPHY OF THE RENAISSANCE

András György Szabó

The natural philosophy of the Renaissance is, as a rule, characterized merely by a qualitative conception of nature, and confronted with mechanical materialism to the effect that while the philosophies of the Renaissance construed nature as a living being, the materialists of modern age took it to be a kind of machine. Due to this rigid contrast, the historical continuity between the Renaissance and the modern age tends to vanish; in particular, the fact that the philosophy — and, generally, the culture — of both ages was determined by the interests and pursuits of the rising bourgeoisie. In the age of Renaissance, the mercantile capital was the bearer of this development. The bourgeois of the Renaissance declares the truth of his own existence when he, along with the desacralisation of society, profanises Nature, too; for him the natural objects are not products of transcendent powers independent of his activity, but are merely objects of sale and purchase, which, as Marx said, are related to each other only as *exchange values*. But as long as this view is based on the practice of the merchant capitalist, i.e., remains within the boundaries of *trade*, it is just as unable to recognize the actual unity of natural phenomena as it is unable to recognize the objective system of interdependence of society, the internal relations between the phenomena of the economical sphere. Just as the mercantilists see only the “qualitative aspect” of value-expression, thus recognizing only the perfected form of exchange-value, i.e., money — in the same way the natural philosophy of the Renaissance sees only the perfected form of the relations between phenomena of different qualities. Both the strength and the weakness of the natural philosophy of the Renaissance consists in the recognition of only the empirically grasped relations and effects; it was unable to deal with relations not grasped by empirical means, the genesis, connection and mutual interplay of qualities remained in the dark. Only in the phantastic speculations of Cardano or Telesio is the idea of development to be felt. When the representatives of the natural philosophy of the Renaissance construe the world as alive, they, from the beginning, fail to give an account of the genesis of the activity characteristic of the living. From the hylozoist explanation of the unity of the world it logically follows that the change of phenomena is reduced to “accidencies”, while the substance is eternal and unalterable, the very same essence being inherent in the most diverse phenomena. Accordingly, G. Bruno still emphasises the substantial unity of beings, “without number and measure”, but by *declaring the quantitative aspects of individual differences* he brought to the surface the basic contradiction of the qualitative, hylozoist world-conception, preparing thereby the way for the mechanistic-materialistic solution of this contradiction.

³⁵ Uo. 81. o.

³⁶ Uo. 67. o.

О КОНЦЕПЦИИ РАЗВИТИЯ В НАТУРФИЛОСОФИИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

А. Сабо

Натурфилософию Возрождения чаще всего характеризуют качественным пониманием природы и противопоставляют механистическому материализму таким образом, что, в то время как философы эпохи Возрождения считают природу живым существом, материалисты Нового времени считают её машиной. В этом негибком противопоставлении исчезает исторический континуум Возрождения и Нового времени, прежде всего тот факт, что философия обеих эпох и их культура вообще — хотя и на разных уровнях развития — были детерминированы интересами и стремлениями развивающейся буржуазии. В эпоху Возрождения носителем развития является торговый капитал. Буржуа эпохи Возрождения высказывает правду своего собственного бытия, когда он параллельно десакрализации общества профанирует и природу, ведь для него природные блага — не независимые от его деятельности продукты трансцендентных сил, а предметы купли — продажи, которые, как говорит Маркс, относятся друг к другу толк *как меновые стоимости*. Но пока это товарособственническое воззрение опирается на формулу «продавец-капиталист», т. е. остается в рамках *оборота*, оно не способно распознать истинное единство явлений природы, так же как не способно распознать и объективную систему общественной взаимозависимости. Так же как меркантилисты видят только «качественную сторону» выражения стоимости и, таким образом, способны понимать эквивалент только в его готовой форме как деньги, так и натурфилософия эпохи Возрождения только в готовой форме способна понять взаимообусловленность различных качественных явлений. Сила натурфилософии возрождения заключается в распознавании эмпирически воспринимаемых взаимосвязей и обусловленностей, но и её слабость также заключается в том, что у неё достаёт силы для раскрытия лишь эмпирически схватываемых связей, перед ней остаются скрытыми генезис качеств, их существенные взаимосвязи, переход их друг в друга. Мысль развития вспыхивает только в фантастических спекуляциях Кардано или Телезио. Когда представители натурфилософии Возрождения смотрят на мир как на живое существо, они тем самым заранее обходят проблему генезиса активности, характерной для живой материи. Из гилозоистского объяснения единства мира логически вытекает, что изменение явлений ограничивается только акциденциями, в то время как сама субстанция остаётся вечной и неизменной, ведь в самых различных явлениях скрыта одна и та же суть. Соответственно этому Д. Бруно делает ударение ещё на субстанциальном единстве сущего «без числа и меры», но высказыванием о количественном характере индивидуальных различий он вскрывает основные противоречия качественного гилозоистского понимания мира, подготавливая механико-материалистическое решение этого противоречия.

A hegeli ítéletelmélet fejlődése. II.¹

KONCZ ILONA

I. Logikai formák és tartalom a Jénai logikában

A dialektikus-logikai kutatás egyik legfontosabb érdeke a logikai formák és tartalom viszonyának tisztázása. Ennek a hegeli ítéletelmélet fejlődése tárgyalásakor különleges jelentősége van, hiszen e fejlődés különböző állomásait mindenekelőtt éppen a tartalom és forma viszonyának mind fejlettebb megoldása fémjelzi. Ezért indokolt, hogy a tanulmányunk első részében tárgyalt anyag, elsősorban a *Jénai logika*² eredményeit most bevezetőül ebből a szempontból rendszerezjük.

A *Jénai logika* ítéletelméletének vizsgálatakor bebizonyosodott, hogy az ítéletek szükségszerű fejlődési sorrendje tartalmuk teljes száműzésével nem írható le. Az ilyen sorrendben ugyanis minden ítélettípusnak magasabbrendűnek kell lennie az őt megelőző típusnál, a magasabbrendűség kritériuma pedig nem adható meg pusztán formálisan. És egyáltalán: a fejlődés mint minőségi változás nem értelmezhető egyszerű forma-változásként.

Felmerül a kérdés, bevonható-e egyáltalán a gondolkodási formák tartalma a logikai vizsgálódások körébe? Erre Hegel eddig elemzett művei alapján a következő választ adhatjuk.

A *Kereszténység szelleme és sorsa*³ c. (1899-es) ifjúkori teológiai írásában Hegel úgy találta, hogy az ítéletek bizonyos típusa formája miatt nem alkalmas az élet, az ellentmondás, „a dolgok eleven lényegének” kifejezésére. Ezzel közvetve olyan ítélettípus követelményét állítja fel, amely viszont megfelel ennek a feladatnak. Tehát már öt évvel a *Jénai logika* keletkezése előtt felismeri azt az összefüggést az ítéletek tartalma és formája között, hogy különböző formák különböző tartalmak kifejezésére alkalmasak, s ez a felismerés magában rejti az ítéletek olyan sorrendjének a lehetőségét, amelyben minden ítélet egy fokkal alkalmasabb a dolgok ellentmondásos lényegének feltárására, mint a sorrendben előtte elhelyezkedő. A *Jénai logikában* azonban, tanulmányunk első részében ismertetett okokból, a gondolkodási formákat Hegel nem mint a dolgok megismerésének eszközeit tárgyalta, ezért a dolgok mélyebb megismerése felé való haladás szempontja nem állt rendelkezésére az egyes ítélettípusok egymásutánjának kialakításához sem. Ennek ellenére meg kell állapítanunk, hogy ítélettana mégsem nélkülozi teljesen a tartalomra való vonatkozást, és pedig sem logikailag, sem ontológiailag.

Logikailag első pillantásra mindössze arról van itt szó, hogy a különböző

¹ Az első rész megjelent a Magyar Filozófiai Szemle 1969/2. számában.

² Hegel: *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*. G. Lasson, Leipzig 1923.

³ *Der Geist des Christentums und sein Schicksal. Hegels theologische Jugendschriften*. Nohl. Tübingen 1907.

ítéletek megalkotásának mechanizmusa van előttünk, amely ítéletek csak később, a *Megismerés* c. fejezetben kerülnek alkalmazásra meghatározott tartalmak megítélése érdekében, hiszen itt kerül szóba először a megismerés tartalma. Valójában mégis előrelépés történik a dialektikus, tehát tartalmi logika felé, mert Hegel az egyes ítélettípusok tárgyalásakor a hangsúlyt a különös és általános dialektikájának alakulására teszi. A különös és általános filozófiai kategóriáival maga a gondolkodáson kívüli valóság kap be-bocsátást az ítéletelméletbe. Így azután, bár a *Jénai logika Ítélet* c. fejezetében a gondolkodás és a lét szférája között rendszertani okok miatt még nincs kapcsolat, minthogy Hegel S-t különösnek, P-t pedig általánosnak deklarálja, ezért az ítéleteket mégis meghatározott léttartalmak kifejezőinek tekinthetjük. Közelebről, az ítéletben valamely különös dolog valamely általános jegye fejeződik ki. S és P azonosulásának követelménye pedig különös és általános dialektikus azonosságának megvalósulását, azaz olyan ítéletet jelentene, amelyben a konkrét általános P az S által jelölt különös tartalmat a maga egész mivoltában kifejezi (fogalma szerint), S különösségét tehát az általánosságba emeli, maga pedig, hiszen ezt értjük a konkrét általánoson, átfogja a különösséget is.

Hegel valójában ezt a folyamatot szeretné bemutatni egyfelől az univerzális-partikuláris-szinguláris és hipotetikus, másfelől a negatív-limitatív és diszjunktív ítéletsorokkal. Az első csoport utolsó tagjául kapott hipotetikus ítélet alanya, úgymond, már eszmeivé tett, megszüntetett mint egyszerű egyedi dolgot jelölő S, hiszen a szubjektumot ez az ítélet csak feltételesen mondja ki. A diszjunktív ítélet a második csoport végeredményeként pedig P általánosságának különösökre való felosztását reprezentálná, ily módon az absztrakt általánosság konkretizálódását a különösségbe való lebecsátkozással. Valójában, mint láttuk, a hipotetikus ítélet szubjektuma, pusztán feltételessége révén, tartalmilag nem viszi túl az ítélőképességet az „egyszerű egyedi dolgon”, a diszjunkció egyes tagjai pedig az alanynak ugyanúgy csak absztrakt általánosai, mint az előző ítéletekben, a diszjunkció csupán S érzéki jegyeinek — tehát pl. lehetséges színeinek — összességét sorolja fel valamely meghatározott térreumon belül, ami persze még korántsem S konkrét általánosa. Az így jellemzett S maga sem jelölhet mást, mint valamely csak érzékisége szerint figyelembe vett egyedi dolgot.

Ily módon különös és általános viszonyában nem történt előrehaladás az ítéletek egész *Jénai logika*-beli fejlődése folyamán. Hiszen e fejlődés csúcspontja, az ún. beteljesedett ítélet, nem más, mint a hipotetikus és a diszjunktív ítéletek valamiféle, s tegyük hozzá, abszurd ötvözete. (L. előző tanulmány 270. o.) Vagyis első rendszeresen tárgyalt ítéletelméletében Hegelnek nem sikerült azt az ítélettípust megtalálnia, ill. levezetnie, amelynek követelményét már az ifjúkori teológiai írásokban felállította: a dolgok eleven lényegét kimondani tudó ítélettípust. Éppen ellenkezőleg: valamennyi itt tárgyalt ítélettípus az ifjúkori teológiai írások találó meghatározása szerint „tulajdonképpeni ítélet, a predikátum nem lényeg, hanem általános”. Itt bizonyos szkepticizmus fejeződik ki egyáltalán az ítéletekkel szemben, a *Jénai logika* azután mintegy igazolni látszik ezt a szkepticizmust: nem tud jobb ítéletet felmutatni, mint amelynek alanya elvont fogalom, állítmánya pedig S elvont általános jegye. Az ítélet talán mindig is ilyen: az a megismerés, amely rádöbben arra, hogy a vele szemben álló valóság az ő saját mása, ami már nagyon is magasrendű és a lényegét illető ismeret a dolgok mibenlétéről, talán csak az

ítéletnél magasabbrendű gondolkodási formák közreműködésével jöhet létre.

Valójában a *Jénai logika* ítélettanának több pontján kiderült, hogy legalábbis bizonyos ítéletek többre is képesek a dolog általános jegyeinek kimondásánál. Így éppen a diszjunktív ítélet tárgyalása kapcsán ütközött bele Hegel a nemek fajokra való felosztásának problémájába. Ahelyett azonban, hogy felhasználta volna az itt önként kínálkozó lehetőséget a dolog-tulajdonság viszonyon való túllépésre, szubjektum és predikátum valódi azonosságának elérésére, elsiklott saját felfedezése mellett, és jobb híján egy formális, konstruált azonosságot hozott létre S és P között. Ennek magyarázata az, hogy Hegel csak a lét és a gondolkodás szféráját egymással először viszonyba hozó *Arány c.* fejezetben, tehát a fogalom, az ítélet és a közvetkeztetés tárgyalása után, vizsgál olyan logikai formát, amely a nemek és fajok viszonyát fejezi ki, ti. a felosztást. Egyúttal az a szóhasználat, hogy a logikai formák *kifejeznek valamit*, itt jogos először a *Jénai logikában*, hiszen az *Arány c.* fejezetben válik először a gondolkodás fokozatosan megismerővé, azaz valóságos viszonyokat visszatükrözővé. Csak a fejezet végén derül ugyanis fény a megismerő gondolkodás számára oly alapvető tényre, hogy a megismeréssel szemben álló *más* — a valóság — nem idegen a megismerés számára, hanem az *ő saját mása*, vagyis vele alapvetően azonos, rokon. Ennek bizonyítását azonban, mint előző tanulmányunkban kifejtettük, Hegel csak a logika után következő metafizikában vezeti le. Mindebből röviden az következik, hogy Hegel első rendszeres ítéletelmélete csak akkor mutathatta volna egy valóban dialektikus fejlődési sor képét, ha rendszertani helye valahol a metafizikában lett volna. A logikában azonban, s különösen *A gondolkodás viszonya c.* fejezetben, ahol Hegel az önmagában vett, tartalomra még nem vonatkoztatott gondolkodást tárgyalja, erre nem nyílt mód. Így ha Hegel az alányt mint „negatív egy”-et, vagyis mint egyedi dolgot, az állítmányt pedig mint tulajdonságot jellemzi a kezdeti ítéletekben, a későbbiekben pedig — sikertelenül — megpróbál valamilyen mélyebb tartalmat tenni helyükbe, akkor ez nem azt jelenti, mintha az első ítéletek a dolog-tulajdonság viszonyt, a továbbiak pedig valami lényegesebb összefüggést volnának hivatva kimondani, hanem csak azt, hogy Hegel csupán e kategóriák segítségével tudta a gondolkodás kategóriáit a lét kategóriáiból *levezetni*: a szubsztancia-akcidencia viszonyból a dolog-tulajdonság, ill. a különös általános viszonyt. Mindez kapcsolatban van azzal az *ontológiai-tartalmi* feladattal is, amelyet a *Jénai logika* ítéletelméletének a logikai mellett meg kellett oldania.

Hogyan oldhat meg egyáltalán ítéletelmélet bármiféle ontológiai feladatot? Nos, Hegelnél az ontológiai és a logikai problémák sohasem különülnek el teljesen, s ez jénai korszakára is elmondható (1801—1807), amelynek egyenesen legfontosabb célkitűzése logikai és ontológiai nyomatékosan deklarált egységének a *levezetése*. A deklaráció megtörténik az 1801—1802-tes írásokban: *A fichte-i és schelling-i filozófia különbségében*,⁴ a *Hit és tudásban*⁵ stb. Az első, rendszeresen végigvitt levezetési kísérlet pedig éppen az 1804-ben keletkezett *Jénai logikában* található, ahol, s ez számukra különösen érdekes, a levezetésben az ítéletelméletnek központi szerepe van.

Ha a *Hit és tudásban* ezt olvastuk: „a szintetikus ítéletben szubjektum

⁴ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems . . . G. W. F. Hegel Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe* 1. köt. Glockner, Stuttgart 1958.

⁵ *Glauben und Wissen. Uo.*

es predikátum, amaz a különös, ez az általános, amaz a lét formájában, ez a gondolkodásban — ezek az egyenlőtlenek egyúttal a priori, azaz abszolút módon azonosak”⁶, akkor ez nem kevesebbet jelent, mint hogy minden ítélet bizonyos szinten megvalósítója a Hegel számára legfontosabb ontológiai feladatnak, lét és gondolkodás azonosításának. Az 1802-es *Hít és tudás*nak ez a megállapítása hozzásegít annak az ontológiai szerepnek a megértéséhez, amelyet a két évvel későbbi *Jénai logika* ítéletelméletének Hegel szándéka szerint be kell töltenie, s egyúttal a spekulatív tételről szóló tanítás alapjául is szolgál *A szellem fenomenológiájában*. Hiszen a *Jénai logika* ítéletelméletének fő feladata S és P — különös és általános ez „egyenlőtlenek” azonosságának a levezetése; amely levezetés — siker esetén — az azonos tételt kell hogy eredményezze. Az azonos tétel pedig voltaképpen — a spekulatív tétel.

Az általános állítmány fejezze ki teljes egészében az alany különösségét, ne csak egy vagy több általános jegyét adja meg: ez természetes és pozitív célkitűzés egy dialektikus logika ítéletelmélete számára. Ez a cél azonban nem tűzhető ki a különös és az általános közelebbi meghatározása nélkül, anélkül, hogy pontosan ne tudnánk, melyik mit fejez ki a megítélendő dologból és hogy milyen fokozatokon keresztül érhető el a dolog adekvát megragadása az ítélet révén. Ekkor azonban az ítéleteket, a gondolkodást egyáltalán vonatkoztatni kellene az ítéletek tartalmára, ami a *Jénai logikában*, mint tudjuk, nem lehetséges. Itt ehelyett ontológiai fejlődési vonallal van dolgunk, amelyen a legmagasabb fokozatot reprezentáló létkategóriákból vezet le Hegel a gondolkodás megfelelő kategóriáit, amelyeknek ezután egyetlen kapcsolatuk a létkategóriákhoz a belőlük való eredés s nem a rájuk való reflexió, amely a megismerő gondolkodás sajátja.

Hegel nem is a megismerő gondolkodásnak a megismerés tárgyával való azonosulási folyamatát akarta leírni ítéletelméletében, hanem a gondolkodásnak a léthez való ontológiai értelemben vett viszonyát vizsgálta. A *Jénai logika* ítéleteiben S valójában nem különös (így valami gondolati kategória volna „a gondolkodás formájában”), hanem a *Hít és tudás* idézett megállapításának követelménye szerint valamely létező dolog „a lét formájában”. Ezért S és P azonosságának elérése a legfejlettebb ítéletben nem kevesebbet jelent, mint lét és gondolkodás eredendő azonosságának első megmutatkozását. Az ilyen ítélet, amelyben először derül fény „az egyenlőtlenek” a priori azonosságára, egyúttal már következtetés a hegeli dialektika szabályai szerint. Ezek után már érhető a *következtetésemélet* következő fontos megállapítása: „A fogalom a következtetésben az ítélet révén visszatért önmagához, amennyiben az ítéletben való kettészakadása miatt önmagának ellentétévé lett, de egyúttal a lényeges közép is. (Hegel itt az ítélet legfejlettebb formájában fellépő középfogalomra utal — *K. I.*) De a következtetésnek egyúttal az a magasabb álláspontja van, hogy egyáltalán a magába visszatért viszony, amely a lét és gondolkodás viszonyának azonossága.” (97. o.)⁷ (A lét és a gondolkodás „viszonya” elnevezéssel Hegel a lét és a gondolkodás *szféráját* jelölte meg.)

⁶ Uo. 277. o.

⁷ A következőkben Hegelnek azt a munkáját, amellyel részletesebben foglalkozunk, csak az oldalszám megjelölésével idézzük. Ha közben más Hegel-művekből idézünk, akkor jellemző kezdőbetűik után adjuk az oldalszámot: *A szellem fenomenológiája* = *F*; *Jénai logika* = *J. l.*; *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* = *E*.

Így old meg központi ontológiai — s így természetesen tartalmi — feladatot a *Jénai logika* ítéletelmélete. A megoldási folyamat s az eredmény nem mentes az ellentmondásoktól. Ezek közül talán az egyik legsúlyosabb zavart okozta az ítélet alanyának, amely tehát fogalom, csaknem kibogozhatatlan összekeverése az alany által jelölt dologgal magával, amely közvetlen létező.

Néhány idézet a zavar illusztrálására. A fogalommal kapcsolatban Hegel leszögezi: „a különös nem szubsztancia” (76. o.), vagyis nem a létezés kategóriája, amely tehát „a létezés formájában” volna. Ugyanígy „A meghatározottság nem szubsztancia többé, nem pozitív numerikus egyként (vagyis nem egyedi létezőként — *K. I.*) tételezett, hanem általánosoként, magára reflektáltként.” (?) Az ítéletről viszont több olyan megállapítását is idézhetjük Hegelnek, amelyek nemcsak ellentétesek az imént idézettekkel, hanem ezek érvényességét magára a fogalom szférájára nézve is kétségessé teszik. „Az ítélet mint annak kifejezése, ami a fogalom valójában (!), egy negatív egyet, egy szubsztanciát rejt magában . . .” (81. o.). A meghatározottságról itt ezt olvashatjuk: „A meghatározott fogalomban a reflektált meghatározottság van jelen, mint a máslétből visszavett; valójában azonban még nem ilyen, hanem még meghatározottság és még a máslétből . . .” (81. o.) Vagyis a meghatározott fogalom különöse valójában (!) még a máslétből, tehát nem a gondolkodás, hanem a lét formájában van. Így persze teljesül a *Hít és tudás*ban kimondott követelmény: az ítéletben olyan „egyenlőtlenek” azonosulása játszódik le, amelyek közül az egyik a lét, a másik a gondolkodás formájában van, ám, mint mondtuk, nem minden ellentmondás és erőszakoltság nélkül.

Miért kellett Hegelnek éppen a *Jénai logika* ítéletelméletében ilyen fontos és egy ítéletelmélet számára nem éppen adekvátnak tűnő feladatot megoldania? Azért, mert a *Hít és tudás* jól ismert formulája szerint az ítélet, az ítézés alapvető értelme valamely létezőnek valamely gondolati meghatározással való azonosítása. Hiszen ezt tesszük minden egyes alkalommal, amikor valamely dolgot vagy folyamatot megítélünk, vagyis gondolatilag megragadunk. A dolgok gondolati megragadása természetesen különböző fokokon lehetséges: felszínesen, vagy a lényegét, a dolog természetét többé-kevésbé teljességig feltárva. Hegel nézete szerint azonban a dolgok legelemibb gondolati leírása, vagyis a dolgok jegyeik, tulajdonságaik szerinti jellemzése sem volna lehetséges a dolgok és a gondolkodás eredendő és abszolút azonossága nélkül, amelyre a *Jénai logikában* csak jóval az ítéletek tárgyalása után, a *Megismerés* c. fejezetben derül fény, s amelynek bizonyítása igazában csak a *Metafizikában* történik meg. Ahhoz tehát, hogy Hegel bármit is tudjon mondani az ítéletekről, már szükséges, hogy a lét és gondolkodás azonosságát is felmutassa valamilyen szinten. Ezért kellett az ítéleteknek mindenáron lét és gondolkodás azonossága levezetésének ontológiai feladatából is részt vállalniok, miután az ítéleteket megelőzően ez a feladat semmiképp sem kerülhetett napirendre. Hiszen az azonosság problémáját semmiképpen sem volt alkalma Hegelnek az ítéleteket megelőzően tárgyalnia. Nem csoda, ha a két feladat együttes megvalósítása kudarcot vallott.

Úgy hisszük, a munkánk második részének elején feltett kérdésre — lehetséges-e egyáltalán a gondolkodási formák tartalmának bevonása a logikai vizsgálódások körében? — meglehetősen, ám a későbbiek szempontjából szükséges részletességgel feleltünk a *Jénai logika* alapján, helyesebben: felvázoltuk tartalom és forma viszonyának meglehetősen gazdag problematikáját a *Jénai logika* ítéletelméletében, amelynek alapján a feltett kérdésre

csak ez a válasz adható: nemcsak lehetséges, de feltétlenül szükséges is, hogy a logikai vizsgálódás során a gondolkodási formákban kimondott tartalmat valamilyen fokon figyelembe vegyük. Hogy milyen fokon, ill. hogy mi ez a tartalom, amelyet figyelembe kell venni, arra a *Jénai logika* s a környezetében keletkezett írások még nem adnak kielégítő választ.

Egy azonban világos: minden eddigi vizsgálódásunk azt látszik bizonyítani, hogy Hegel az ítéletek valóban dialektikus rendszerének kidolgozására vonatkozó elképzeléseit csak lét és gondolkodás azonosságának megnyugtató levezetése után valósíthatta meg eredményesen, nevezetesen *A szellem fenomenológiájának* kidolgozása közben, vagy méginkább után. S valóban, a későbbi rendszeresen kifejtett ítéletelméletek valódi megalapozását a spekulatív tételről szóló tanításban lelhetjük fel, amelyet Hegel *A szellem fenomenológiájának Előszavában* fektet le, azaz az egész mű megírása után.

2. A spekulatív tétel

A szellem fenomenológiájának Előszavában Hegel mindenekelőtt felújítja bírálatát az ítélet hagyományos formájával kapcsolatban, amely bírálatot először az ifjúkori teológiai írásokban vázolt fel. „Az ilyen tételekben” — olvassuk az *Előszóban* — „az igazat éppen csak mint szubjektumot tételezzük, nem pedig mint az önmagára irányuló reflektálás mozgását mutatják be. Az efféle tételben az *isten* szóval kezdik. Ez magában értelmetlen hang, pusztán név; csak az állítmány mondja meg, hogy *micsoda*, ez az ő teljesülése és jelentése . . . A szubjektumot szilárd pontnak veszik, amelyhez mint támaszokhoz fűződnek az állítmányok, olyan folyamat által, amely a róla tudónak sajátja; s amelyet nem tekintenek úgy, hogy magának a pontnak is sajátja.” (19. o.) A hagyományos ítélet szubjektuma tehát pusztán név, minden jelentés nélkül. A predikátum hivatott arra, hogy megadja a szubjektum jelentését. A hagyományos eljárás elsősorban arra törekszik, hogy különféle állítmányokat fűzzön a szubjektumhoz, amelyet nyugvó pontnak tekint, vagyis nem ellentmondásos természetének mozgásában akarja feltárni. Az ilyen ítéletállítmányok nem annyira magának a szubjektumnak, illetve annak a dolognak a sajátjai, amelyet a szubjektum jelöl, hanem inkább az ítélő érteleméi, azaz kívülről, vagyis csak általánosságokban jellemzik a dolgot. Az ilyen állítmány az alárendelés viszonyában van a szubjektummal, minthogy számos más szubjektumot is megilleshet. Az alárendelési viszony fordított is, hiszen az alanyról sok általánosság mondható el, az egyikhez — az állítmánynak éppen megtett általánosságához — képest tehát nagyobb terjedelmű. Alanynak s állítmánynak ugyanazt a természetlen viszonyát vázolja itt tehát Hegel, amelyet annyira gyekezett leküzdeni a *Jénai logikában*, anélkül hogy utóbbiban felmerült volna számára a követelmény, hogy az a folyamat, amely megadja valamely szubjektum predikátumait, ne csak „a róla tudónak sajátja”, hanem magának a szubjektumnak is sajátja legyen. Ez ugyanis már tartalmi követelmény, melyet a *Jénai logika* nem vethetett fel, de amelyet az ifjúkori teológiai írásokban már igen világosan megfogalmazott: a predikátum ne általános legyen, hanem lényeg.

Minthogy bármely tudomány tételei — ítéletek, valóban a tudományok érhetsége függ attól, mennyire képesek az ítéletek a dolgok lényegének kifejezésére. Voltaképpen ez a problematika a tárgya a spekulatív tételről

szóló hegeli elméletnek. Ahogyan Kantnál az a priori szintetikus ítéleten, úgy Hegelnél a spekulatív tételén áll vagy bukik a tudományos, elsősorban természetesen a filozófiai gondolkodás lehetősége.

A spekulatív tételekről mondottakat illusztrálva a következő példát hozza fel Hegel: „ebben a tételben: *Isten a lét*, az állítmány *a lét*; ennek szubsztanciális jelentése van, amelyben a szubjektum feloldódik. A lét itt nem állítmány, hanem a lényeg; ezáltal, mint látszik, isten többé nem az, mint akkor, amikor a tételt kimondják, nevezetesen a szilárd szubjektum.” (40. o.) Ez a példa kiválóan alkalmas arra, hogy a spekulatív tételt első megközelítésben elénk állítsa. A spekulatív tételben az állítmány a lényeg, a szubsztancia. De ha ez így van, akkor a szubjektum nem „szilárd”, mozdulatlan többé, hanem átmegy az állítmányba. Hiszen a dolgot jelölő szubjektum nem különülhet el a dolog szubsztanciájától, amely az állítmányban jut kifejezésre.

Fenti példa előrebocsátása után következze Hegel gondolatmenete a spekulatív ítélet folyamatáról. „Rendszerint először a szubjektum mint a *tárgyi szilárd személyes én szolgál alapul*”, olvassuk, s a tárgyi szilárd „személyes én”-en itt egyszerűen csak tárgyat kell értenünk; „innen halad a szükségszerű mozgás tovább a meghatározások vagy az állítmányok különféleségéhez; itt lép ama szubjektum helyébe maga a tudó én, s ez az állítmányok összekapcsolása és az őket tartó szubjektum.” Az, hogy az állítmányokat a „tudó én”, tehát az ítéelő kapcsolja és tartja össze, s a „tárgyi én” mozdulatlan alapja csak ennek a tevékenységnek, valamint az állítmányok különfélesége is félreérthetetlenül jelzi, hogy egyelőre hagyományos ítéletési folyamattal van dolgunk. „Mivel azonban”, folytatja Hegel, „amaz első szubjektum beleolvad magukba a meghatározásokba és lelküket alkotja, azért a második, nevezetesen a tudó szubjektum az elsőt, amellyel már el akar készülni s amelyen túl magába akar visszamenni, megtalálja még az állítmányban; s ahelyett, hogy az állítmány mozgásában a cselekvő tényező lehetne mint okoskodás arról, hogy amannak ezt vagy amaszt az állítmányt kell-e tulajdonítani, inkább még a tartalom személyes énjével van dolga, nem lehet magáért-való, hanem ezzel a tartalommal kell együtt lennie”. (40. o.)

Az idézet második részéből nyilvánvaló, hogy most újfajta ítéletési folyamattal van dolgunk. Ennek egyik kritikus mozzanata kétségkívül az, hogy az első, tehát a tárgyi szubjektum egyúttal az ítélet szubjektuma (amelyet Hegel az ítélet végző szubjektumtól különböztet meg), „beleolvad megukba a meghatározásokba”, azaz az ítélet állítmányába, „és lelküket alkotja”. Tanúi volnánk tehát a *Jénai logikában* célul mindig kitűzött, de soha el nem ért azonos tétel születésének? S miért nem kerülhetett erre már a *Jénai logikában* sor?

A főokot általában már többször megállapítottuk, hogy ti. a *Jénai logikában* az állítmányul szolgáló meghatározottságok mögött nem volt tartalom. Ám, hogy milyen új típusú tartalommal telt meghatározottságok alkotják a spekulatív tétel állítmányát s hogyan viszonyulnak a formális értelemben vett meghatározásokhoz, arra *A szellem fenomenológiájának Előszava* ad először világos választ. „Ha a meghatározottság”, így Hegel, „— olyan is, mint pl. a mágnesség —, magában konkrét vagy valóságos, mégis valam holt dologgá süllyed le, mert csak egy más létezésről mondják ki állítmányképpen és nem ismerik meg mint e létezés immanens életét, vagy azt, hogy hogyan hozza magát létre és mutatkozik meg immanens és sajátos módon ebben a létezésben. E fődolog hozzáfűzését a formális értelem átengedi a többieknek.” —

Valóban, a *Jénai logika* ítélettana csak ilyen állítmányokat tudott felmutatni, megfelelően annak, hogy az 1804-es jénai rendszerben a *logika*, amint többek között Otto Poggeler rámutatott, „a véges megismerés formáit állítja fel, és pedig ontológiailag a végesség kategóriáit, szűkebb logikai értelemben pedig az értelmi gondolkodás formáit (fogalom, ítélet, következtetés); a logika végül megmutatja, hogyan szünteti meg a véges megismerés saját magát, és hogyan megy át a spekulatív gondolkodásba.”⁸ A meghatározottságoknak a létezés immanens életéként való elismerését, ezt a fődolgot a metafizikának kell végezhívennie, amint azt tanulmányunk első részében kimutattuk. Ahogyan ily módon az 1804-es jénai rendszer két része, a logika és a metafizika szemben áll egymással, úgy áll szemben egymással a formális és a spekulatív (s Hegel szerint ez az egyedül tudományos) megismerés is: „Ahelyett, hogy belemerenne a dolog immanens tartalmába, az értelem mindig áttekinti az egészet s fölötte áll az egyes létezésnek, amelyről beszél, azaz nem is látja azt. A tudományos megismerés azonban inkább azt követeli, hogy átadja magát a tárgy életének, vagy, ami ugyanaz, hogy a tárgy belső szükségszerűségét tartsa szem előtt és fejezze ki.”

Ha ismét feltesszük a kérdést: mit értsünk azon, hogy az ítélet szubjektuma, amely *együttal* a „tárgyi személyes én”, vagyis a tárgy maga (az „együttal” természetesen magyarázatra szorul, de erre később kerítünk sort) „beleolvad magukba a meghatározásokba és lelküket alkotja”, akkor ezt a formulát mindenekelőtt a tárgy belső szükségszerűségének szem előtt tartásaként (de mint látni fogjuk, nem csak így) értelmezhetjük. Ennek alapján spekulatív tételről akkor beszélhetünk, ha az ítélet állítmánya a dolog belső szükségszerűsége, illetve amint a spekulatív tételről szóló fejtegetésünk élén felhozott hegeli példából („Isten a lét”) tudjuk, a dolog szubsztanciája. Ekkor a dologról természetesen nem mondható ki más állítmány, az állítmány maga a dolog, és pedig fogalma szerint: aza az ítélet szubjektuma, amely a dolgot jelölte, átment az ítélet állítmányába, amely a dolog belső szükségszerűségét fejezi ki. Hegel megfogalmazásában: „A szubjektum, amely kitölti tartalmát, többé nem megy túl ezen a tartalmon s nem lehetnek más állítmányai és akcidensei. A tartalom szétszórtsága megfordítva ezáltal a személyes énhöz van kötve; e tartalom nem az általános, amely a szubjektumtól elválasztva, többeket megilletne. A tartalom így valójában nem a szubjektum állítmánya, hanem a szubsztancia, lényege és fogalma annak, amiről szó van.” (39. o.)

Hegel joggal állapítja meg: „Formálisan a mondottakat úgy lehet kifejezni, hogy az ítélet vagy tétel természete általában, amely magába zárja alany és állítmány különbségét, megsemmisül a spekulatív tétel által, az azonos tétel pedig, amellyé lesz az előbbi, az ellenlökést tartalmazza az alany és állítmány ama viszonyához.” (40. o.)

A spekulatív tétel eddigi elemzése során máris bebizonyosodott az, amire a *Jénai logika* ítéletelméletének kudarcai csak közvetve utaltak, hogy ti. alany és állítmány azonossága, az azonos tétel csak tartalmi alapon jöhet létre. Am nem tisztázódott teljes egészében, hogy mi ez a tartalmi alap.

A szubjektum predikátumba való átmenésének teljes alapját a következőkben adja meg Hegel: „Mivel a fogalom a tárgy saját személyes énje, amely mint a *tárgy* levése nyilatkozik meg, azért nem nyugvó szubjektum,

⁸ Otto Poggeler: *Hegels Jenaer Systemkonzeption. Philosophisches Jahrbuch* 71. évf (1963/64). 301. o.

amely mozdulatlanul hordozza az akcidenseket, hanem a mozgó és meghatározásait magába visszavevő fogalom.” (39. o.) Nem pusztán arról van tehát szó, hogy a tudományos megismerés igyekszik lehetőség szerint teljesen átadni magát a tárgy életének, hogy feltárhassa ennek belső szükségszerűségét, szubsztanciáját, hanem a tárgyban benne élő és működő fogalom az, amely visszaveszi magába szubsztanciáját, azaz meghatározottságait, amelyeket előzőleg kibocsátott magából s ezáltal végeredményben a tárgyat magát létrehozta. A megismerés folyamata nem is áll másban, mint abban, hogy a tudat, amelynek „mint a szellem közvetlen létezésének” mindig „két mozzanata van, a tudás és a tudással szembeni negatív tárgyiség”, ezt a negatív tárgyiséget megszünteti, azaz a tárgy szubsztanciájáról bebizonyítja, hogy ez lényegileg szubjektum, nemcsak más a tudattal szemben, hanem az ő saját mása: „A tudat csakis azt tudja és fogja fel, ami tapasztalatában van; mert ami ebben van, csak a szellemi szubsztancia, mégpedig mint személyes énjének *tárgya*. A szellem pedig azért lesz tárgygyá, mert az a mozgás, hogy a *maga számára* valami *mássa*, azaz *személyes énje tárgyává* lesz és ezt a máslétet megszünteti.” (26. o.) Emlékeztetünk arra, hogy ugyanezt olvashattuk már a *Jénai logikában* is: „mert a szellemi ez, hogy önmagának másában magát megtalálja”. (*J. l.* 182. o.)

Eljutottunk tehát a spekulatív tétel ontológiai alapjához, amely röviden a következő: „a *gondolkodás: dologiség, vagy dologiség: gondolkodás*” vagy ahogyan az *Előszó* még rövidebben kifejezi: „lét: gondolkodás”. Tudjuk, ennek az ontológiai alapnak a levezetését megkísérelte már a *Jénai logika* s a hozzá csatlakozó metafizika. Konkrét történeti vonatkozásaihoz sokat adott hozzá az ún. *Reálfilozófia* I. és II. A történeti és logikai vonal szerencsés, bár nem problémamentes egyesítésével végül *A szellem fenomenológiája* adott ebben a kérdésben a hegeli életmű számára lényegében végleges megoldást, amelynek részleteit illetően Lukács György *Der junge Hegel* c. könyvének a *Hegel-émlékkönyvben*⁹ magyarul megjelent fejezetre utaljuk az olvasót. (A „*Szellem fenomenológiája*” *felépítésének vázlat*a, 35—120. o.) Itt csak azt emeljük ki, hogy Hegel az emberi történelem konkrét szakaszai, mindenekelőtt a korabeli kapitalista társadalom elemzése alapján, amely elemzésben különleges helyet foglalt el az emberi gyakorlat vizsgálata, vezette le a lét és gondolkodás azonosságát, az azonos szubjektum-objektumot. Megállapításai azonban, amelyek adott esetben, pl. a hasznosság elemzése kapcsán, helytállóak az ember társadalmi tárgyasulására s a tárgyakra szubjektivitássá, társadalmi vonatkozássá való visszaváltozására nézve, az egyáltalában-vett tárgyasulásra s ennek visszavételére való kiterjesztéssel az abszolút idealista álláspont levezetésének részévé válnak.

A spekulatív tétel megértése szempontjából ebből többek között a következő nehézség származik. Ha a dolgok világa az abszolútum eltárgyasulása, elidegenedése folytán jött létre, akkor a dolgokban már adott az abszolútummá való visszaváltozás misztikus célja, amely *A szellem fenomenológiájában* a „személyes én” kategóriájának segítségével valóban meg is valósul: „. . . a valóságos csak azért ugyanaz, mint fogalma”, állapítja meg Hegel, „mert a közvetlen mint cél a személyes ént, vagyis a tiszta valóságot önmagában bírja. A megvalósított cél vagy a létező valóság mozgás és kifejtett levés; épp ez a nyugtalanság azonban a személyes én.” (19. o.)

⁹ *Hegel emlékkönyv*. Akadémiai Kiadó, 1957.

A megismerés ezek szerint nem volna más, mint a valóságosnak a törekvése fogalma, azaz végső soron az abszolútum felé, amelynek szemszögéből ez a folyamat természetesen fordított, azaz az abszolútum az, amely visszaveszi magába elidegenedett valóságát, azaz megismeri önmagát.

Mindez kétértelművé teszi a spekulatív tétel feladatkörét. Vajon a dolgok belső szükségszerűségét feltárni kívánó tudomány eszköze-e, vagy csupán az abszolút eszme működik benne, hogy önmegismerését az illető tudomány tárgyának megismerése által is betöltse? A gyanakvó magatartást az *Előszó* mindenképpen indokolja: „Mivel a fogalom a tárgy saját személyes énje, amely mint a *tárgy levése* nyilatkozik meg, azért nem nyugvó szubjektum, amely mozdulatlanul hordozza az akcidenteket, hanem a mozgó és meghatározásait magába visszavevő fogalom.” (39. o.)

Ráadásul ez a személyes én, amelyet itt Hegel egyjelentésűnek vesz a fogalommal, egyszerre levése a tárgynak — ontológiai értelemben — és a tárgy megismerésének, azaz maga a spekulatív ítélet, s ezzel valóban az abszolút megismerés, ti. alkotás és megismerés itt egybeesnek. (Az itt megjelenő abszolút megismerés reális magva az emberi megismerésnek éppen *A szellem fenomenológiájában* zseniálisan ábrázolt azon sajátossága, hogy csak az ismerhető meg az ember számára, amit az emberi gyakorlat áthat.)

A mondottakból még az a nehézség is származik, hogy a spekulatív tételben (akárcsak a *Jénai logikában*) egyszer a dolog, máskor pedig a dolog fogalma szerepel ítélet-alanyként. Valóban, ha a dolog és a dolog fogalma, személyes énje ontológiailag ennyire nincs elhatárolva, s főképp ha a tárgy levése egyenlő a tárgyban lakozó fogalom levésével, akkor ezen nincs mit csodálkoznunk. Különösen, ha azt is figyelembe vesszük, hogy Hegelnek a spekulatív tétel kidolgozása közben harcolnia kell a hagyományos ítélet csak formális, pusztánév szubjektuma ellen.

Valójában arról van itt szó, hogy Hegel *A szellem fenomenológiájában* lét és gondolkodás azonosságának levezetésével levezette a logika és ontológia azonosságát is. A mű megírásának befejezése után készült *Előszó* már ezt az álláspontot tükrözi. Ha figyelembe vesszük, hogy Hegel a logikai meghatározottságokat és a valóság meghatározottságait nem választja el, együtt tárgyalja, akkor nem ütközhetünk meg azon, hogy az ítélet alanyának felváltva hol magát a dolgot, hol pedig a dolog fogalmát (ill. valamilyen szintű logikai leképezését) tekinti. Ezzel rátaláltunk a *Jénai logikában* történő felcserélés okára is, ahol az a maga helyén sokkal inkább indokolatlannak tűnik, annál is inkább, mert maga Hegel is védekezni látszik ellene. A szubjektum „nem numerikus egy”, azaz egyedi dolog, szögezi le pl. az univerzális ítélet tárgyalásakor, hanem „meghatározott fogalom”. Nem sokkal később azonban megelégedéssel nyugtázza: „A partikuláris ítélet pusztán kellése megszűnik, meghatározódik, ami problematikus benne, mihelyt a szubjektum numerikus egy, egyes a szinguláris ítéletben.” (*J. l.* 85. o.) stb. Hogy az ítélet alanya fogalom és nem egyedi dolog, az egyenesen ellentmondásban van a *Hit és tudás* már többször idézett megállapításával az ítélet alapvető feladatát illetően. Eszerint ugyanis, mint tudjuk, S és P, ezek az egyenlőtlenek, amelyek közül S „a lét formájában”, P pedig a „gondolkodás formájában” van, „együttal a priori, azaz abszolút módon azonosak”. Ha ezt a megállapítást összevetjük a *Jénai logika* azon követelményével, hogy S meghatározott fogalom legyen, a fogalomról pedig a *Jénai logikának* azt a meghatározását tartjuk szem előtt, hogy „A fogalom ugyanannak a dialektikának van alávetve, mint amelynek a minőség,

amely meghatározottság a tiszta lét formájában, amelynek helyébe itt a reflektált lét, a magánvaló lét lépett” (J. l. 78. o.), akkor a *Jénai logika* és a *Hit és tudás* álláspontja között alapvető ellentmondást kellene megállapítanunk. Hiszen a *Jénai logikának* legalábbis törekvése, végcélja az, hogy S fogalom legyen. Ekkor pedig S-nek nem a „tiszta lét formájában”, hanem a „reflektált lét, a magánvaló lét” formájában kell lennie, vagyis S nem a dolog, hanem a dolog gondolati képe. Am a *Jénai logikában* ez a törekvés nyilvánvalóan nem tekinthető egyértelműnek, hiszen, mint láttuk, a következtetés már egyesíti a lét és a gondolkodás szféráját, s ennek az egyesítésnek az előmunkálatai okvetlenül az ítéletben kellett hogy végbemenjenek.

Ezzel a problémával azért volt érdemes ily részletesen foglalkoznunk, mert a spekulatív tételt, méginkább *A szellem fenomenológiáját* a maga egészében úgy is tekinthetjük, mint a kanti a priori szintetikus ítéletről mondottak *levezetését*. A spekulatív tételben a közvetlen, a valóságos azért egyenlő fogalommal, mert ez a fogalom maga a közvetlen, a valóságos élete, belső szükség-szerűsége. Ez persze több is, más is, mint amit Kant tanít az a priori szintetikus ítéletről. Ez azonban először *A szellem fenomenológiájában* válik világossá. A *Jénai logikának* S és P azonosságára való törekvésében, mint láttuk, nem volt egyértelmű, hogy S valóságos-e vagy meghatározott fogalom, s ha utóbbi, akkor mennyiben beszélhetünk az ítéletben lét és gondolkodás egyesítéséről (hiszen a gondolkodási formák a *Jénai logikában* nem a valóság tükrözésének eszközei). Mindenekelőtt azonban a *Jénai logikában* P elvont általános, amelylyel a valóságos semmiképp sem egyenlő. Ennyiben persze inkább megfelel a kanti elképzelésnek, amely szerint az a priori szintetikus ítéletben nem a dolgok lényege, hanem, hegeli kifejezéssel élve, a „tudó én”, azaz a megismerő értelem elvonatkoztatásai jutnak kifejezésre, a lényeg pedig megismerhetetlen.

A kanti a priori szintetikus ítélettel szemben a spekulatív tétel éppen annak a biztosítéka, hogy a lényeg megismerhető, s ezáltal válik először lehetővé S és P azonossága, amelyre a *Jénai logikában* az egész ítéletmozgás hasztalan törekedett. A spekulatív tétel annyiban is megfelel a *Hit és tudás* nevezetes megállapításának, hogy benne az egyenlőtlenek *abszolút módon* azonosak. Ezzel a problémával részletesebben kell foglalkoznunk.

A spekulatív tételben „mivel maga az állítmány mint alany, mint a lét, mint a *lényeg* van kimondva, amely kimeríti az alany természetét, azért a gondolkodás megtalálja az alanyt közvetlenül az állítmányban is”. (41. o.) Az állítmány az alany, az általános a lét, azaz a tulajdonképpeni, az igazi, mert többé nem a közvetlen lét, hanem a lényeg, amely az eredeti alany, a közvetlen, a valóságos természetét kimeríti: világos, hogy a spekulatív tételben az alany *abszolúte* feltárt az állítmányban, a fogalom a valóságost tökéletesen kifejezi, hiszen maga a valóságos életfolyamata. A mindennapi-emberi s a tudományos megismerésnek már ennyi is sok, hiszen tárgyát mindegyre közelíti csak, de tökéletesen soha sem azonosul vele, mert akkor a tárggyá kellene változnia. A spekulatív tételben tehát az abszolutizált emberi megismerés — hiszen az abszolútum önmegismerése — jut szóhoz.

Alany és állítmány abszolút tartalmi azonosságával szemben a következő megállapítás valójában csak a formát illeti, a tétel formáját, amelyben állítunk valamit az alanyról: „a konfliktus egy tétel formája általában és az e formát megsemmisítő fogalmi egység között hasonlít ahhoz, amely a ritmusban a mérték és a hangsúly között van. A ritmus a lebegő középből és a kettő egyesítéséből ered. Így a *filozófiai tételben* sem semmisíti meg az alany

és állítmány azonossága különbségüket, amelyet a tétel formája fejez ki, hanem egységük mint harmónia jön létre.” (40. o., kiemelés — K. I.)

Mi a jelentősége az ismeret és tárgy abszolút azonosságát (létnék és tudatnak az abszolútumban meglevő azonossága alapján) létrehozó és kifejező spekulatív tételnek a dialektikus-logikai kutatás szempontjából? Természetesen nagy fontosságot kell tulajdonítanunk a lényeg megismerhetősége deklarálásának, valamint annak a követelménynek, hogy a megismerés a tételekben, illetve ítéletekben a tárgy életét, mozgását ragadja meg, a teljes állítmány, amely a tárgyat a maga egész mivoltában kifejezi, csak ilyen lehet. Itt azt is meg kell azonban jegyeznünk, hogy a megoldás formai oldala nem tisztázódott. Részint Hegel fejtegetéseiből nem derül ki, hogy a spekulatív tétel mint S és P viszonyát kifejező ítélet mennyiben különbözik a hagyományos ítéletektől a forma tekintetében. Részint pedig nem világos, hogy vajon a feladatát teljes egészében teljesítő spekulatív tétel nem egész tudomány volna-e inkább, azaz formailag számos tétel.

A spekulatív tétel továbbá a maga részéről bebizonyította a tudományok, mindenekelőtt a filozófia tudományának lehetőségét (Kant ugyanezt az a priori szintetikus ítélet felmutatásával vélte megvalósítani), s felállította a megismerő számára azt a fontos követelményt, hogy a tudomány művelése közben ne saját magából fakadó vagy kívülről jövő szempontokhoz tartsa magát, hanem „átadja magát a tárgy életének, vagy ami ugyanaz, a tárgy belső szükségszerűségét tartsa szem előtt és fejezze ki”. (36. o.)

A spekulatív tételről szóló tanítás egyúttal új oldalról világítja meg tartalom és forma viszonyát a logikában. Míg az ifjúkori teológiai írásokban Hegel a formán a tartalom kedvéért akart változtatni, a *Jénai logikában* az ítéleteknek jóformán csak kényszerűségből van tartalmuk. A spekulatív tételben ezzel szemben tartalom és forma legteljesebb egysége fejeződik ki, azon az alapon azonban, hogy a spekulatív tétel voltaképpen az abszolút megismerés formája, amely megismerésben tartalom és forma egyek.

Ez nem is lehet másképp, hiszen logika és ontológia egybeesése maga után vonja forma és tartalom egybeesését is, amint az a következő idézetben nagyon plasztikusan kifejezésre jut. „A létezőnek ebben a természetében, hogy *léte* egyszersmind *fogalma*, — ebben áll egyáltalán a logikai *szükségszerűség*; csakis ez a szerves egésznek ésszerű mozzanata és ritmusa; éppannyira *tudása* a tartalomnak, mint amennyire a tartalom fogalom és lényeg, — vagyis csakis ez a *spekulatív*.” (37. o.) Valóban, a spekulatív tételben is az alany éppannyira tartalom, valami valóságos, dolog, mint a tartalom (valóságos dolog) fogalma, amely saját önmozgása révén (amelynél a megismerőre lényegében egyáltalán nincs szükség!) „megy át” az állítmányba, amely a tartalom tudása, a dolog fogalma, s így csak kibontakozása annak, ami az alanyban már amugyis jelen volt. Minden spekulatív tételben tehát, jelöljön alanya bármely dolgot, vagy amennyiben a spekulatív tételt úgy tekintjük (s erre az értelmezésre Hegel módot ad), hogy a tudomány mozgását írja le, legyen a tudománynak a valóság bármely területe a tárgya — minden spekulatív tételben misztikus módon újra lejátszódik az abszolútum önelidegenedésének, eldologiasodásának a visszavétele. Ezért lehet érvényes bármely dolog megismerésére nézve a következő megállapítás (a fenti idézet folytatása), amely egyúttal összefoglalását jelenti a tartalom-forma-probléma *A szellem fenomenológiája*-beli megoldásának: „A konkrét alak, önmagát mozgatva, egyszerű meghatározottsággá válik; ezzel a logikai formává emelkedik és a maga lé-

nyegiségében van; konkrét létezése csak ez a mozgás és közvetlenül logikai létezés. Szükségtelen ezért a konkrét tartalomra külsőleg ráaggatni a formalizmust; ama tartalom önmagában átmenet e formalizmusba, ez azonban többé nem ez a külsőséges formalizmus, mert *a forma magának a konkrét tartalomnak immanens levése.*” (uo.; kiemelés — K. I.)

Tartalom és forma viszonyának nyilvánvalóan felettébb problematikus, abszolút idealista megoldásával van itt dolgunk, amellyel már voltaképpen a későbbi logikák közegében mozgunk. *A szellem fenomenológiájának* ezt a végeredményét Hegel így foglalja össze az *Előszóban*: A szellem mozzanatai a tudás — az abszolút tudás — elemében már „nem esnek szét a lét és tudás ellentétére, hanem megmaradnak a tudás egyszerűségében, az igazat alkotják az igaz formájában, különbözőségük pedig csak a tartalom különbözősége. Mozgásuk, amely ebben az elemekben szerveződik egésszé, a *logika* vagy spekulatív filozófia.” (27. o.)

A lét és tudás ellentétének fokról fokra való leküzdése, ahogyan az *A szellem fenomenológiájában* lejátszódik, elengedhetetlen feltétele tehát a tartalmas logikai formák létrejöttének a hegeli filozófiában. Ezért van az, hogy a *Jénai logikában*, ahol, mint tudjuk, ez az ellentét még fennáll, a logikai kategóriák még csak nem is vonatkoznak a megismerés tartalmára.

Kérdés mármint, hogy mennyiben hasznosítható a tartalom és forma viszonyának bemutatott hegeli felfogása a dialektikus logikai kutatás számára, amely természetesen kizárólag az emberi megismerés logikáját vizsgálja, az emberi megismerés pedig minden mozzanatában magán viseli a lét és tudás ellentétét, amelyet Hegel az abszolút tudásban leküzdteni vélt. Nyilvánvaló, hogy a tartalmas logikai formák problémája nem nyert kielégítő megoldást *A szellem fenomenológiájában*, de az ilyen formák vizsgálata, alapvető szerepük kimutatása a tudományos megismerésben mindenképpen nyereség a dialektikus logika számára. Hogy ennél nagyobb hasznot elkönyvelhetünk-e, az azon múlik, hogy *A szellem fenomenológiáját* követő rendszeres logikai munkák mennyire képesek a tartalom és forma egységének a spekulatív tételben kimondott és lényegét tekintve feltétlenül pozitív elvét alapul véve — az abszolút idealizmus tehetétele ellenére is — a valóságos emberi megismerés formáinak a leírására.

3. A logika tudománya

A szellem fenomenológiája utáni rendszeresen kifejtett ítéletelméletek reprezentánsául — mint a legrészletesebbet s tartalom és megfogalmazás tekintetében már egyaránt érettet — az először 1812-ben *A logika tudománya*¹⁰ címmel kiadott műben található ítéletelméletet választjuk, s ennek tárgyalása közben mutatunk majd rá az esetleges lényeges eltérésekre más feldolgozásokhoz képest (*Nürnbergi propedeutika*¹¹, *Enciklopédiák*¹²).

¹⁰ Hegel: *A logika tudománya*. Akadémiai Kiadó, 1961.

¹¹ *Philosophische Propädeutik*. G. W. F. Hegel *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe* 3. köt. Glockner, Stuttgart 1949.

¹² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* G. W. F. Hegel *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe* 6. köt. Glockner, Stuttgart 1956. (az ún. heidelbergi enciklopédia); Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, 1950. (a berlini enciklopédia).

A logika tudományában a következőképpen szögezi le Hegel az abszolút idealizmus álláspontját tartalomnak és formának a logikában fennálló viszonyát illetőleg: (a konkrét tudományokkal szemben) „maga a logika természetesen a *formális* tudomány, de amaz *abszolút forma* tudománya, amely totalitás magában és magának az *igazságnak tiszta eszméjét* tartalmazza. Ennek az abszolút formának önmaga a tartalma és realitása . . . a tartalom általában semmi más, mint az abszolút forma . . . meghatározásai — az általa tételezett és ennélfogva neki meg is felelő tartalom”. (202. o.) Tartalomnak és formának *A szellem fenomenológiájában* levezetett abszolút azonosságával van itt tehát dolgunk, s ez az azonosság fog az ítéletek rendszerének alapjául is szolgálni.

Tudjuk, az ítéleteknek ilyen értelemben való tárgyalására a jénai rendszerben csak a metafizikában, tehát a logika után kerülhetett volna sor. *A Jénai logikában* a gondolkodási formák az egész logikai rendszer második részének — amely megközelítőleg megfelel *A logika tudománya* lényeg-tanának — az egyik oldalát alkotják, míg *A logika tudományában* a lét és a lényeg szférájának egységét megvalósító fogalom-tanban kerülnek tárgyalásra. Ebből az következik a gondolkodási formákra, köztük az ítéletekre, hogy a lét és gondolkodás azonosságának valamennyi logikai kategória számára általánosan adott keretén belül módjukban áll a lét és lényeg szféráiban tárgyalt anyaghoz a visszatükrözés, a megismerés formáiként viszonyulni, amire a *Jénai logikában* a gondolkodási formák rendszertani helye miatt nem volt lehetőség.

A logika tudományát megelőző második rendszeres ítéletelmélet (az ún. *Nürnbergi propedeutikában* található — Rosenkranz 1809/11-re keltezi) újabb oldalról világítja meg a dialektikus ítéletelmélet tartalom-forma problémáját. „A logikában” — hangzik a 13. § — „az ítéletet tiszta formája szerint vizsgáljuk, tekintet nélkül valamely meghatározott, empirikus tartalomra. Az ítéletek ama viszony révén különböznek egymástól, amely alanyuk és állítmányuk egymással szemben sajátja, amennyiben viszonyuk a fogalom által vagy a fogalomban van, vagy a tárgyiságnak a fogalomhoz való viszonya. E viszony mibenlététől függ az ítélet magasabb vagy abszolút igazsága. Az igazság a fogalomnak tárgyiságával való megegyezése. Az ítéletben megkezdődik a fogalomnak és tárgyiságnak s ezzel az igazság területének a bemutatása.” (148. o.) *A Nürnbergi propedeutika* a továbbiakban a kantai táblázat szerint tárgyalja az ítéleteket a következő 4 csoportban: *A*) az ítéletek minősége vagy az inherencia ítéletei; *B*) az ítéletek mennyisége vagy a reflexió ítéletei; *C*) az ítéletek viszonyai vagy a szükségszerűség ítéletei; *D*) az ítéletek modalitása vagy a fogalom létezésre való vonatkozásának ítéletei. Ez az ítéletfelosztás már a „nagy” logikáé, jóval maga mögött hagyta a *Jénai logikát*. Az egyes ítéletek tárgyalása azonban csak vázlatos, s így nem tartalmazza annak bizonyítását, hogy az ítéletek adott sorrendje szükségszerű. Ugyancsak nem tisztázza a 13.§ idézett megállapításainak közelebbi értelmét, pedig ezek nem csekély érdekességgel bírnak a dialektikus-logikai kutatás szempontjából.

Hogy a hegeli ítéletelmélet *A szellem fenomenológiája* után az ítéletek tartalmán nem érthet valamely meghatározott, empirikus tartalmat, az világos mindabból, amit az abszolút szellem önmegismeréséről, a magából kibocsátott dolgok (fogalmi) visszavételéről tudunk. Az abszolút idealizmus filozófiája már nem vehet figyelembe empirikus tartalmat. Ugyanakkor nyilvánvaló az is, hogy egy nem az abszolút idealizmus talaján álló dialektikus logika sem dolgozhat empirikus tartalommal, hiszen mint logika mégis csak a formák,

mint dialektikus logika pedig mindenesetre a tartalmas formák tudománya. Annál inkább számot tarthat érdeklődésünkre a hegeli kísérlet a tartalmas logikai formák problémájának megoldására. Hiszen, ha *A szellem fenomenológiájából* meg is tudjuk, hogy „a fogalom a tárgy saját személyes énje, amely mint a *tárgy levése* nyilatkozik meg” (39. o.), továbbá, ha *A logika tudománya* utolsó, *Az abszolút eszme* c. fejezetében ezzel teljesen egybehangzóan azt olvassuk, hogy „minden dolognak magának saját módszere, mert tevékenysége fogalom” (423. o.) — fogalomnak és tárgynak e látszólagos teljes egybeesésével nyilvánvalóan mégsem elintézett a logikai tartalom problémája Hegel számára, akkor sem, ha rendszerének egészéből egyértelműen kitűnik, hogy a logika maga az abszolút tartalom. Különben nem kellene a *Nürnbergi propeudeutikának* újból hangsúlyoznia, hogy „Az igazság a fogalom megegyezése tárgyiságával”, s ugyancsak nem volna szükség arra, hogy éppen az ítéletben (már régen belül az abszolút igazság birodalmán) kezdődjék el „a fogalomnak és tárgyiságának s ezzel az igazság területének a bemutatása”. — Mindezekre a problémákra *A logika tudományában* remélünk választ.

Miként a *Jénai logikában*, *A logika tudományában* is a fogalom szükségszerű dialektikus mozgása révén jön létre az ítélet; a különböző ítéletfajták az ítélet fejlődésének szükségszerű fokait reprezentálják, a legfejlettebb ítélet pedig egyuttal már a gondolkodás magasabbrendű formája: a következtetés. Ezen az általános meneten — ha úgy tetszik sémán — belül azonban már lényeges különbségeket kell regisztrálnunk az 1804-es és az 1812-es logikai rendszer között, amint ez a hegeli ítéletelmélet fejlődésére vonatkozó eddigi fejtegetéseink alapján el is várható.

A fogalmat *A logika tudományában* Hegel mint az egyedi-különös-általános dialektikáját határozza meg. Ezzel túllép azon a dualizmuson, amely a *Jénai logika* fogalom- és ítélettanára még jellemző volt. Az ítélet „a fogalomnak önmaga által való meghatározása” (230. o.); a fogalom három mozzanata, amelyek maguk is önálló totalitások, fogalmak, kölcsönösen meghatározóak egymást. A legelőször adódó ilyen meghatározás szerint az *egyedi az általános*. Közelebbi jellemzéséből kiderül, hogy az ítéltévékenység Hegel szerint korántsem a fogalmi mozzanatok (a különös, egyedi s az általános) öncélú helycseréje, ahogyan fenti definíció alapján az első pillantásra feltételezhetnénk, hanem a valóságos dolgok megítélésére szolgál: tartalom és forma abszolút azonosságának keretén belül makacsul újra felüti fejét, ha nem is valamely meghatározott, hanem általában az empirikus tartalom. Az ítélet általános jellemzésénél ugyanis ezt olvassuk: „mivel az alany általában a meghatározottat, s ennél fogva inkább a közvetlenül *léttel-bíró*t, az állítmány pedig az *általánost*, a lényegeset vagy a fogalmat fejezi ki, ezért az alany mint olyan csak afféle *név*; mert, hogy *micsonda*, azt csak az állítmány fejezi ki, amely a *léte*t a fogalom értelmében tartalmazza”. (231. o.) Ezzel az értelmezéssel az ítélet itt tárgyalt általános formája a *hegelien* interpretált kanti a priori szintetikus ítélet, valamint a spekulatív tétel egyenes ági örökösének bizonyul. A *Jénai logika* ezzel szemben formális örökséget hagyott rá, amelynek alapján az ítélet *A logika tudományában* is: „a fogalom megoszlása önmaga által; ez az *egység* tehát az az alap, ahonnan az ítéletet igazi *objektivitása* szerint tekintjük. Ennyiben az eredetileg egynek eredeti *megosztása*.” (232. o.) Csakhogy a formát itt átélkesíti a tartalom: „Az állítmány . . . , amelyet az alanynak tulajdonítunk, kell, hogy *illesse* is azt, azaz hogy magán- és magáért-valósága szerint azonos legyen vele. A *tulajdonításnak*

ez a jelentése megszünteti ismét az ítélet *szubjektív* értelmét s az alany és állítmány közömbös külső fennállását ebben a német mondatban: *Diese Handlung ist gut . . . a kopula mutatja, hogy az állítmány az alany létehez tartozik s nemcsak külsőleg kapcsolódik vele.*” (233. o.)

Emlékeztetünk arra, hogy a spekulatív tételről szóló tanítás egyetlen küzdelem volt az ítélőtevékenység szubjektív értelmezése ellen, amelynek során az ítélő szubjektum, a „tudó én” tulajdonít valamilyen állítmányt az alanynak, amely így nem biztos, hogy megilleti ezt. Ezzel szemben az igazán tudományos gondolkodás behelyezkedik a tárgyba, a tárgy életébe, s a tárgy így mintegy maga hozza létre saját állítmányait, amelyek azért a tárgynak valóban létehez tartoznak. Fenti idézetből kitűnik, hogy a spekulatív tételről szóló tanítás fontos pozitív-tartalmi követelményét hangoztatja Hegel mindjárt *A logika tudománya* ítéletelméletek kezdetén. Teszi pedig ezt a spekulatív tétel jellemzésének olyan szerfelett problematikus megfogalmazásai nélkül, mint pl. a következő: „Mivel a fogalom a tárgy saját személyes énje, amely mint a *tárgy levése* nyilatkozik meg, azért nem nyugvó szubjektum, amely mozdulatlanul hordozza az akcidenseket, hanem a mozgó és meghatározásait magába visszavevő fogalom.” (39. o.) Vagyis *A logika tudományában* a szubjektív és az objektív ítélőtevékenység közti különbséget nem okvetlenül az önkényes, csak értelemszerű megítélésnek és a dologban misztikusan működő fogalom önmeghatározásának nyilvánvalóan hamis alternatívája jelenti. Itt alkalom nyílik a hegeli felfogásnak arra az értelmezésére (amelyre már *A szellem fenomenológiájában* is találunk némi alapot), hogy ti. a szubjektív ítélőtevékenység igazi alternatívája az a reális ítélőtevékenység, amely a dolog természetének a kimerítését célozza.

Erre az értelmezésre módot ad az ítéletek első csoportjának, a *létezési ítéleteknek* bevezetéséül szolgáló, de még mindig az ítéletek általános bevezetéséhez tartozó következő megállapítás: „A szubjektív ítéletben *egy és ugyanazt* a tárgyat *kétszeresen* akarjuk látni” (közbevetőleg megjegyezve: véleményünk szerint a „szubjektív ítélet” kifejezésített csak az ítéletek gondolkodási formaként való tárgyalására utal — *K. I.*) „egyszer egyedi valóságában, másodszor lényeges azonosságában vagyis fogalmában: az egyedit általánosságába emelve, vagy, ami ugyanaz, az általánost egyediséggé valósítva. Az ítélet ily módon *igazság*; mert a fogalom és a realitás egyezése. *Először* azonban az ítélet nem ilyen alkatú . . .” (237. o.)

Ezzel a *Jénai logika*-belinél sokkal tartalmibb követelményt mond ki Hegel, az ítéletek mozgásának sokkal lényegesebb rugóját leplezi le *A logika tudományában* az ítéletek rendszeres tárgyalásának kezdetén: a valóságos dolgoknak való mind mélyebb megfelelést.

Az ítéletek első csoportját *A logika tudománya létezési ítéleteknek* nevezi, akárcsak az 1817-es *Heidelbergi enciklopédia*. A *Nürnbergi propedeutikában*, mint láttuk, az ítéletek első csoportjának élén a következő cím áll: *Az ítéletek minősége, vagyis az inherencia ítéletei*. Az 1831-es *Enciklopédia* ugyancsak a „minőségi ítélet” megnevezést használja. Ezek a részben különböző elnevezések azonban ugyanazt a tartalmat fedik, a létezési vagy minőségi ítéletet a felsorolt munkák lényegében azonos módon mutatják be.

Melyek a létezési ítélet jellemzői? Alanya elvont egyedi, állítmánya elvont általános, a kettő vonatkozása, a kopula: „közvetlen, elvont lét”. Hogyan értsük ezt? Hegelnek itt választ kell adnia arra a kérdésre, hogyan viszonyulnak a legkezdetlegesebb ítéletek, amelyek így nyilvánvalóan az empirikus létet

veszik az ítélőtevékenység alapjául, ehhez az empirikus léthez, amelyet *A logika tudománya* a maga egészében már régen maga mögött hagyott. Persze nem magát az empirikus létet kell behozni a logikába, hanem csak olyan logikai formát kell találni — közelebről: olyan ítéletípust —, amelyben ez az empirikus lét a legadekvátábban kimondható és gondolatilag megragadható. Mindenesetre az ítélet alkotórészeinek meghatározásai, amelyek szerint alany, állítmány, valamint kopula nem *kifejezik* a közvetlen létező megfelelő mozzanatait, hanem *maguk ezek a mozzanatok*, nem könnyítik meg Hegel dolgát ebben az irányban. Egészen helyes megoldást nem várhatunk, hiszen az általános, abszolút idealista tehertétel már az ítéletek tárgyalásának kezdetén is érezteti negatív hatását, sőt itt bizonyos értelemben szembetűnőbben, mint a későbbiek során. A kezdetben ugyanis az ítélet alkotórészeinek valóban át kell változniuk a közvetlen létező mozzanataivá, így pl. a kopula a megítélt dolognak valóban közvetlen létezése, megfelelően annak, hogy *A szellem fenomenológiája* utáni logikai rendszerekben tárgyiség s dologiság, a dolog és fogalma egybeesnek.

S valóban, Hegel az első létezési ítélet, a pozitív ítélet bemutatásakor ugyanazzal a problémával találja szembe magát, mint a *Jénai logika* első ítéletfajtájának elemzése közben. Alanynak és állítmánynak ugyanis mint az ítélet oldalainak, „mivel az ítélet a *tételezett* meghatározott fogalom — meghatározásuk az, hogy a fogalom mozzanatai”. (237. o.) Ennélfogva a legnagyobb nehézségekbe ütközik az állítmány és az alany közelebbi jellemzése, amelyben mind S, mind P esetében helyet kellene kapnia a közvetlenségnek, mint ahogyan már láttuk, hogy a kopulát Hegel mint közvetlen létet határozta meg. „Éppígy az alany elvont egyedi” — kénytelen megállapítani —, „vagyis a *közvetlen* . . . Az alany ennyiben az ítélet elvont oldala, amely szerint a fogalom a *külsőlegességbe* ment át benne.” (238. o.) Nem sokkal előbb viszont Hegel leszögezte, hogy „a fogalom szférájában csakis olyan közvetlenség lehetséges, amely *magán- és magáért-valósága szerint* a közvetítés tartalmazza és csak ennek megszüntetése által keletkezik, azaz az *általános közvetlenség*”. (Uo.)

Nem kétséges, hogy bár az ítéletek fokán valóban csak olyan közvetlenség fordulhat elő a logikában, amely a már többszörösen közvetített — legalábbis ami a gondolati meghatározásokat, teszem azt az egyedi, különös és általános kategóriáit vagy a fogalmat illeti, amely meghatározásokból az ítélőtevékenység kiindul —, az ítélőtevékenység elengedhetetlen tartozéka a megítélendő tárgy a maga érzéki közvetlenségében. Hegel ezt a tárgyat *A logika tudományában*, ellentétben *A jénai logikával*, nem kívánja mellőzni, hiszen éppen a tartalmas logikai formák érdeklik, ugyanakkor nem is tudja feloldani a különböző logikai meghatározásokban, jóllehet alapálláspontja szerint logikai formának és logikai tartalomnak egybe kellene esnie, vagy, másképpen, lét és tudás ellentétének itt már nem volna szabad jelentkeznie. (Lásd fentebb, 26. o.) A csak a közvetítés megszüntetése révén közvetlen gondolkodási kategóriákkal Hegel a valóságos közvetlen tárgyból indul ki az ítéletek tárgyalásának kezdetén, és ez a tény nem csekély bizalmat ébreszt az ítéletek további tárgyalása iránt.

A kezdet kezdetén az ítélési folyamatban nincs is más jelen, csak a tárgy, a maga közvetlen egyedi valóságában, valamint egy puszta név, amely a tárgyat jelöli, továbbá egy másik név, amellyel a tárgyat jellemezzük. Alanyt és állítmányt először ilyen puszta névnek tekinti Hegel, „amelyeknek igazi meghatározását csak az ítélet lefolyásával kapjuk”. (237. o.) Világos, hogy e

két puszta név továbbmeghatározódása magukból ezekből a nevekből nem következik. Az ítéletek dialektikus rendszere csak a kiinduló tárgyhoz való újabb és újabb visszatérés nyomán építhető fel.

A két név s a rajtuk át- meg átcsilanó érzéki anyag — az alanyon a dolog, az állítmányon a dolog valamely meghatározottsága — mint az egyedi és az általános viszonyul egymáshoz. Ez egyúttal minden ítélet formameghatározása, „amennyiben ugyanis minden ítélet egyben elvont ítélet általában” — teszi hozzá magyarázatképp Hegel. Emlékeztetünk arra, hogy a *Jénai logikában* is minden ítélet erre az elvont formára volt hozható: a különös az általános. Az ítéletek fejlődését különös és általános mind magasabb szintű meghatározódása jelentette volna. Valójában különös és általános a különböző ítélet-típusokban mindig ugyanazon a szinten reprodukálódtak a *Jénai logikában*.

Még a *Jénai logikából* tudjuk, hogy az olyan ítéletben, amelyben az állítmány az alany valamely meghatározottságát tartalmazza — s éppen ilyen a pozitív ítélet —, az alany az állítmánynak alárendelt. Egyúttal azonban fordított alárendelés is érvényesül: az alany mint számos meghatározottság konkrét totalitása alárendeli magának az állítmányt, amely „az alany totalitásának csak egy mozzanatát tartalmazza a többiek kizárásával”. Az utóbbi idézet *A logika tudományából* való, amely lényegében módosítások nélkül átveszi a *Jénai logikából* az alany és állítmány kettős alárendelő viszonyának tételét, legalábbis a létezési ítéletre nézve. Láttuk, hogy a *Jénai logika* a kettős alárendelést alany és állítmány nem éppen magasrendű kapcsolatának tartotta, és kísérletet tett a kiküszöbölésére.

A második, az alanyról az állítmányra irányuló alárendelő mozgásból Hegel a következő tételt nyeri *A logika tudományában*: Az általános az egyedi. Ez a tétel tartalma szerint fejezi ki az ítéletet míg a vele ellentétes a formája szerint. Hogy a két tétel érvényesülését egyazon ítéletben érzékeltessük (s nem utolsósorban a *Jénai logika* és *A logika tudománya* közti színvonalbeli különbséget — a *Jénai logika* megfelelő részét l. tanulmányunk első részének 254. oldalán), idézzük Hegel idevágó fejtegetéseit. „Ha tehát összeállítjuk az alany és az állítmány *e kölcsönös meghatározását* az ítéletben, akkor e kettős dolog adódik: 1. hogy az alany közvetlenül a léttel bíró vagy egyedi ugyan, az állítmány pedig az általános. Mivel azonban az ítélet a kettőnek *vonatkozása*, s az alany az állítmány által mint általános van meghatározva, azért a szubjektum az általános; 2. az állítmány az alanyban van meghatározva; mert nem meghatározás *általában*, hanem az *alany* meghatározása; a rózsa illatos; ez az illat nem akármilyen meghatározatlan illat, hanem a rózsáé; az állítmány tehát *egyedi* valami.” (239—40. o.) Ebből az idézetből is kitűnik, minden világossága ellenére, amellyel alany és állítmány kölcsönös meghatározottságát bemutatja, hogy a dolgot és a dolog fogalmát Hegel továbbra is összekeveri. Amikor alanyt és állítmányt mint puszta neveket jellemezte, akkor a dolognak bár kezdetleges, de mégis gondolati képét tette meg az ítélet alkotórészének. Ehhez képest visszaesést jelent, ha Hegel most az alanyról mint „közvetlenül léttel bíróról vagy egyediről” beszél, az állítmányról pedig mint „egyedi valamiről”. E felcserelés okaira korábban már rámutattunk, most csak állandó jelenlétét kostatáltuk.

Ha a forma és tartalom e két tételét egyesítenénk, mondja Hegel, következőképp mind az alany, mind az állítmány megkapná az egység s egyúttal az általánosság meghatározásait, akkor olyan tételt kapnánk, amely szerint az alany és az állítmány egyaránt — különös. Itt ismét a *Jénai logika* megfelelő

helyére emlékeztetünk, ahol Hegelnek szintén nehézséget okozott az alany és az állítmány szintkülönbségét fenntartani, minthogy elvileg alany és állítmány egyaránt meghatározott fogalom volt, legalábbis Hegel arra törekedett hogy az ítélet két alkotó része elérje a meghatározott fogalom szintjét. Ennél a követelménynél — vagy inkább nehézségnél — mindkét logikában feldereng az azonos tétel is, az azonban mindkét logika számára világos, hogy az ítélés e végcélja még további levezetésre szorul. Egyediség és általánosság amúgy sem egyesíthetők még a pozitív ítéletben különösséggé, mert „mint közvetlennek vannak tételezve”. (241. o.) Hiszen az alany közvetlen érzéki dolog, az állítmány pedig a dolog valamely érzéki tulajdonsága Hegel szóhasználata szerint; helyesen ezt úgy fejezhetnénk ki, hogy az alany a dolognak még csak érzéki képe, az állítmány pedig az e képből kiemelt érzéki jegy. S és P közvetlensége így mindenesetre eléggé kétséges, mert egészen csak maga az érzéki dolog közvetlen. Ha ítéletet alkotok róla, akkor már mindenképpen valami gondolati dolog, tehát közvetett, még akkor is, ha az ítélő-tevékenység közben előttem van, vagyis érzékelem. Egyértelműbb kifejezéssel élve: S elvont egyedi, mert az egyedi sokkal több, mint közvetlen érzéki dolog, mint ilyen nem létezik a valóságban, kizárólag az emberi gondolkodás elvonatkoztató tevékenységének a következménye. Ugyanez a helyzet P-vel kapcsolatban is. Elvont egyedi és elvont általános pedig nem egyesíthető különösséggé, mert így — bár első látszatra azt tarthatnánk, hogy ez lehetséges, s az eredmény az ugyancsak elvont különösség volna — valójában csak mesterséges gondolati képződmény jönne létre, amelyben elvont egyedi és elvont általános ismét szétválnék, ti. akkor, ha ezt a képződményt a valóságos dologgal összevetnénk. Mert ekkor kiderülne, hogy az érzéki tulajdonság csak rajta van a dologon, de nem egy — azonos — vele.

A tüzetesebb vizsgálat tehát alany és állítmány egyenlőtlenségét állapítja meg a pozitív ítéletben, és pedig mind a forma, mind pedig a tartalom oldaláról. Hegel megfogalmazásában: „Az egyedi általános. Ámde az ilyen közvetlen egyedi nem általános; állítmánya tágabb körű, tehát nem felel meg neki.” Az ezzel paralel tétel szerint pedig: „Az általános egyedi, akkor az alany minőségeket magában foglaló általános, olyan konkrét, amely végtelenül megvan határozva, s mivel meghatározottságai még csak minőségek, tulajdonságok vagy akcidenziák, azért totalitása rossz értelemben vett végtelen sokaság. Az ilyen alany ezért nem egyes ilyen tulajdonság, mint amilyent állítmánya kimond.” (241. o.) A végkövetkeztetés már önként adódik: „Mind e két tételt tehát tagadni kell s a pozitív ítéletet mint negatívát kell tételezni.” (Uo.)

A Jénai logika érdekes módon ugyanígy vezeti le a negatív ítéletet a pozitív ítéletből. A tartalom és a forma tételét nem különbözteti meg ugyan a pozitív ítéletben, hanem a pozitív ítéletnek egy általános formájából: B—A — indul ki. Ez annál is figyelemreméltóbb, mivel a negatív ítéletet a Jénai logikában a hipotetikus ítélet előzi meg mint az ítéletek első csoportjának utolsó tagja. (L. tanulmányunk I. része 263. o.) Nem kétséges azonban, hogy a B—A formula nem a hipotetikus, hanem a pozitív ítéletet jelenti. Magából a levezetésből ez feltétlenül kiderül: „Az ítélet közvetlen ábrázolása: B—A, amely szerint A meghatározott és a B szubjektumnak alárendelt, vagy annak negatív egysége révén megszüntetett állítmány, A-nak mint 'nem-A'-nak tételezése: a negatív ítélet kifejezése . . .” (J. l. 88. o.) Mindjárt „az ítélet közvetlen ábrázolása” kifejezés azt mutatja, hogy Hegelnek a pozitív ítélet lebegett a szeme előtt a Jénai logika idézett levezetésében, ami annál is érdekesebb,

mivel a *Jénai logikában* a pozitív ítélet egyáltalán nem szerepel önálló ítélet-fajtaként. Az, hogy az állítmány ebben az ítéletben az alanynak alárendelt, már nem hagy kétséget az iránt, hogy itt az állítmány az alanynak egy tulajdonsága a sok közül: mint a pozitív ítéletben. Az ilyen állítmányt megszünteti az „alany negatív egysége”, vagyis a sok-tulajdonságú, de a többi dologgal szemben elhatárolt konkrét egyedi dolog — az alany —, ezzel demonstrálva azt, hogy nem egyenlő ezzel az egy tulajdonsággal. Ezért igaz az, hogy „az „ítélet közvetlen ábrázolása: $B-A \dots$ a negatív ítélet kifejezése”, vagyis a negatív ítélet a tételezése annak, ami a pozitív ítéletben kiderül, hogy ti. nem igaz ítélet, nem igaz ebben az általános formában: $B-A$; vagy, *A logika tudománya* szerint: az egyedi általános. Ez a párhuzam jól mutatja, hogy bizonyos ítélet-fajták valódi összefüggését Hegel már a *Jénai logikában* is felismerte, s ezt a felismerést még akkor is ki lehet nyomozni, ha ezek az összetartozó ítéletfajták a korai rendszerben még egymástól távol helyezkednek el az ítéletek dialektikus sorrendjében.

Világos, hogy *A logika tudományában* tartalmi alapon történt az egyik ítélet levezetése a másikból. Egyáltalán tartalmi alapon történt az első ítélet kijelölése: ti. a legkezdetleesebb, a „közvetlen” tartalmat kifejező ítélettel nyitja Hegel az ítéletek dialektikus sorrendjét. Ugyanakkor nem valamely empirikus tartalom szolgál itt az ítéletek sorrendjének alapjául, megfelelően annak a követelménynek, amelyet már a *Nürnbergi propedeutika* felállított. Az empirikus tartalom ugyanazon típusa az, amely minden létezési ítéletben kifejezésre jut: az érzéki létezés birodalma az a terület, amely ezekkel az ítéletekkel megközelíthető, a megismerés számára feltárható. Maga Hegel ezt a negatív ítélet tárgyalásakor — amikor megkísérli megadni a logikai tartalom mibenlétét — egyelőre nem mondja ki ilyen világosan. Ehelyütt csupán azt a „szokásos felfogást” bírálja, mely szerint „csak az ítélet tartalmától függ, igaz-e vagy nem, mivel a logikai igazság csakis a formát illeti és csupán azt követeli, hogy ama tartalom ne mondjon ellent magának”. (242. o.) Ezzel szemben Hegel szerint az ítélet igazsága a logikai tartalomtól múlik, ez pedig nem más, mint az a tény, hogy S és P az ítéletben „mint egyedi és általános viszonylik egymáshoz”. (Uo.)

A létezési szinten megragadott egyedi nem az általános — talán ez a megfogalmazás adja meg legpontosabban bármely létezési ítélet logikai tartalmát, függetlenül attól, hogy egyébként milyen empirikus tartalma van. E megfogalmazásból egyúttal kiderül, hogy a logikai tartalomnak egészen határozott köze van a gondolatilag feldolgozott objektív valóság tartalmához, anélkül, hogy a dialektikus logika fellépne azzal az igénnyel, hogy vegyék figyelembe e tartalom végtelen sokféleségét, ami hiábavaló s valóban nem is a logikára tartozó feladat volna. Ilyen értelmezésben világos, hogy Hegel azon megállapítása, hogy „*E tisztán logikai tartalom* miatt a pozitív ítélet nem igaz, hanem igazsága a negatív ítéletben van”, közvetve a valóságos tartalmaknak tulajdonít az ítéletek dialektikus fejlődési sorrendjében döntő szerepet. Ezzel Hegel mintegy a rendszeres logikai kifejtés gyakorlatában alkalmazza az ifjúkori teológiai írásokban, valamint *A szellem fenomenológiájában* felmerülő elvet a tartalomnak az ítéletek vizsgálatában való vezető szerepét illetően.

Hogy a pozitív ítélet nem igaz, vagyis hogy az egyedi nem elvont általános, ez egyúttal annyit is jelent, hogy a tudás a pozitív ítéletek szintjén nem azonos a léttel (jóllehet ezt az azonosságot *A szellem fenomenológiája*

deklarálta), illetve az itt tárgyalt forma nem alkalmas még az azonosság létrehozására. A *logika tudományában* az ítéletek fejlődésének fő hajtóereje éppen a lét (teljessége) és a tudás (formális feltétele) közti ellentét, amelynek fokozatos megszüntetése az ítéletelmélet programja. Ezt azért fontos megjegyeznünk, mert egyedül a lét és tudás ellentétének jelenléte nyújt lehetőséget arra, hogy *A logika tudományának* ítéletelmélete az abszolút idealista alapállás ellenére az emberi megismerés formáit kutató dialektikus logika számára is értékes eredményeket produkálhat.

Hogy a pozitív ítélet igazsága a negatív ítéletben van, ez az egyedi-különös-általános dialektikájának nyelvére lefordítva Hegel szerint a következőképpen hangzik: „Az *egyedi nem* elvontan *általános* — *hanem* az egyedinek állítmánya azért, mert ilyen állítmány vagy magában tekintve az alanyra való vonatkozás nélkül, mert elvont általános, maga is valami meghatározott; az *egyedi* tehát *mindenekelőtt különös*.” (242. o.) A pozitív ítéletben kimondott második tétel, a tartalomra vonatkozó, igazsága szerint ugyancsak a különöst kapja állítmányul: az *általános* a *különös*. Vagyis a soktulajdonságú s így általános alany állítmánya, az a bizonyos egyik tulajdonság, nem elvontan egyedi, ahogyan pedig a pozitív ítélet tartalmi tétele kimondta, hanem, s az indoklás érdekes, „már azért is, mert állítmány, vagy mert az általános alanyra vonatkozik, tágabb valami a pusztá egyediségnél”, tehát különös. (234. o.) Persze ez az alany mégsem igazi általános, hiszen egyedi dolgot jelöl, s márcsak alanymivoltánál fogva is „az egyediség ítéleti meghatározásában van” — ezért a negatív ítélet esetében a forma és a tartalom tétele már erre az egy tételre redukálódik: „Az *egyedi a különös*” (Uo.).

Véleményünk szerint bármennyire is *A fogalom tanának Előszavában* olvasható szép megállapítás fényében is vizsgáljuk egyedi-különös-általános fenti dialektikáját, amely megállapítás szerint „a fogalom logikája számára teljesen kész és megszilárdult, azt lehet mondani megsontosodott anyag van előttünk, s a feladat abban van, hogy azt folyékonyra tegyük” (185. o.), ez a dialektika mégis kissé önkényesnek tűnik. Hegel ugyanis az ítélet mindkét alkotórészét mindhárom kategóriával jellemzi, miközben e kategóriák jelentése túlságosan is folyékonyra tűnik. A tartalom-típus, a valóságnak az ítéletekben kifejezésre jutó létezési szintje ugyanaz marad, ám váltakozva egyediként, különösként, majd általánosoként feltüntetve. Különösen felmerül az önkényesség gyanúja, ha mindehhez még hozzávesszük azt, hogy az 1931-es *Enciklopédia* szerint a *pozitív* ítéletet fejezzük ki „az egyedi különös” tétellel. A 172. § tömör és valóban (különösen az eddigiek után) szabatosnak tűnő megfogalmazása szerint: „A közvetlen ítélet a *létezési ítélet*; az alany egy általánosságban mint állítmányában van tétélezve, amely közvetlen (tehát érzéki) minőség. 1. *Pozitív* ítélet, az egyedi egy különös. De az egyedi *nem* különös; közelebből az ilyen egyedi minőség nem felel meg az alany konkrét természetének; 2. *negatív* ítélet.” (E. 262. o.)

Az *Enciklopédiával* kapcsolatban természetesen fel lehetne hozni, hogy benne a hegeli ítéletkonceptió fejlettebb változatával van dolgunk, s innen a különbség *A logika tudományának* megfelelő helyéhez képest. Ez az indoklás azonban a fejlődés irányának megadását követelné, amely, legalábbis e tanulmány szerzője számára, nem világos, különösen mivel a továbbiakban a tárgyalás menete újból csaknem azonos *A logika tudományában* találhatóval.

Véleményünk szerint sokkal inkább Hegel próbálkozásairól van itt szó, amelyek arra irányulnak, hogy a létezés szintjét az egyedi-különös-általános

logikai kategóriáival megközelítse. A próbálkozás pozitív tanulsága szerint a három logikai kategóriai csak együttesen alkalmas már a dolgok minőségének a megítélésére is, és pedig abban a formában, hogy egymást kölcsönösen áthatják. A negatív tanulság pedig az, hogy a szóban forgó logikai kategóriák szabatos használata tekintetében a hegeli dialektikus logika némi kívánnivalót hagy maga után.

Itt meg kell még jegyeznünk, hogy számunkra *A logika tudományának* az értelmezése tűnik helyesebbnek, amely szerint „az egyedi különös” tétel a negatív ítélet kifejezője. Abból a tételből ugyanis, hogy a negatív ítélet a pozitív ítélet igazsága (vagyis szükségszerű következménye, s magának a pozitív ítéletben feltárt tartalomnak jobb kifejezése), az következik, hogy minden pozitív ítélet állítmányát szükségképpen tagadni kell, vagyis ezek az állítmányok a szóban forgó alanyra nézve sohasem egyetemes érvényűek, tehát csak különösek. (Az érzéki tulajdonság sohasem bír általános érvénnyel a nem valamennyi egyedére, továbbá valamely egyedre egész életútja során.)

A negatív ítéletről már a *Jénai logika* is kimutatta, hogy benne az alany vonatkozása az állítmányra „lényegileg még pozitív”. Az indoklás ugyanaz, mint *A logika tudományában*. Utóbbi szerint: „Ha pl. azt mondják, a rózsza *nem piros*, ezzel csak az állítmány *meghatározottságát* negáljuk, s elváltasztjuk az általánosságtól, amely szintén megilleti; az általános szféra, a *szín*, megmaradt; ha a rózsza *nem piros*, akkor feltesszük, hogy valamilyen más színe van; ezen általános szféra szerint az ítélet még pozitív.” (245. o.)

A negatív ítélet pozitív kifejezése még mindig nem fejezi ki a létezési szint tartalmait igazságuk szerint. Az egyedi „*nem különös* is; mert a különőség tágabb körű az egyediségnél; olyan állítmány tehát, amely nem felel meg az alanyak”. A hegeli példa szerint: a rózsza *nem akármilyen színű*, hanem csak az a meghatározott színe van, amely rózsza-szín. Az egyedi nem meghatározatlan meghatározott, „hanem a meghatározott meghatározott”. (246. o.) Így adódik a végtelen ítélet pozitív formája: az egyedi az egyedi. Negatív formájának már a *Jénai logika* szerint is azt a követelményt kell betöltenie, hogy benne „nem csak a meghatározottság, vagy a meghatározottságnak az általánosra való vonatkozása, hanem az általános maga (a *Jénai logika* értelmezésében is az érzéki tulajdonságok általános szférája — *K. I.*) megszűnjek.” (*J. l.* 90. o.) A logika tudományában a negatív végtelen ítélet bevezetését az általános szféra meglétére alapozza az egyszerű negatív ítéletben. Ez utóbbi ítélet ugyanis „a korlátozottságtól megtisztultabb általánosságot tartalmazott, mint a pozitív ítélet, s annál inkább negálható az alany mint egyedi által. Ily módon az állítmány *egész köre* negálva van, s nincs többé pozitív vonatkozás közte és az alany között.” (247. o.) Ezzel előttünk van a negatív végtelen ítélet.

A végtelen ítéletek legfontosabb eredménye Hegel számára „az egyediségnek önmagára irányuló reflexiója”, vagyis hogy az egyedi dolog, amely a pozitív ítéletben közvetlenül volt előttünk, most a negatív és a végtelen ítélet közvetítése révén mint *tételezett* egyedi alkotja az ítélet tartalmát. Hogyan értsük ezt? A negatív ítélettel kapcsolatos vizsgálatok során az egyedi alany állítmánya meghatározott meghatározottnak bizonyult, vagyis az állítmányul szolgáló minőség — jóllehet elvont formájában még számos egyedi minősége van — mint éppen *ezé* az egyedié, általa meghatározott és csak reá jellemző. Más szóval minden dologhoz az érzéki tulajdonságoknak csak bizonyos köre tartozik, s ha ezt az ítélő-tevékenység feltárja (s ez történik valamely egye-

dire vonatkozó pozitív és negatív ítéletek összességében), akkor az egyedi a maga érzéki-minőségi létében gondolatilag teljesen megragadottnak tekinthető. Így létrejön az első *azonos tétel*, amelynek alanya az egyedi létezőt, állítmánya pedig az egyedi létezőre jellemző meghatározott minőséget fejezi ki: *az egyedi egyedí*. Am mivel ez az egyedinek már reflektált, gondolatilag közvetített kifejezése, ezért alany és állítmány éppúgy általános is. Ezért a pozitív végtelen ítélet így is hangzik: „*Az általános az általános.*” Vagyis erről az oldalról is az azonos tétellel van dolgunk: „Az egyedi ezzel akként van *tételezve*, mint ami a vele azonos állítmányban folytatódik...” (248. o.). S egyúttal „ezzel *tételezve* van az, amit az ítélet kopulája tartalmaz, hogy a minőségi szélső fogalmak megszűntek ebben az azonosságukban”. (Uo.)

A negatív végtelen ítéletben alannak és állítmánynak semmi közük egymáshoz; a pozitív végtelen ítéletben viszont azonosak, így az ítélet mindenképpen megszűnt, visszatért a fogalom eredeti egysége, amely a *Jénai logikában* csak valamennyi ítélettípus tárgyalása *után* következett be, s akkor is meglehetősen mesterkéltnél módon. Itt azonban még nyilvánvalóan számos ítélettípus van hátra. Hogyan kerít sort Hegel ezeknek a tárgyalására?

Az indoklásra Hegel nem helyez különösebb súlyt. A reflexiói ítéletek levezetése a létezési ítéletekből mindössze egy mondatban történik: „Mivel azonban ez az egység (a szélső fogalmak egysége — *K. I.*) a fogalom, azért közvetlenül éppígy újra szélső fogalmaira oszlik, s olyan ítélet, amelynek meghatározásai már nem közvetlenek, hanem magukra reflektáltak. A *létezési ítélet* átment a *reflexiói ítéletbe*.” (Uo.) S bár ebben a mondatban formálisan még a reflexiói ítélet elnevezés indoklása is megtörténik, valójában itt még sincs szó a reflexiói ítéletek *levezetéséről*.

Ha csak ezt az egy mondatot vesszük alapul, akkor az átmenet szükségszerűségét a következő félmondat adja meg számunkra: „Mivel azonban ez az egység a fogalom...” Hiszen már *A szellem fenomenológiájából* tudjuk, hogy a tárgy fogalma — másképpen: a tárgy személyes énje — az a misztikus erő, amely a dolgot az abszolút — mert az abszolútum önmegismerésének keretében történő — ismertté-válás felé hajtja. Ha ehhez hozzávesszük, hogy *A logika tudománya* még azokat a szinteket is megadja, amelyeken keresztül a megismerés a tárgyat megragadhatja (természetesen ismét csak az abszolút megismerés!), akkor valóban világos, hogy a létrejött egységnek újból szét kell válnia alanyra és állítmányra, amelyek az új ítéletben, amelynek szélső fogalmai, a megismerés számára adott következő szintet, a lényegét kifejezik.

Ha a hegeli ítéletelméletben csak ennyi állna az ítéletek egymásutánjának szükségszerűségéről, akkor tanulmányozásuk legfeljebb csak filozófiatörténeti érdeklődésre tarthatna számot. Am *A logika tudományában* az ítéletek szükségszerűségének másfajta alapjára is fény derül. A létezési ítéletek dialektikája ugyanis nem hogy megoldaná, de még fokozottabban előtérbe állítja a *lét és tudás ellentétét*, amely, mint láttuk, a pozitív ítéletből a negatív ítéletbe való átmenetben is döntő szerepet játszott. Közelebről itt reprodukálódik az ellentét a lét teljessége, valamint a létezési ítéletek mint a gondolkodás olyan formái között, amelyek nem alkalmasak a lét teljességének megragadására. A létezési ítéletek tárgyalása során a továbbhaladás irányára is történik utalás. A létezési ítéletek együttesen feltárják a valamely dologra jellemző érzéki tulajdonságok teljes körét, de hogy valamely létezőhöz miért éppen az érzéki tulajdonságok adott köre tartozik, vagy, ami ugyanaz, ha az

állítvány a „meghatározott meghatározott”, akkor mi az, ami meghatározottságát meghatározza, erre a létezési ítéletekben feldolgozott tartalom alapján nem kapunk választ. Az érzéki szintet meghatározó nem tartozhat magához az érzéki szinthez: olyan ítéletekre van szükség, amelyek közelebb kerülnek a dolognak az érzéki szintet is megszabó belső természetéhez.

A reflexiós ítélet alanya a magára reflektált egyedi, ahogyan az eddigi ítéletmozgás során meghatározódott. Állítvány a „már nem elvont általánosság vagy egyes tulajdonság”, hanem lényegiséget fejez ki, de úgy, ahogy ez a lényegiség a másokhoz való viszonyban *megjelenik*. Ezért a reflexiós ítélet állítvány a „meghatározás a viszonyban vagy összefoglaló általánosság”. (248. o.) Ha visszaemlékezünk arra, hogy a *Jénai logikában* az állítvány mindvégig egyes tulajdonság maradt, vagy legfeljebb a tulajdonságok általános szférájáig jutott el, akkor világos, hogy a *Jénai logika* egész ítéletelmélete a létezés szintjén mozgott — valójában, mint tudjuk, erre a tartalomra sem tartott igényt, de nem is nélkülözhetette —, s már a reflexiós szintet sem érte el. A későbbiek megmutatják, hogy ez volt fő oka mesterkéltségének és általában hiányosságainak.

Az első reflexiós ítélet ismét ebben a tételben fejezhető ki: az egyedi az általános. Formája szerint tehát megegyezik a pozitív létezési ítélettel. Tudjuk azonban, hogy mind az egyediség, mind az általánosság más jelentésű itt, mint a pozitív ítéletben volt. Ezért ez az ítélet közelebbről, azaz utalással arra a tartalomtípusra, amelyet kimondunk benne, így hangzik: „Ez — *lényeges általános valami*”. (250. o.) Ezzel előttünk van a *szinguláris ítélet*. (A reflexiós ítéletek a kanti ítélettáblázatban a mennyiség szerinti felosztásban találhatók.)

A reflexiós tulajdonság már nem lehet csak egy dolog sajátja, hiszen a lényeg szférája éppen a dolgokban levő közöset, a törvényszerűt jelenti. Azért a szinguláris ítélet nem alkalmas ennek a tartalomtípusnak az adekvát kifejezésére. Ehhez legalábbis olyan ítélet szükséges, amely szerint „*néhány, ez’ vagy egyedek különös sokasága*” a reflexió általánosa. — Így vezet le Hegel a szingulárisból a *partikuláris ítéletet* (*uo.*), amely levezetésben megint csak a lét és tudás ellentéte a hajtóerő a továbbhaladáshoz.

A partikuláris ítélet pozitív is, negatív is; abban az állításban, hogy néhány dologra érvényes valamely viszonymeghatározás, közvetlenül adott az a másik, hogy néhány dologra pedig nem érvényes. Ezzel a részleges ítélet kifejezésre juttatja a reflexiós ítéletnek azt a természetét, hogy „A pozitív és a negatív ítélet már nem esik egymáson kívül, hanem a részleges ítélet közvetlenül mind a kettőt tartalmazza egyszerre, éppen mert reflexiós ítélet.” (*Uo.*)

A szinguláris és a partikuláris ítélet között az általánosság szempontjából lényeges különbség van Hegel szerint. Míg arra az egyedi létezőre, amelyet a szinguláris ítélet alánya jelent, voltaképpen rá kell mutatni, vagy a nevét kell megadni, a partikuláris ítélet alánya „már nem lehet: *néhány Cajus*; mert Cajus egyes ember mint olyan. A *néhányhoz* tehát általánosabb tartalmat fűzünk, teszem *ember, állat* stb.” (250. o.) A partikuláris ítéletekben tehát már határozott formában jelentkezik a dolgok általános természete vagy neme „*előlegezve* azt az általánosságot, amely a reflexiós ítélet eredménye, ahogyan a pozitív ítélet is, mivel az *egyedi* az alanya, előlegezte azt a meghatározást, amely a létezési ítélet eredménye”. (*Uo.*)

Fenti idézet tanúsága szerint lét és tudás ellentéte többszörösen is hajtóerőként érvényesül *A logika tudományának* ítéletelméletében. A pozitív létezési ítélet arra hivatott, hogy az egyedit a maga közvetlen létében fejezze ki.

Alanyként elgondolva azonban az egyedi már több a közvetlenségnél, mert az elgondolás csak általános formában lehetséges. A pozitív ítéletben a tudás tehát nem tudja életségesen kifejezni a létet, sem azt az oldalát, amelyet tényleg kénytelen róla feltételezni ahhoz, hogy állíthasson róla valamit, ti. az általánosságot. A tudásról tehát be kell bizonyítani, hogy megfelel a létnek, s ezért az egyediről alkotott első ítéletben a lehetőség, sőt a kényszerítő szükségszerűség értelmében benne rejlik az ítélőtevékenység továbbhaladása legalábbis addig, amíg az egyedi általános voltát indokoltan ki lehet mondani. Ugyanez történik a partikuláris ítélet esetében is: kimondjuk benne a dolog természetét, amelynek *kimutatására* csak a további ítéletek alkalmasak. Egyúttal szükségszerű a továbbhaladás ilyen ítéletekhez, annak bizonyítására, hogy a tudás végeredményben megfelelt a létnek akkor, amikor egy arra még alkalmatlan formában a dolgok neméről beszélt.

Voltaképpen az *univerzális ítélet* is, amely a partikuláris ítélet mondott hiányosságait van hivatva kiküszöbölni, ilyen alkalmatlan forma: „Az általánosság, ahogyan az egyetemes ítélet alapján mutatkozik, a külső reflexiók általánosság, *mindenség*; *minden*: egyedekből áll; az egyedi változatlan benne. Ez az általánosság azért csak *összefoglalása* a magukban álló egyedeknek; *közösség*, amely csak az *összehasonlításban* illeti meg őket.” (Uo.) Ez a közösség még nem azonos azzal, amely az egyes embereket összefűzi: az emberi *nem* közösségével.

Az univerzális ítélet ugyanakkor eljut a dolgok neme, általános természetének küszöbéig: „*Minden ember először* is az emberi *nemet* fejezi ki, másodsor a nemet egyedekre oszlásában, de úgy, hogy az egyedek egyszersmind a nem általánosságává tágulnak; megfordítva az általánosság az egyediséggel való e kapcsolata révén éppoly tökéletesen meg van határozva, mint az egyediség . . .” (253. o.) Ezzel a reflexiók ítéletek összteljesítménye révén színre léphetnek azok az ítéletek, amelyek már a dolgok nemét fejezik ki. Újabb azonos tétel jött létre, amellyel szintén az a helyzet, mint a pozitív végtelen ítélettel, amely az első azonos tétel volt, hogy a saját szféráját kimeríti: a jelenségvilág teljes feltárása az, ha meg tudjuk adni azt az általánost, amely *minden egyesre* jellemző. A „minden egyes”, vagyis a jelenségvilág azonban magában nem jellemezhető ilyen általánossággal, a jelenségvilágon belül erre az általánosra nincs magyarázat. Az univerzális ítélet, méginkább a reflexiók ítéletek együttesen egy mélyebb tartalmat engednek sejtetni, ami az ítéletmozgást megint arra készíti, hogy ezt a tartalmat is feltárja. Ezt a jelenséget már több oldalról megvilágítottuk, most még emlékeztetünk arra, hogy már a *Jénai logika* befejező sorainak végkicsengése az, hogy a forma „kifejlesztése a teljes konkrécióig” átmenet a tartalomba (I. tanulmányunk első része, 252 o.). E tétel ragyogó igazolásra talál *A logika tudományának* ítéletelméletében, ahol az egy-egy ítéletcsoporton belüli ítéletfajták összességükben = formájuk szerint kifejlesztve a teljes konkrécióig meghatározzák a megítélésre váró következő tartalmi szférát. S hogy tartalom és forma e dialektikájának nemcsak az abszolút idealista alapokon álló hegeli logika, hanem a reális megismerést vizsgáló dialektikus logika szempontjából is van jelentősége, azt — véleményünk szerint — e dialektikának a lét és tudás, valóság és megismerés ellentéteivel való — fent vázolt — szoros kapcsolata biztosítja.

A második megítélendő szférának, a jelenségvilágnak a reflexiók ítéletek révén történő feltárása után érdekes párhuzam vonható a spekulatív tételről

szóló tanítás és *A logika tudományának* ítéletelmélete között. A spekulatív tételnek fel kellett tárnia tárgya belső természetét egészen a vele való (misztikus) azonosulásig. Nos, az eddigi során ezt tették a létezési és a reflexiós ítéletek saját tárgyukkal, az általuk megítélendő szférával. S minthogy mindkét ítéletcsoport utolsó tagjaként egy-egy azonos tétel adódott, ezek voltaképpen spekulatív tételeknek tekinthetők, aminek jelentősége és konkrét értelme számunkra abban van, hogy ezek az ítéletek a létezők, illetve a jelenségek világát adekvát módon feltárják, még abban az értelemben is, hogy mindkét esetben valami saját területüknél mélyebb valóságra utalnak, ami nélkül természetesen nem beszélhetnénk adekvát vagy igaz, mert a valóságos tárgyakkal megegyező feltárásról. Ugyanakkor a spekulatív tétel, mint tudjuk, igényt tart a *teljes valóság* megragadására, s ennyiben az igazi spekulatív tétel csak az ítéletelmélet végén adódhat.

Mint tudjuk, a *Jénai logika* az egész ítéletmozgást az univerzális ítélettel indítja. Első pillantásra sok hasonlóság van abban, ahogyan Hegel a *Jénai logikában* és ahogyan *A logika tudományában* jellemzi az univerzális ítéleteket. Előbbiben ugyanis ezt olvassuk a szubjektumról: „mégis negatív egy marad; de az egy az általánosságba felvéve, mint mindenség fejeződik ki”. (*J. l.* 84. o.) Hogy a predikátumra vonatkozó megállapítást is felidézzük, amely a *Jénai logikában* az ítéletek első csoportjára érvényes, ahová a terjedelem szerint osztályozott ítéletek, valamint a hipotetikus ítélet tartoznak, álljon itt újból a (tanulmányunk első részében) már többször idézett következő félmondat: „Hogy a predikátum az ítéletben magáértvaló, nincs alárendelve a szubjektum negatív egy-ének, ez a predikátum tulajdonság-voltát megszünteti, magáértlétezővé teszi azt . . .” (*J. l.* 83. o.) Látszólag ugyanarról van itt szó, mint *A logika tudományában*, ahol a reflexiós ítéletek mozgása következtében az ítéletben kifejezhetővé válik egy olyan általánosság, a dolgok neme, amely „nem *inheredál* az alanyban, vagyis nem *egyes* tulajdonság, egyáltalán nem az alany tulajdonsága; valamennyi egyedivé lett meghatározottságot szubsztanciális valójában feloldva tartalmazza”. (253. o.) Tudjuk azonban, hogy a *Jénai logikában* az ítéletmozgás egészének sem sikerült megszüntetni az állítmány tulajdonság-voltát, ami egyúttal azt jelenti, hogy a *Jénai logikában* nem sikerült Hegelnek mélyebb vagy konkrétabb általánossághoz eljutnia, mint amilyen az egyes tulajdonságoké, ill. az ítéletek második csoportjában a tulajdonságok általános szférája a legkonkrétabb általános. Az első csoport azonban még erről a második csoportban elért általánosságról sem tud semmit. Ennek legfőbb oka nyilvánvalóan az, hogy Hegel akkor még nem ismerte fel az univerzális ítéletben történő, de a megelőző ítéletekben érlelődő fordulatot, amellyel az ítéletek végképp maguk mögött hagyják a tulajdonság-általánost s helyette a dolgok általános természetét ragadják meg. Az univerzális ítélet kitüntetett szerepét Hegel már csak azért sem ismerhette fel, mert mindjárt ezzel az ítélettel kezdte az ítéletek fejlődési sorrendjét, aminek viszont abban látjuk okát, hogy a *Jénai logikában* még nem törekedett — nem is törekedhetett — különböző tartalomtípusok kifejezésére az ítéletekben. Ennek megfelelően mindvégig megmaradt az elvont, *A logika tudományában* a létezési ítéletek állítmányának megfelelő általánosság szintjén. Pusztán formális logikát akart — a formát teljes konkrétioig kifejlesztve —, ám nincsen *pusztán* formális, semmilyen tartalomra nem vonatkoztatott logika. Ezért a *Jénai logikának* mégis van tartalma, csakhogy ez a legszegényesebb, a létezési ítéletek szintjének megfelelő tartalom.

Az univerzális ítéletben előkészített vagy voltaképpen már megtörtént átmenet következtében „Az a meghatározás, amellyé az általánosság továbbalakult . . . a *magán- és magáért-való* vagy *objektív általánosság*, amelynek a lényeg szférájában megfelel a *szubsztancialitás*.” (254. o.) Az ítéletek következő csoportjának feladata tehát az, hogy a lényeg többé nem pusztán megjelenésében, hanem szubsztanciális, objektív mivolta szerint tárja fel. Az ítéletek e típusa a *szükségszerű* ítélet nevet viseli, az első szükségszerű ítélet pedig a *kategorikus* ítélet. A kategorikus ítéletnek, s ez voltaképpen az univerzális ítélet öröksége, „olyan általánosság az állítmánya, amely az alanynak immanens természete”. (255. o.)

A kategorikus ítélet meghatározását ezúttal az 1831-es *Enciklopédiából* idézzük, amely lényegében megegyezik *A logika tudományában* megadottal, egyúttal ennél világosabb: „A szükségszerű ítélet, mint a tartalom azonosságáé különbségében 1. tartalmazza az állítmányban részint az *alany szubsztanciáját* vagy *természetét*, a *konkrét* általánost — a *nemet*; részint, mivel az általános éppúgy a meghatározottságot mint a negatívát foglalja magában, a *kizáró* lényeges meghatározottságot — a *fajt*; ez a *föltétlen* — kategorikus — ítélet.” (*E.* 177. §. 267. o.) A logika tudománya ehhez hozzáteszi, hogy a kategorikus ítélet „az első vagy *közvetlen* szükségszerű ítélet; ezért az alany meghatározottsága, amely által a nemmel vagy fajjal szemben különös vagy egyedi, ennyiben a külső egzisztenciájú közvetlenséghez tartozik”. (255. o.) Vagyis ebben az ítéletben csak az van megszabva, hogy az állítmány az alany nemét tételezze, az alany viszont bármely egyedi dolog (innen a „közvetlenség” eléggé kétes megjelölése a kategorikus ítélet számára) vagy különös faj; ezért igaz róla, hogy „az a *meghatározottsága*, amely által valami *különös* az állítmánnyal szemben, még *esetleges*”. (256. o.) Így persze az állítmányról mint nem-fogalomról sem biztosított, hogy az alany által jelölt dolog vagy faj legközelebbi neme legyen, továbbá az alanyak magasabb nemei is vannak. Ennyiben tehát ismét nem-azonosságról van szó az ítéletben, ismét a különösről vagy az egyediről állítjuk, hogy általános. Ez az ítélet tehát formája szerint első pillantásra hasonlít a pozitív ítéletre. A kettő mégis teljesen szabatosan elhatárolható egymástól: a pozitív ítéletben az alany által jelölt dolog valamilyen minősége, tulajdonsága fejeződik ki, itt pedig neme. Az elhatárolás alapja: a különböző tartalomtípusok, a valóság különböző szférái — ez a (különben lét és gondolkodás abszolút azonosságán belül felfogott) alap teszi a hegeli ítéletelmélet legfejlettebb formáját a dialektikus-logikai kutatás termékeny forrásává.

Az alany „*esetlegessége*” ellenére szükségszerű a kategorikus ítéletben „az alany és állítmány *szubsztanciális azonossága*, amellyel szemben az a sajátos vonás, amiben az alany különbözik az állítmánytól csak lényegtelen tételezettség”. (255. o.) De egy ilyen alany, egy egyed vagy faj mégsem azonos a nemmel, ezért feltételezi a másik egyedet vagy fajt, vagyis az alany meg-nem-felelése az állítmánynak továbbhajtja az ítélő-tevékenységet a *feltételes ítélet* megalkotásáig, ahol „két közvetlen vagy külsőleg esetleges egzisztencia van, és csak egyikük, az alany van meg a feltétlen ítéletben”. (256. o.)

A feltételes ítéletben „közvetlen meghatározottságok *szükségszerű összefüggése*” jut kifejezésre, vagyis ebben az ítéletben az okság valóságos viszonya ragadható meg. A hipotetikus ítélet Hegel szerint így hangzik: „*Ha A van, akkor van B; vagy A léte nem saját léte, hanem egy másnak, B-nek a léte.*” (*Uo.*) Így a hipotetikus ítéletben annak ellenére, hogy benne „két közvetlen vagy külsőleg esetleges egzisztencia van” — amelyek tehát egymásnak is

külsőlegesek —, A és B lényeges azonosságát mondjuk ki. Egyúttal azonban itt kifejeződik az is, „hogy a léttel bíró nem a magával való elvont azonosság, hanem a konkrét, s közvetlenül önmagában egy másnak a léte”. (257. o.)

Hegel már a *Jénai logikában* is felismeri, hogy a hipotetikus ítéletnek mind az azonossághoz, mind a szükségszerűséghez köze van, s egyúttal mindkettő még csak tökéletlenül jut érvényre benne. Ezért e korai rendszerben már meglehetősen rangos helyet biztosít ennek az ítéletnek: mint az ítéletek első csoportjának legfejlettebb, tehát utolsó rangját mutatja be. Az a körülmény azonban, hogy a hipotetikus ítélet itt a szinguláris ítélet után következik (mint tudjuk, Hegel a *Jénai logikában* az univerzális ítélettel kezdi az ítélet-sort), végeredményben nem teszi lehetővé a hipotetikus ítélet helyes elemzését.

Ha a kategorikus ítéletben alany és állítmány szubsztanciális azonossága került előtérbe — mindenesetre azzal a megszorítással, hogy az állítmány a nem más alanyokkal is szubsztanciálisan azonos —, akkor a hipotetikus ítéletben inkább két, első pillantásra teljesen különböző ítélet-alkotórész (amelyekre az alany és állítmány elnevezés csak kevésbé alkalmas) szükségszerű összefüggése van előttünk. A hegeli dialektika szabályai szerint, valamint a speciálisan az ítéletelmélet elé kitűzött célok értelmében a harmadik szükségszerű ítéletnek alany és állítmány teljes azonossága alapján kell prezentálnia alany és állítmány szükségszerű összefüggését, erősen megközelítve ezzel a spekulatív tételben felállított s mindeddig csak fogyatékosan elért mércét. Az eddigiek alapján azt is tudjuk, hogy alany és állítmány azonosságának elérése az eddigi ítéletcsoportokban, mindenekelőtt utolsó ítéleteikben, mindig az adott tartalom-típus, a valóság adott megítélendő szférájának teljes feltárását jelentette, aminek következtében a hegeli ítéletmozgás szoros kapcsolatba került a reális megismeréssel, illetve ennek logikájával. Ebből az eddigi menetből is adódik az, hogy még legalább egy ítéletfajtát kell Hegelnek a szükségszerű ítéletek keretében tárgyalnia, hiszen a szubsztancialitás és az okság, amelynek kifejezésére a kategorikus és a hipotetikus ítéletek voltak alkalmasak, még nem egyenlő a dolgok lényegével. Általánosságban tehát megalapozott az átmenet a *diszjunktív ítélethez* — mert éppen ez alkalmas arra, hogy befejezze a lényeg szférájának megítélését —, részleteiben azonban ez a levezetés (mint már voltaképp a hipotetikus ítéleté is) nem minden mesterkéeltség nélkül való.

A diszjunktív ítélet „először tehát a konkrét általánosságot vagy a nemet tartalmazza egyszerű formában mint az alanyt, másodszor ugyanazt, de mint megkülönböztetett meghatározásainak totalitását”, vagyis a nem fajait. (257. o.) „A vagy B vagy C. Ez a fogalom szükségszerűsége, amelyben először is a két szélső fogalom egyazonossága egyféle terjedelem, tartalom és általánosság; másodszor különböznek a fogalmi meghatározások formája szerint . . .” (257—58. o.), vagyis amennyiben az alany az általános (!), az állítmány pedig az általánost alkotó különösök totalitása. Ebben az ítéletben az alany a fajok legközelebbi nemét jelenti (ellentétben a kategorikus ítélettel, amelynél csak valamely magasabb nem-re volt szükség), az állítmány pedig a nem valamennyi fáját, amelyek egymást kölcsönösen kizárják. Ennyiben alany és állítmány egyaránt szükségszerű: előbbi csak egyetlen meghatározott nem fogalom lehet, utóbbi pedig csak azokat a meghatározott fajokat tartalmazhatja, amelyek a nemet alkotják, és pedig sem többet, sem kevesebbet. Vagyis itt nem az empirikusan talált fajokról van szó, és nem olyan ítéletekről, amelyek külső formájuk szerint a „vagy-vagy”, illetve pozitív formában

a „mind-mind” köztársakat tartalmazza, hanem olyan fajokról, amelyeknek „a megkülönböztetett meghatározottságuk (differencia specifikájuk — *K. I.*), mint elvük a nem természetében van”. (259. o.) A fajok így saját, belső természetükben rejlő elv alapján különböznek egymástól, ez azonban nem egyszerű, hiszen kizáró különbség, ezért a fajok ellent is mondanak egymásnak. Így például az élőlények fajainál maga az élet elengedhetetlen feltétele, az anyagcsere szolgál elkülönítésükre, amennyiben különböző szükségszerű módjai vannak. Ezzel szemben, mondjuk, egy könyvtáros csoportosíthatja a könyveket nagyságrend szerint, ekkor a differencia specifikája elve a fajok szempontjából külsődleges; az, hogy hány fajt állapít meg, a tárolás feltételeitől függ. A példa jól szemlélteti, hogy a létezés szintjén nem alkothatók valódi diszjunktív ítéletek, mert külső tulajdonságok, mint példánkban a könyvek nagysága, alapján nem adhatók meg szükségszerű fajok. Ebben az ítéleti *formában* tehát csak a nem és fajainak objektív viszonya mondható ki adekvát *tartalomként*.

Érdekes módon ezt már a *Jénai logika* is felismeri. A diszjunktív ítéletet az ítéletek második csoportjának végén tárgyalja, ami azt jelenti, hogy hipotetikus és a diszjunktív ítélet már itt is egyenlő s meglehetősen magas fokozatot képvisel az ítéletek rendszerében. S bár ez az ítéletelmélet, amennyiben egyáltalán ismer tartalmat, úgy csak a későbbi létezési ítéletek szintjének tartalmait, amint erre már rámutattunk, mégsem empirikus diszjunktív ítételek fel, ahogyan az a létezés szintjén természetes, hanem olyant, amely magán viseli a szükségszerűség bélyegét. A diszjunktív ítélet alanya itt ugyanis valamely dolog, állítmánya pedig a dolog minőségének, tulajdonságának és ellentétének diszjunktívója: A vagy nem-A, utóbbit Hegel C-vel is jelöli pozitív fogalomként. Ily módon persze minden minőségből lehet valódi fajt alkotni, csakhogy a nem akkor nem a dolog lesz, amely ennek a diszjunktívónak az alanya, hanem a fajok neve, pl. „S fehér vagy nem-fehér” esetén a valódi alanya a nem-fogalom, a szín. A *Jénai logikában* már erre is történik utalás: „A szubjektum, amely az egyikre vonatkozik (a diszjunktív egyik tagjára — *K. I.*), nem vonatkozik a másikra”, olvassuk itt, s ezért, folytatja Hegel, „úgy vonatkozik egyúttal mindkettőre, hogy az egyikre való vonatkozás kizárja a vonatkozást a másikra — tehát egyúttal egyikre sem vonatkozik, és pozitív módon csak az általánosukra”, azaz a színek általános szférájára, nemére. (*J. l.* 92. o.) Itt persze éppen csak feldereng a nem, az érzéki minőségek általános szférája a végtelen ítélet örökségként származott át a diszjunktív ítéletre, amelyet Hegel a végtelen ítéletből vezet le. A valódi nem-fogalom iránt a *Jénai logika* az ismert okokból nem mutat érdeklődést.

A dolgok nemének, belső természetének kifejezését, mint tudjuk, a spekulatív tételről szóló elmélet mondta ki először mint követelményt. Ha most emlékeztetünk arra, hogy a spekulatív tételben, „mivel az állítmány mint alany, mint a lét, mint a *lényeg* van kimondva, amely kimeríti az alany természetét, azért a gondolkodás megtalálja az alanyt közvetlenül az állítmányban is” (F. 41. o.), akkor ezt azért tesszük, hogy kimutassuk: a diszjunktív ítélet már nemcsak abban a relatív értelemben spekulatív tétel, mint eddig a végtelen s az univerzális ítéletek voltak, amelyek saját szférájukat tárták csak fel teljes egészében; a diszjunktív ítélet már a valóság egészére nézve mond ki lényegét, belső természetét.

A szükségszerű ítéletek mozgása során általános és különös a következőképpen konkretizálódtak. Az általános immár magában foglalja ellentétét

azzal, hogy a fajok különösségének elvét tartalmazza; a különös is magában foglalja ellentétét, mert a fajok összességét foglalja magában, amely így az *általánost* adja.

Különös és általános viszonya ezzel elérte az ellentmondásnak azt a fokát, amelyet Hegel már a *Jénai logikában* is a legmagasabb rendűnek tart, és így határoz meg: „minden oldal magában tartalmazza az egész ellentétet”. (*J. l.* 32. o.) Az az ítélet, amelynek logikai tartalma különösnek és általánosnak ez az ellentmondása, az első az ítéletek sorrendjében, amelyet már nem illet Hegel ifjúkori teológiai írásainak az a szemrehányása, hogy nem képes a dolgok „eleven lényegének”, ellentmondásos természetének a kifejezésére. A konkrét általános s a konkrét különös logikai megragadása így egészen közel visz lét és tudás ellentétének a megszüntetéséhez, kérdés azonban még, hogy mennyire alkalmazhatók ezek a logikai kategóriák az egyes létezőkre, amelyekből a tudás kiindult, s amelyek helyett most törvényszerűség, lényeg, nemek és fajok vannak előttünk.

Különös és általános most elért konkrétsága: a fogalmi konkrétság; ezért ezek a kategóriák a diszjunktív ítéletben mint az eddigi utolsó azonos tételben a *fogalom*má egyesültek. Az ítéleteknek az az alkotórésze tehát, amely a szélső fogalmak egységét eddig is kimondta, ti. a kopula, most „maga a fogalom, mégpedig *mint tételezett* (eddig is a fogalom volt ugyanis, de csak magánvalósága szerint, csak mint lehetőség, éppen mert alkotórészei nem érték el a most felmutatott konkréciót — K. I.); a puszta szükségszerű ítélet ezzel a *fogalmi ítéletté* emelkedett” — így vezeti le Hegel az ítéletek utolsó csoportját. A levezetés azonban nem egyedül a fogalomban jelenlevő (mindig kétértelmű) hajtóerő segítségével történik, hanem elsősorban a fogalomnak az egyedi dolgokhoz való viszonya problematikáját foglalja magában.

A lényeg, a törvényszerű már kimondható az ítéletekben, felmerül azonban a követelmény, hogy az egyedit a maga közvetlenségében, de már nem a közvetlenség síkján, hanem az elért lényeges általánosság megtartásával és felhasználásával *megítéljük*. Hegel szerint ez a *fogalmi ítéletekben* történik, amelyekben a fogalom „a tárgyra vonatkozik, mint olyan *kellés*, amelynek megfelelhet vagy nem felelhet meg a realitás. — Tehát csak az ilyen ítélet tartalmaz igazi megítélést; ezek az állítmányok: *jó, rossz, igaz, szép*, helyes stb. azt fejezik ki, hogy a dolog a maga általános *fogalmán*, az abszolút-nak feltételezett *kellésen megmértetett* s vele *egyeznek* vagy nem.” (261. o.) A fogalmi ítéleteknek három fajtájuk van: az asszertorikus, a problematikus és az apodiktikus ítélet. A három ítéletfajta szorosan összetartozik, egymásra utal.

Az *asszertorikus ítéletben* az alany „konkrét egyedi általában, az állítmány ezt mint valóságának, meghatározottságának vagy *mineműségének* a fogalmára való *vonatkozását* fejezi ki. (Ez a ház rossz, ez a cselekedet jó.)” (362. o.) Ez az ítélet tehát azt fejezi ki, hogy valamely egyedi dolog megmértik fogalmán, és ennek megfelel vagy nem. Valamely konkrét házról pl. akkor mondjuk, hogy rossz, ha nem felel meg a ház fogalmának. Egy meghatározott cselekedet pedig akkor jó, ha a fennálló erkölcsi normáknak megfelel.

Az asszertorikus ítélet tehát a konkrét egyedit, az általánost (a nemet) és vonatkozásukat mint kettőjük megfelelését vagy nem-megfelelését tartalmazza. A vonatkozásnak ugyanakkor csak megléte vagy meg-nem-léte jut itt kifejezésre: „alanynak és állítmánynak *magánvaló* összefüggése még nincs *tételezve*, vagy ami ugyanaz . . . csak *külsőleges*; a kopula még közvetlen, *el-vont lét*”. (263. o.) Az asszertorikus ítéletből hiányzik tehát az indokolás, azok

a különös mozzanatok, amelyek alapján a megfelelés vagy meg-nem-felelés kimondható. Az asszertorikus ítéletben ennyiben csak az egyedi szubjektív megítélése fejeződhet ki, aminek következtében az ellentétes megítélés éppúgy lehetséges. Ezzel az asszertorikus ítélet közvetlenül átmegy a *problematikus ítéletbe*.

A problematikus vagy lehetséges ítélet ennyiben nem más, mint „a való ítélet, amennyiben ezt mind pozitív, mind negatív értelemben kell venni”. (263. o.) „E minőségi szempontból”, folytatja Hegel, voltaképpen a részleges és a feltételes ítélet is lehetséges ítélet, mert „általuk is tételezve van, hogy az egyes és a feltétlen ítélet még valami pusztán szubjektív” (mint ahogyan a problematikus ítéletben is az asszertorikus ítélet szubjektivitása tételeződik). „A lehetséges ítéletben mint olyanban azonban ez a tételezés immanensebb, mint az említett ítéletekben, mert benne az *állítmány tartalma az alany-nak a fogalomra való vonatkozása, itt tehát a közvetlennek mint valami esetlegesnek meghatározása is jelen van.*” (263–64. o.)

Vagyis a problematikus ítéletben Hegel szerint az egyedi közvetlen létezőnek éppen esetlegessége jut adekvát módon kifejezésre, az ti., hogy az egyedi közvetlen létező nem felelhet meg teljes mértékben fogalmának; a törvényszerű, a lényeg nem azonos az egyedi létezőkkel, éppen ebben van utóbbiak esetlegessége. Ezzel egyúttal szükségszerű a fogalmi ítéletek tárgyalása az ítéletek rendszerében, hiszen a megelőző ítéletek éppen csak a lényeg, a törvényszerű kimondását teszik lehetővé, de nem az egyedinek a lényeghez, a törvényszerűhez való viszonya kifejezését. A fogalmi ítéletek nem is szolgálhatnak másra, mint éppen az egyedi megítélésére. Nem lehet azt mondani, hogy a festmény szép, hanem csak azt, hogy ez vagy az az előttünk levő festmény, mondjuk Munkácsytól vagy Paál Lászlótól, szép (amin azt értjük, hogy megfelel a műalkotás különböző követelményeinek, a festmény fogalmának). Ezért a problematikus ítéletektől nem lehet úgy továbbhaladni, hogy az ítéletet megtisztítjuk az egyediségtől mint az ítéletben kifejezésre jutó esetlegesség okától.

A fogalmi ítélet akkor vetheti le problematikuságát, ha a dolog fogalmával való összemérését az összemérés alapjával együtt tételezzük, vagyis az egyediről most meghatározott mineműsége alapján mondjuk ki, hogy megfelelő-e fogalmának vagy sem. Petőfi valamely lírai költeménye ilyen s ilyen tartalmi és kifejezésbeli értékei — meghatározottsága — révén szép, azaz olyan, amilyennek egy lírai költeménynek lennie kell, vagyis megfelel fogalmának. — Ezen a példán jól szemléltethetők az apodiktikus ítélet alkotórészeinek Hegel által megadott következő jellemzői.

Az apodiktikus ítélet állítmánya olyan általános, amelynek „*kellés* az alapja s egyúttal a *létezés* megfelelést tartalmazza; nem ama kellés vagy a nem magában, hanem ez a *megfelelés* az *általánosság*, amely a szükségképpi ítélet állítmánya”. (265. o.) Az apodiktikus ítélet alanya „szintén tartalmazza ezt a két mozzanatot (a létezés és a kellés mozzanatát — *K. I.*) *közvetlen* egységben mint *dolog*”. (*Uo.*) Az ítélet harmadik alkotórésze, a kopula pedig maga az „átmenet a dolog közvetlen egyszerűségétől a *megfeleléshez*, amely kellésének és létének *meghatározott* vonatkozása”, vagyis a dolog különös meghatározottsága, mineműsége. (*Uo.*)

Ily módon „*magánvalósága szerint* alany és állítmány ugyanaz a tartalom” (266. o.), hiszen mind S, mind P tartalmazza a létezés és a kellés mozzanatát — s így „a szükségképpi ítélet alanya is, állítmánya is az egész

fogalomnak mutatkozik" (uo.) — csakhogy S az egyediség, P pedig az általánosság formájában. Ami azonosságukat, mert egymásba való átmenetüket, vonatkozásukat létrehozta, az a harmadik fogalom, a kopula. A kopula mint az ítélet harmadik fogalomként konkretizálódott alkotórésze: a különös fogalom. A két terminusú ítélet ezzel a három terminusú következtetéssé lett.

A *logika tudománya* ítéletelméletében létrejött negyedik spekulatív tétel tehát már következtetés, ugyanúgy, mint a *Jénai logika* ítéletelméletének csúcsaként megalkotott azonos tétel, az ún. beteljesedett ítélet. Ezzel formailag mindkét logika azonos módon állítja helyre a fogalomnak az ítéletben elveszett egységét, s egyúttal formailag azonos módon vezeti le a következő gondolkodási formát: a következtetést. A két logika közti megegyezés természetesen formailag sem teljes, hiszen nem ugyanazok az ítéletek viszik végbe a megadott feladatot. A *Jénai logikában* az ítéletek modalitása — amely *A logika tudományában* a legfejlettebb ítéletek megkonstruálására szolgál — nem is kap helyet az ítéletelméletben. A különbség a két logika ítéletelméletének végkicsengése között azonban mindenekelőtt tartalmi — ahogyan ez az ítéletek két rendszerének úgyszólván minden pontján eddig is adódott.

A *Jénai logika* beteljesedett ítélete, amely egyúttal már következtetés, mesterséges gondolati konstrukció, amely a valóságos gondolkodásban nem kaphat szerepet, mert nem alkalmas semmilyen valóságos gondolati tartalom kifejezésére. Ezzel szemben *A logika tudományában* színre lépő legfejlettebb ítélet, az apodiktikus, amely ugyancsak átmenet a következtetésbe, egy olyan ítéletmozgásnak az utolsó résztvevője, amely a megismerés reális előrehaladásával párhuzamos, azaz a megismerés egymást követő szakaszai, fokai számára keres adekvát gondolkodási formákat. Ennek megfelelően az apodiktikus ítélet maga is olyan gondolkodási forma, amely a megismerésben fontos szerepet játszik, és pedig, amint ezt kitüntetett helye megszabja, azt a fontos szerepet, hogy igazolja az általános ismeret alkalmazhatóságát az egyedi dolgokra, azaz az egyedi dolgok gondolati elérésének lehetőségét. Ezzel a megismerésnek rendelkezésére állnak mindazok az ítéletek, amelyek révén lét és tudás ellentéte, legalábbis az ítélet síkján, elvileg megszüntethető, amin azt értjük, hogy a megismerés elvben minden létezőt birtokába vehet, a gondolkodás minden felmerülő feladatot megoldhat, anélkül azonban, hogy valaha is az abszolút tudás birtokába jutna, vagyis lét és tudás ellentétét gyakorlatilag megszüntetné.

Felmerül azonban a kérdés, hogy vajon Hegel is így érti-e lét és tudás ellentétének a megszüntetését. Ami az egész logikai rendszer alapállását illeti, természetesen nem kell válaszolnunk, hiszen *A szellem fenomenológiája* utáni hegeli filozófia a maga egészében az abszolút tudás elemében mozog. Mivel azonban Hegel szerint valamely tudomány csakis azáltal mutatja be tárgyát, hogy bemutatja a tárgy fejlődését, életútját, azért *A logika tudománya*, akár csak az utána következő többi logika, az abszolút tudás mozdulatlan rendszere helyett a tudás fejlődését tárgyalja. S jöhet a tudás fejlődése *A szellem fenomenológiája* után (ahol ezt a fejlődést egyszer már tárgyalta Hegel, sőt elvezette végpontjához, az abszolút tudáshoz) már voltaképpen egyenlő az abszolút eszme tevékenységének folyamatával, az abszolút megismerés módszerének érvényesülésével, erre az egyenlőségre, amely ugyan a tudomány kezdetén is megjelenik, de ekkor még csak pusztán deklaráció, csak a tudomány végén derülhet fény. Ezért a tudás fejlődésének egyes szakaszai nem viselik magukon okvetlenül a végeredmény, az abszolút tudás.

tehertételét. Ez a helyzet az ítéletelmélettel is, amely a vázolt körülmények között inkább részesül az abszolút idealista dialektika előnyeiből, mint amennyire ennek hátrányai érintik. *A logika tudománya* ítéletelméletének nem kell sem levezetnie — mint a *Jénai logikában* —, sem valamely ítélet típusában kimondania lét és tudás abszolút azonosságát — ahogyan a kanti a priori szintetikus ítéletről állította ezt Hegel, vagy ahogyan a spekulatív tételben ez ténylegesen megtörténik —, mert az egész logikai rendszer ebből indul ki, illetve végeredményében újból ezt produkálja. Már pedig, mint tudjuk, az ítélet csak akkor mondhat ki egyáltalán tartalmat a hegeli rendszerben, ha lét és tudás, lét és gondolkodás abszolút azonossága már bizonyított tény. Ezért *A szellem fenomenológiája* után a hegeli ítéletelmélet abban a kedvező helyzetben van, hogy a valóság valamennyi tartalmát felveheti magába, anélkül hogy a tudás abszolút azonosulását ezzel a tartalommal be kellene mutatnia.

Fentieknek megfelelően a fogalmi ítélet nem tart igényt a valóság abszolút feltárására, mint pl. a spekulatív tétel, s ez természetesen csak előnyére válik. Az egyedi megméri fogalmán, s ennek vagy megfelel, vagy nem — a fogalmi ítélesnek ez az elve jelenti először is az általános ismeretnek, a lényeg ismeretének alkalmazhatóságát az egyedire, s ennyiben a szükségeszerű ítéletekkel együtt a fogalmi ítéletek mintegy részletezve megvalósítják azt a feladatot, amelyet a spekulatív ítélet eléggé határozatlan formában maga elé tűzött, ti. a tudományok, mindenekelőtt a filozófia tudománya lehetőségének az igazolását. Az az eshetőség viszont, hogy az egyedi nem felel meg fogalmának, éppen arra utal, hogy a fogalmi gondolkodás soha sem merítheti ki teljesen az egyedit, az érzéki valóságot, ellentétben a spekulatív tétellel, amelyben az egyedit misztikus erő hajtotta a fogalmával való *egybeeséshez*. Ennyiben az érzéki lét és a fogalmi gondolkodásban létrejövő tudás valódi viszonyát a matematikus fogalmi ítélet fejezi ki a legadekvátábban, hiszen a dolog igazsága az, mondja Hegel az apodiktikus ítéletre vonatkozó fejtegetéseiben, „hogy magában *kellésére és létére* tört szét; ez az *abszolút ítélet minden valóságról*”. (265. o.) Ezzel szemben az apodiktikus ítélet éppen a kettő megfelelésének szükségszerűségét mondja ki.

Az apodiktikus ítéletről ezzel kapcsolatban mindenekelőtt két dolgot kell megjegyeznünk. Először azt, hogy az apodiktikus ítélet nem okvetlenül az egyedi és a fogalom abszolút egybeesését mondja ki, csak igazolja az egyedinek az általános fogalom alá való tartozását az egyedi különös sajátosságainak megadásával. Másodsorban azonban szembetűnő az, hogy már az asszertorikus ítélet is, de főleg az apodiktikus, elsősorban az emberi alkotásokról alkotható, vagy legalábbis olyan területekről, amelyek valamilyen formában az ember akaratától függenek. Értelmetlenség lenne pl. azt kérdezni, hogy a naprendszer megfelel-e fogalmának, míg az emberi cselekedettel kapcsolatban például, hogy Hegel példáinál maradjunk, igenis felvetődik a kérdés, hogy az emberiség fogalmának megfelel-e, vagy hogy valamely festmény megfelel-e a festményre általában vonatkozó esztétikai és, mondjuk, társadalmi követelményeknek. Jellemző módon maga Hegel sem hoz fel más *példát*, csak az általános fejtegetésekben beszél az emberi gyakorlattól áthatott létezők köre helyett (mert itt lényegében erről van szó) általában a létezőkről. Vagyis itt az emberi gyakorlat abszolutizálása jelentkezik ismét, az abszolút idealizmus többször megvilágított korlátja.

Ez csak egyik szimptomája annak, hogy végső soron az érett hegeli

ítéletelmélet is kétértelmű, akárcsak a spekulatív tételről szóló tanítás: egyfelől a valóságos megismerés útjának meglehetősen hű követése — ahol a speciálisan logikai elem az egymást szükségszerűen követő ítéletekben kifejeződő tartalomtípusok kidolgozásában van — az emberi tudomány igazolásának szándékával, másfelől azonban egy abszolút tudat teremtő-megismerő munkájának leírása. (Ezzel kapcsolatos a másik, állandóan jelenlevő kétértelműség, amely logika és ontológia egybeeséséből fakad.) Minthogy azonban amaz első értelem, a reális megismerés és a tartalmi logikáé, amint azt valamennyi Hegel által tárgyalt ítéletfajtajával kapcsolatban kimutattuk, rendkívül pregnánsan jelentkezik *A szellem fenomenológiája* utáni hegeli logikákban, ezért ezek a logikai rendszerek, mindenekelőtt *A logika tudománya*, a dialektikus logikai kutatás mindenkor termékeny és elengedhetetlen forrásai lesznek. Tanulmányunk célja nem volt más, mint ennek kimutatása.

THE DEVELOPMENT OF THE HEGELIAN PROPOSITIONAL THEORY. II

Ilona Koncz

The paper as the second part of a greater work deals on the second phase of the development of the Hegelian propositional theory which followed the period of the *Logic of Jena*. It is based above all on the *Phenomenology of the Mind* and the *Science of Logic*. Compared to the first phase of development of the Hegelian propositional theory, there is a turn in the *Phenomenology of the Mind* in the direction of the logic of contents: the speculative theorem tries to solve the expressibility of the contents of science. His conception of the speculative theorem, in spite of its absolute idealistic outcome, enables Hegel to construct in the *Science of Logic* a dialectical order of propositions which endeavours to follow the steps of real human cognition.

РАЗВИТИЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ТЕОРИИ СУЖДЕНИЯ. II.

И. Конц

Статья, являющаяся второй частью более обширной работы, обсуждает второй, следующий после Иенской логики, период в развитии гегелевской теории суждения, основываясь прежде всего на «Феноменологии духа» и «Науке логики». В «Феноменологии духа» в гегелевской теории суждения по отношению к первому периоду развития наступает поворот в сторону содержательной логики: спекулятивный тезис стремится разрешить выразительность содержания науки. Его концепция спекулятивного тезиса, несмотря на абсолютно идеалистическое заключение, даёт возможность Гегелю установить такую диалектическую последовательность суждений в «Науке логики», которая стремится следовать ступеням действительного человеческого познания.

A fiatal Marx történetfelfogásának fejlődése a Rheinische Zeitung-periódusban. I.

ÁGH ATTILA

Marx publicisztikai tevékenységének előzményei

Marx munkásságának az az egyéves szakasza, amely doktori disszertációjának 1841 áprilisi megvédése és a *Deutsche Jahrbücher*-beli két cikkének¹ 1842 eleji megírása, illetve első cikkének a *Rheinische Zeitung*-ban való megjelenése között eltelt, a filozófiai és publicisztikai munkára való megfeszített felkészülés időszaka volt. Erről tanúskodik néhány fennmaradt levele, valamint a 1841 elején, berlini tartózkodása idején írt kéziratfüzetek, melyek Arisztotelész, Spinoza, Leibniz, Hume stb. művei kivonatait tartalmazzák, ugyanis — terveinek megfelelően s Bauer tanácsai alapján — jövendő egyetemi előadásaira igyekezett felkészülni. Bonnban Bauer társaságában folytatta ezt a munkát, s közben kiterjedt művészet- és vallástörténeti kutatásokat végzett.

Bauer 1841 végén *Az utolsó ítélet harsonája Hegel, az ateista és Antikrisztus felett. Ultimátum*, majd 1842 elején *Hegel tanítása a vallásról és a művészetről a hit álláspontjáról megítélve* címmel két anonim brosúrát jelentetett meg, melyekben az ortodox hívő álarcában igyekezett a hegeli valláskritika forradalmi magvát kibontani. Marxnak e brosúrák megírásában való közreműködéséről komoly vita van a szakirodalomban. A részletekbe nem akarunk belebocsátkozni, a magunk részéről M. Lifsic véleményéhez szeretnénk csatlakozni. Lifsic — Marx ekkori levelezése alapján — lényegi kapcsolatot lát a második brosúra s Marx *Értekezés a keresztény művészetéről* c. 1841–42-es, később elveszett kézírata között: „az *Értekezés a keresztény művészetéről* alap gondolatai könnyűszerrel rekonstruálhatók az 1841-es és 1842-es anonim brosúrákból és azoknak a könyveknek fennmaradt kivonataiból, amelyeket Marx az *Értekezés* megírása során olvasott”.² Lifsic itt a vallás- és művészet-történeti munkákból 1841–42 fordulóján készült ún. bonni kéziratfüzetre gondol. A kivonatolt munkák egyike De Brosses-nak a fetisizmusról írott könyve, amelynek anyagát Marx a *Rheinische Zeitung*-beli cikkeiben széleskörűen felhasználja majd. De „Marx egész további fejlődése szempontjából rendkívüli jelentősége van a 'fetisizmus' gondolatának. Felbukkasát már az 1842. évi konceptusokban követhetjük. Amikor Marx később, az árufetisz-

¹ Marx első publicisztikai munkája — az 1842 januárjában írott, de a *Deutsche Jahrbücher*-ben csak jóval később megjelent *Megjegyzések a legújabb porosz cenzúratartásról* c. írása — az állam és a sajtó problémáját még igen absztrakt síkon közelíti meg. Ezzel, mivel ugyanezekre a problémákra sokkal konkrétan és elméletileg gazdagabban visszatér a sajtószabadságról a *Rheinische Zeitung*-ban írott cikksorozatában, nem foglalkozunk. Ugyancsak 1842 januárjából való a *Deutsche Jahrbücher*-ben szintén csak később megjelent kisebb írása, a *Luther mint döntőbíró Strauss és Feuerbach között*. Ez rövidsége és idézetekkel megtűzdelt mivolta miatt önmagában nem nyújt sok információt, ezért közvetlenül ezzel sem foglalkozunk.

² M. Lifsic: *Marx és az esztétika*. Gondolat, 1966. 63. o.

musról szólva, analógiáért 'a vallás világának ködös tájait' keresi fel, akkor a vallásos világnézetnek éppen arra a vonására gondol, amely az 1842-es *Értekezésben* a művészet és vallás közötti összeütközés fő okaként szerepel. *A vallás fétis-lényege a tárgyak anyagi természetének tiszteletében, emberi tulajdonságoknak a tárgyra való átvitelében rejlik.*"³ Lifsic Marx korai fetiszizmus-elméletét — műve tárgyának megfelelően — csak a művészet vonatkozásában bontja ki. Mi viszont a marxi történelem- és társadalomszemlélet vizsgálatában szeretnénk hasznosítani Lifsic alapvető felismerését; jelen cikkünkben a fiatal Marx fejlődésének egyik fontos korszakával, a *Rheinische Zeitung*-periódussal kapcsolatban.

Marx kezdeti munkásságának részletes elemzését tulajdonképpen Feuerbachhoz való viszonyának vizsgálatával kell kezdenünk.

Feuerbachnak, aki 1841-ben megjelent főművével, *A kereszténység lényegével* széles körű hatást váltott ki az ifjúhegelianus körökben, általában döntő hatást tulajdonítanak Marx fejlődésében is, mindenekelőtt a materializmusra való átmenetében, sokszor eljutva addig a végletes leegyszerűsítésig, hogy a marxizmus kialakulása nem egyéb, mint dialektika (Hegel) + materializmus (Feuerbach) összehasonítása. Ez 'a leegyszerűsítő nézet akkor keletkezett, amikor egyrészt még nem állt rendelkezésre differenciált kép a marxizmus kialakulásának folyamatáról, másrészt pedig a „lényegét” kívánták direkten megragadni. Ez a leegyszerűsítés azonban rendkívül torzít: egyfelől túlértékeli Feuerbach általános antropológiai materializmusát, másfelől viszont nem veszi eléggé figyelembe a spekulatív idealizmus feletti konkrét bírálatait, valláskritikáját, elidegenedéskoncepcióját.

Marx és Feuerbach viszonyának helyes értékeléséhez mindenekelőtt tudnunk kell, hogy Feuerbach „hatása” Marxra és az egész ifjúhegelianus mozgalomra nem főműve megjelenésétől számítható, hanem jóval korábban kezdődik. Marx a Doktorklubbal kapcsolatba lépve és a hegelianizmussal barátkozva egyidejűleg Hegel kritikusaival is megismerkedik, nevezetesen Feuerbachkal, Trendelenburggal stb. Marxnak Bauerral való levelezéséből is tudjuk, hogy ismerte Feuerbach korábbi — különösen a *Hallische Jahrbücher* hasábjain megjelent — írásait is, amelyekben végbement Feuerbach átmenete az idealizmusról a materializmusra. Itt jegyezzük meg, hogy egyértelműen materialista tételei ellenére Feuerbachot a kor filozófiai közvéleménye nem mint materialista filozófust tartotta számon, hanem mint Hegel- és valláskritikust, majd humanistát. Kétségtelen, hogy Feuerbachnak komoly tekintélye, hatása volt az ifjúhegelianizmusban. Hegel-kritikájának, antropológiai analíziseinek, valláskritikájának atmoszférateremtő ereje, megtermékenyítő hatása volt; nyilván ez az a gondolati közeg, amely Marx számára is közvetítette hatását, számos esetben indirekt formában. Ilyen értelemben értékelte őt nagyra — koncepciójuk minden eltérése ellenére — Bauer is. Feuerbach műveit Marxszal egymás közt megtárgyalták, ahogy erről Bauer 1839. december 11-i levele tanúskodik, s mindkettőjük Feuerbach iránti elismerésére utal, hogy meg akarták őt nyerni egy közös radikális ateista folyóirat tervének is.

Mindezek alapján könnyen lehetséges, hogy Marx már 1839-ben, a hegeli természetfilozófia jegyzetelése közben közvetlenül hasznosította Feuerbach Hegel-kritikáját — azaz a feuerbachi materialista *természetfelfogást*. Minden-

³ Uo., 71. o.

esetre Marx — tudatosan ellentmondva a hegeli filozófiatörténet értékeléseinek és szemben az egész ifjúhegeliánus közvéleménnyel, amely ellenszenvvel viseltetett a materializmus iránt — disszertációjában materialista gondolkodókkal foglalkozik, mégpedig rokonszenvvel. Epikurosz materializmusát — társadalmi jelentésekkel kapcsolva össze — egyenesen dicséri, s Démokritoszt sem materialista, hanem mechanikus vonásai miatt bírálja.

A materialista természetfelfogást azonban Marx a XVII. sz. francia materialistáinál is megtalálhatta, mégpedig klasszikus megfogalmazásban. A marxizmus genezisének egész folyamatában különben is csak igen távoli utalásokat találunk a természetfelfogásra: feltételezésünk szerint Marx átmenete a materializmusra viszonylag gyorsan és simán zajlott le az ismert vágányokon. És ez — mint az egész filozófiatörténetből tudjuk — még nem is eredményezi közvetlenül a társadalom materialista értelmezését, ehhez csak Marx jut majd el, számos krízisen, megtorpanáson keresztül.

Tanulmányunk tárgya viszont éppenséggel a materialista történetfelfogás kialakulása. Feuerbach vonatkozásában is tehát alapvetően az ebben játszott szerepe érdekel bennünket.

Mint említettük, Feuerbach Hegel-kritikája Hegel rendszerének egészét érintette, valláskritikája pedig a Hegelétől eltérő felfogásban tárgyalta az embert. Ez a konkretizálás elengedhetetlen volt a spekulatív hegeli filozófia leküzdéséhez, s így közvetve segíthette Marxot a materialista társadalomfelfogás kidolgozásában. Marx azonban kezdettől fogva önállóan dolgozott ezen a kritikai feladaton is, látható már a doktori disszertációjából is, hogy *A kereszténység lényege* számos valláskritikai tételét anticipálja. A feuerbach-i kritikai tevékenység hatását különben sem szabad abszolutizálnunk, hiszen Marx Feuerbach sok állítását is kritikával fogadta.

A feuerbach-i „hatás” pontos felméréséhez egyrészt Feuerbach 1841-ig tartó munkásságának, másrészt fő művének rövid áttekintésére van szükség, annál is inkább, mert az irodalomban ezekről jelentősen eltérnek az értékelések egymástól.

Feuerbach maga is hegeliánusként indult. Doktori disszertációja is lényegében még hegeli alapokon vizsgálja a feuerbach-i életmű tulajdonképeni alapvető problematikáját, individuum és társadalom viszonyát (az ún. Én — Te viszonyt), amelynek materialista igényű rendszerét szegezve szembe a hegeli rendszerrel, megpróbálkozik majd mestere meghaladásával.

Hegel-kritikájának első mozzanata a természetiség elvéből való kiindulás, a természetre vonatkozó materializmus újjáélesztése. Feuerbachnak ezen a kiindulóponton és közvetlen következményein túl valójában nincs is természetfilozófiája, illetve természetfilozófiája maga az antropológiája. A Hegel-kritikája kapcsán a *Hallische Jahrbücher*-beli 1839-es cikkeiben megtörtént materialista fordulat után megpróbálta az emberi lényegét a természetiség elvéből levezetni, megmutatni azt, hogy már a természeti ember sem teljes önmagában, hogy a többi emberrel való kapcsolatait, vonatkozásait már a természeti lényegéből szükségszerűen következnek. Így adódik az Én—Te problematika, amelyet — s egyáltalán az emberi lényegét — az ifjúhegeliánus filozófia akkori helyzetének megfelelően a vallásra vonatkoztatva vizsgál. Így születik főműve, *A kereszténység lényege*. Az ebben foglalt feuerbach-i „természetfilozófia” mint természeti kiindulópont — azaz mint mindenfajta spekulatív kiindulás kritikája —, mint mondtuk, valószínűleg hatott a marxi természetfelfogásra, amint azonban a tartalmat nézzük, az eltérések szembe-

ötlők. Feuerbachnál a természet a hegeli átszellemítésének megszűntével elveszíti aktivitását, az ember lényegének felfogott univerzális érzékiség pedig — méghozzá az egész feuerbach-i életműre kiterjedően — a szemléletiséggel azonosul. A disszertációból viszont tudjuk, hogy Marx a természetet aktivitásában, dialektikus önmozgásában fogta fel, sőt — immanens panteista-panlogista alapon — határozott tendenciát állapít meg arra, hogy a természet — egyik termékében, az emberben — egész mozgásra öntudatára jut. Az aktivitás-objektivitás és a passzivitás-szemléletiség világképe viszont lényegük szerint térnek el egymástól — azaz Marx sohasem volt feuerbachianus, bár minden bizonnyal nagyra becsülte Feuerbach törekvéseit a társadalmi viszonyok anyagi megalapozására.

Ami pedig a társadalmiság, az emberi lét materialista megalapozottságát illeti, mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy Feuerbachnál Hegel végig nem vitt materialista meghaladásáról van szó. *Végső soron* ugyanis megmutatkozik, hogy Feuerbach a hegeli transzcendenciával valójában a természetiségnek csupán valamiféle élettelen absztrakcióját szegezi szembe, bizonyos fajta „transzcendenciát”, amely végső soron saját ellentétébe, ismét szellemi transzcendenciába fordul. A régi hegeli ellentmondások tehát újra felbukkannak. Ez mutatkozik meg frappánsan *A kereszténység lényegében*, ahol a sajátos szituáció — a vallással való polémia — miatt az ész, a tudat kategóriája mint a tiszta nembeliség hordozója kerül előtérbe, azaz a „gyomor” és ez „agy” természettudományos absztrakciói rövidesen a „tudat” és a „szeretet” filozófiai absztrakcióira váltanak át. A feuerbach-i emberi lényeg vizsgálata kapcsán *A kereszténység lényegében*, az adott időszak Marx–Feuerbach viszonya szempontjából döntő jelentőségű munkában, ezt az alapvető ellentmondást kell nyomon kísérenünk. Könyve bevezetőjében Feuerbach büszkén hivatkozik „természettudományos” felfogására, az „analitikai kémia” módszerére, s a „minden ködös általánosságtól idegenkedő szerző” álláspontjára helyezkedik. Tudjuk, hogy alaposan tanulmányozta kora legfejlettebb „emberi” természettudományát, a fiziológiát. Nézzük, mit tudott ezen az alapon felhozni a hegeli „ködös általánosságokkal” szemben mint az ember konkrét természeti lényegét: „De hát mi is az embernek az a lényege, amelynek tudatában van, vagy mi alkotja a nemet, a tulajdonképpeni emberit az emberben? Az ész, az akarat, a szív.”⁴ Feuerbach az ember természeti struktúráját kutatva tehát maga sem jut tovább spekulatív általánosságoknál, a fenti kategóriákkal jelzett absztrakt alapelveknél, amelyek végső soron még kora természettudományával sem igazolhatók. Születésük oka „filozófiai”, az akarat és a szív a szabadság és a szeretet a priori tételezésére szolgál, s szerepük a továbbiakban alárendelt a harmadikkal, az ésszel, a tudattal szemben. Már korábbi munkájában is az „agy templomát” tekinti az ember legmagasabb rendű kifejezésének. Az emberi lényeg értelmezése azonban attól még nem válik materialistává, hogy tudat helyett agyról, létezés helyett gyomorról beszélünk — tetejébe Feuerbach még magukat e kategóriákat sem tudja természettudományosan konkretizálni. Az egyetlen „konkrét” dolog az ész marad, ez viszont kerülő úton visszahozza az antropológiába a klasszikus német filozófia kiindulópontját. Az egész feuerbach-i antropológia lényegileg a tudat, az „intelligencia” mozgására van felépítve, ebből bontja ki a vallási elidegenedés egész rendszerét. Végső soron a tudatban, az emberi lényeg-

⁴ Feuerbach: *A kereszténység lényege*. Akadémiai Kiadó, 1961. 38. o.

ról való tudatban látja az embernek az állattól való különbségét – az embernek „belső” élete is van, az állatnak csak „külső”.⁵

Már ez is jelzi, hogy a Feuerbachi antropológia tökéletlen, felemás leküzdése az idealizmusnak, s így – önmagában – az ember természeti lényegének megragadására is képtelen. Viszont szükségképpen az emberi lényeg történelmiségének kiiktatásával jár: az ember nem megszerzi, elsajátítja, történelmileg kidolgozza saját lényegét, hanem automatikusan birtokolja: „A n n a k a lényegnek, amellyel az ember meghasonlottnak érzi magát, . . . veleszületett lényegnek kell lennie . . .”⁶ Az emberi lét specifikuma ezzel eltűnik, az ember végső soron visszakerül az állatvilágba, hiszen csak az állat birtokolja automatikusan saját lényegét, az emberi lényeg tehát marad „az egyes egyénben benne lakó elvontság . . . belső, néma, a sok egyént természetileg összekapcsoló általánosság . . .”⁷

Ennek a koncepciónak ideologikus töltését, társadalmi kiindulópontjait nem nehéz kimutatni. Tézisei közvetlenül a vallás elleni polémia jegyeit viselik magukon, az ember természeti lényegének tételezése a vallási függéssel szemben az ember autonómiáját, függetlenségét, önállóságát van hivatva hangsúlyozni. Az ember önmagáért létezik, nem külső, transzcendens célokot kell követnie, a belső öncél azonban – az embert jellemezve istenként – szinte misztikussá emelkedik: „Ész, szeretet, akaraterő tökéletek, a legfelsőbb erők, az embernek mint embernek abszolút lényege és létezésének célja . . . Megismerünk, hogy megismerjünk, szeretünk, hogy szeressünk, akarunk, hogy akarjunk, azaz szabadok legyünk. . . Igaz, tökéletes, isteni csak az, ami önmagáért van.”⁸ Amint az utóbbi fordulat is mutatja, ez a közvetlen szembenállás rányomja a bélyegét az egész Feuerbachi filozófiára, aminek egyik következménye az is, hogy a vallás által az istennek tulajdonított jegyeket közvetlen formájukban visszaviszi az emberre, pl. az „önmagát gondoló gondolkodó” arisztotelészi fordulatát is, s az emberi tökéletességnek szinte mítoszszá emelése már az „embervallás” alapjait készíti elő: „A tudat öntevékenység, önigenlés, önszeretet, a saját tökéletességünk felett érzett öröm. A tudat egy tökéletes lény jellemző ismertetője . . .”⁹ Ez az öntevékenység azonban nem valódi aktivitás, hiszen az ember eleve birtokolja saját lényegét, tehát nem fejlesztheti, alakíthatja, legfeljebb viszonyulhat saját örökkévaló természeti lényegéhez, s ez a viszony a szemlélődés. Az égre vetett pillantás, a csillagok emlékeztetik az embert arra – írja Feuerbach –, hogy „nem csupán cselekvésre, hanem szemlélődésre is hivatott”.¹⁰ A passzivitás elvi alappá emelése – az ember elsősorban szemlélődő lény, akinek tökéletessége természeti termék – közvetlenül összefüggésben van Feuerbach társadalmi passzivitásával – az aktív tárgyi tevékenység, a valódi gyakorlat kimarad a Feuerbachi filozófiából is. Ez a tökéletes ember, az igazi „ens realissimus” Feuerbach tudatos kiindulópontja és viszonyítási elve: „az univerzális embert vettem zsinórmértékül az igazi tanítási és írás-

⁵ Uo. 37. o.

⁶ Uo. 71. o.

⁷ 6. Feuerbach-tézis. MEM 3. köt. Bp. 1960. 9. o.

⁸ Feuerbach: *id. mű.* 38–39. o.

⁹ Uo. 42. o.

¹⁰ Uo. 41–42. o.

módhoz, az embert általában . . . tekintetem az igazság kritériumának . . .”¹¹ A természettől adott tökéletesség — „antropológiai demokratizmusának” absztrakt alapelve — viszont egyenlően oszlik meg minden emberben — az emberek érdekei, igényei tehát azonosak, közösek. Az általános emberi érdek ezzel közvetlenné vált, elérhető távolságba került, saját könyvét is „általános emberi érdekűnek” tekinti. A feuerbach-i filozófiában azonban ez a közvetlenül követhető általános emberi érdek sokkal absztraktabban, ködösebben volt megfogalmazva, mint az ifjúhegelianus filozófiában általában, ahol társadalmi-politikai szinten valamennyire még konkretizálódott, míg Feuerbachnál mindvégig megmaradt az antropológiai általánosságoknál, ami egyértelműen magyarázza filozófiájának társadalmi sterilitását.

Pedig a feuerbach-i filozófia konkrét társadalmi indítású, a meglevő társadalmi ellentmondásokból indul ki, ha ezeket az ember vallásos kettéhasadtságává absztrahálja is. Már az ember lényegére vonatkozó — s valláskritikája logikai bázisául szolgáló — fejtegetései is ennek a társadalmi indításnak a nyomait mutatják. A feuerbach-i valláskritika maga — még a túl általános absztrahálás ellenére is — konkrétabb, pozitívabb eredményekhez jut el — az egész kép ugyanakkor még nyilvánvalóbbá teszi az idealizmusnak csupán felemás leküzdését, Feuerbach dualizmusát.

A valláskritika az, amely ismertté tette Feuerbach nevét a kortársak előtt, akik munkásságát úgy fogták fel — maga Marx is —, mint a vallás Strausszal és Bauerral kezdődő bírálatának továbbfejlesztését, *betetőzítését*. Valóban, Feuerbach ezt a kritikát nagyobb mélységig hajtotta végre. A vallás „lényegét” vizsgálta az emberi „lényeggel” konfrontálva. Maga is azt írja, hogy a vallást bírálva az ember igazi lényegét akarja feltárni, ezért szántszándékkal nem a vallás különböző oldalával foglalkozik, mint Strauss és Bauer, hanem a „kereszténységgel általában”. Műve belső gondolatmenetét rekonstruálva a korprobléma Feuerbach számára szerintünk a következőképpen fogalmazódik meg: Az ember tökéletes, öntudatos, autonóm lény — miért mégis, hogy elnyomottan, alávetetten, eltorzultan él? Feuerbach válasza erre: az emberi lényeg eltorzult formája, a vallási lényeg uralkodik az emberen. De hogyan jön létre a vallás, az istenfogalom, s hogyan kerül a vallási lényeg uralomra az ember felett? Az emberi lényeknek ezt az eltorzulását, önmagával való szembekerülését — azaz a vallás keletkezését — a tudat mozgásán keresztül ábrázolja. Az értelem, a tudat a saját természete szerint absztrahál, ezek az absztrakciók azonban elszakadhatnak eredeti forrásuktól, s önállósulhatnak vele szemben. Feuerbach szerint ilyen túlfeszített absztrakció jön létre az istenfogalom esetében, amely az emberi lényeg megkettőzését jelenti, s amelyből kibontakozik a vallás egész jelensége. Minden elidegenedésnek a forrása Feuerbachnál tehát, elvontan, az absztraháló-gondolkodó képesség. Közelebbről azt is mondhatnánk, hogy a vallást — vagy az annak megfelelő idealista filozófiát — a túlfeszített absztrakció termékének tekinti. Leszögezi tehát, hogy „a vallás az emberből, a világból absztrahál”,¹² s ennek az absztrakciónak eredménye isten fogalma: „Az isteni lény nem más, mint az emberi lény, vagy helyesebben: a z e m b e r l é n y e g e, amelyet elkülönítettek az egyéni, azaz valóságos, hús-vér ember korlátaitól, tárgyiasítottak, azaz amelyet úgy tekintenek és úgy tisztelnek, mint egy másik, az embertől

¹¹ Uo. 29–30. o.

¹² Uo. 63. o.

különböző, sajátos lényt — az isteni lény összes meghatározásai ennél fogva az emberi lény meghatározásai.”¹³

Feuerbach tehát, amikor felteszi a kérdést, hogy mi az oka az ember meghasonlottságának, ellentmondásainak, antropologikus szemléletmódjából adódóan nemcsak hogy a vallásra kell konkludálnia, hanem fel kell tételeznie azt is, hogy alapvetően az ember tudatában ment végbe a deformáció. Harmonikus társadalmi állapotot tehát csakis úgy tud feltételezni, hogy az ember rendelkezik igazi lényével, tudatára jut, *tudata* van róla, a vallás pedig, mint az emberi meghasonlottság világának kifejezője, az eltorzult lényegéről való *tudata*, az abban való *hite*. A vallás tehát pusztán eltorzult gondolkodási forma, az ember inadekvát öntudata: „az ember tudata s a j á t, mégpedig nem véges, korlátozott, hanem v é g t e l e n lényegéről”¹⁴ mint istenről. Saját természeti lényege tehát úgy tükröződik tudatában, mint természetfeletti lényeg, a vallás elsőrendű jellemzője transzcendens mivolta, az isten „transzcendens, abszolút, azaz absztrakt lény”¹⁵. Feuerbach, bár mindent az emberi tudatban végbemenő változásokra vezet vissza, ugyanakkor tiltakozik az aufklärista leegyszerűsítés ellen, az ellen, hogy a vallás egyszerűen „értelmetlenség” lenne, a tudati analízist inkább a jelenség-lényeg vonalán igyekszik elmélyíteni: „a vallás a természet és az ember látszólagos, felületes lényét veszi igazi belső lényegének és igazi, ezoterikus lényegét úgy mutatja be, mint egy másik, mint egy különös lényt”¹⁶. Feuerbach egész fenti gondolatmenetéből következik a teológiának „pszichikus patológiaként” való felfogása, alapvető tétele: „a teológia titka az antropológia”¹⁷.

A feuerbachi rendszer szerint a vallás kialakulásával az ember elidegenedik saját lényegétől, a vallást tehát mint az elidegenedés rendszerét határozza meg, de az elidegenedést ugyanakkor egyben korlátozta is a vallásra mint tudatformára. Az elidegenedés problémájának radikális exponálása kétségtelenül így is Feuerbach történelmi érdeme, ha nem is tudta társadalmilag konkretizálni, *belső formális mechanizmusát* mint az önállóság, közvetítődés, szembekerülés mozgását mindenestre feltárta. Ez a sokat emlegetett elemzés az istenfogalom keletkezéséről prototípusát adja az elidegenedésnek általában, s ennyiben a feuerbachi filozófia legnagyobb felfedezése, legelőbb mozzanata. Jellemzésül idézzük fel saját megfogalmazását: „Mindent, ami csak csodálatot ébreszt az emberben, mindent, ami csak k ü l ö n ö s hatással van a lelkére, . . . úgy önállósítja, mint különös, mint isteni lényt”¹⁸. . . . „az á l l ő f e l e t t e, az lelkesíti, határozza meg őt, az uralkodik rajta”¹⁹ — isten az ismert módon az emberi nembeliség képviselőjévé, a nem összes tulajdonságainak hordozójává, mindenhatóságának megtestesülésévé válik. Mindez egyszerre mutatja Feuerbach eredményeit és korlátait: sikerül feltárnia az elidegenedés egyik alapvető vonását, az egyén — nem ellentmondását, az egyén elszakadását a nem teljességétől, de mélyebbre hatolni már nem képes, a társadalmi differenciálódást megmutatni már nem tudja, más-más oldalról megfogalmazva ugyan, de állandóan csak az egyén — nem viszonyát

¹³ *Uo.* 50. o.

¹⁴ *Uo.* 38. o.

¹⁵ *Uo.* 28. o.

¹⁶ *Uo.* 26. o.

¹⁷ *Uo.* 14. o.

¹⁸ *Uo.* 58. o.

¹⁹ *Uo.* 56. o.

vizsgálja. Az emberi lényeg „hármasságát” az értelem és a szív kettősségére redukálva kimondja, hogy az értelem az általános fokán, a szív pedig a különös közvetítésével képviseli a nemet: „Az értelem a tulajdonképpen i nemre jellemző képesség; a szív képviseli a különös ügyeket, az individuumokat, az értelem az általános dolgokat; az értelem az emberfeletti, azaz: a személyfeletti és személytelen erő vagy lényegiség az emberben.”²⁰ Azaz itt — bár másutt az univerzális érzékiséggel operál — nyíltan kimondja az értelem dominanciáját az ember egzisztenciájában, meghatározásában, amely ugyanakkor az elidegenedésnek is fő forrása: „Csak az értelem révén és az értelemben van az embernek ereje arra, hogy saját magától, azaz szubjektív, személyes lényétől elvonatkoztasson” — az elvonatkoztatás azonban az ismert úton istenhez mint transzcendens, „absztrakt, negatív lény”-hez vezet.²¹ Az érzelem, a szív a nemig való felemelkedésben kisebb szerepet tölt be, s ennek megfelelően, bár kevésbé, de szintén forrása az elidegenedésnek: „Az az isteni lény, akit az érzelem felfog, ... az érzelem önmagától elragadtatótt és megbaonáztótt lényege.”²²

Feuerbach tehát, aki az ember természeti lényegét az egyedhez kapcsolta, mikor utólag számot kíván vetni az ember társadalmiságával, az emberek közötti viszonyokkal, s meglátja, hogy az emberhez szükségképp hozzátartozik az emberi közösség, és így el is akarja juttatni az egyént önmagától a nemhez, szükségképp ellentmondásra jut önmagával, mert ez az eljutás nála egyúttal elkerülhetetlenül az elidegenedés szakadékát hozza magával, az egyén és a nem között. Az ember lényegét önmagáról való szabad, vallásilag nem korlátolt tudatán keresztül közelíti meg — az emberi gondolkodás absztrakciói azonban egyben felidéznek az elidegenedés rémeit is.

A társadalmiság mint a közvetlenség—közvetítettség és a társadalmi tevékenység mint a szemlélet—értelem viszonya tehát megoldatlan Feuerbachnál. Hasonlóképpen megválaszolatlan marad az absztrakt antropológiai síkon az elidegenedés keletkezésének, a vallás kialakulásának miértje, kifejtetlen a társadalmi-történeti motivációja. Feuerbach csak annyit tud megállapítani, hogy a vallás az emberi nem fejletlen öntudata: „a vallás az ember legelső, és pedig közvetett öntudata. A vallás ennél fogva mindenütt megelőzi a filozófiát: mind az emberiség történetében, mind az egyes ember történetében. Az ember előbb magán kívüli helyezi saját lényegét, még mielőtt megtalálta saját magában. Saját lényege először egy másik lényként tárgy az ember számára. A vallás az emberiség gyermekei lényege...”²³ E felfogás igen pozitív mozzanata, hogy a vallást — s ezzel általában az elidegenedést — az emberi történelem szükségszerű periódusának, fejletlenségével összefüggő mozzanatának határozza meg, ugyanakkor negatív vonás, hogy az emberiség történelmét mint a tudat történetét értelmezi, a történelmi korszakok nála a vallások változásából adódnak. S Feuerbach általános felvilágosító pozíciójának megfelelően a vallás — azaz az elidegenedés lényege — leküzdése, ami új korszakot nyit meg az emberiség történelmében, szintén tudati változás lesz: az emberi lényeg felismerése, ami nemcsak szükséges,

²⁰ Uo. 72. o.

²¹ Uo. 72–73. o.

²² Uo. 45. o.

²³ Uo. 49. o.

hanem elegendő is a harmonikus társadalom kialakulásához. Korának változásait is csupán úgy jellemzi, hogy „Ámbár a modern világ 'végtelen szabadsága és személyisége' úrrá lett a keresztény vallás és teológia felett . . . a kereszténység valamikor természetfeletti és emberfeletti tartalma ma már régen naturalizálódott és antropomorfizálódott”²⁴ — e „felismerések” társadalmi alapjait azonban még csak nem is jelzi.

Ezért némileg túlinterepretnélésnek érezzük Cornu rekonstrukcióját a vallás Feuerbachnál vázolt történelmi útjáról. Cornu szerint Feuerbach a vallás keletkezését az ember természetétől való függősége érzéséből vezeti le, a továbbiakban ez a függés gyengül, ekkor a vallás társadalmi elidegenedés kifejezőjévé válik: az egyén és a nem ellentmondását testesíti meg. Az ember, mivel maga elszakad a nem teljességétől, a nem képviselőjére fiktív lényt teremt magának, amely közvetítővé válik közte és a valóságos nem között. A vallás ennyiben az egyénnek a nemtől való elválasztottságát és isten közvetítését öröknek tételezi fel. A nem és az egyén valódi egysége érdekében le kell számolni a vallásos illúzióval.²⁵ Cornu fejtegetése túlértékeli Feuerbach itteni álláspontját, részben visszavetítve a negyvenes évek közepén írott munkáit, amelyekben Feuerbach, elsősorban a szeretet fogalma segítségével, megpróbálta társadalmilag konkretizálni rendszerét, s humanizmusát explicitbben fogalmazza meg.

Feuerbachnál az emberi lényeg természeti felfogása miatt a történelemnek nincs saját belső immanenciája, előrevívó mozgása, a történelem legfeljebb az emberi lényeg játéka önmagával: az öntudat útja önmagának, az emberi lényegnek felismerésében. Az elidegenedés is pusztá negativitássá válik, nem tűnik ki pozitív, teremtő ereje. A vallás és a társadalmiság viszonya, abból kiindulva, hogy a vallás az ember általános alávettetésének kifejezése, kimerül nála néhány viszonylag egyszerű felismerésben: „Az embernek el kell szegényednie, hogy istent gazdagabbá tehesse; hogy isten minden lehessen, ahhoz az embernek semmivé kell válnia”²⁶ —, csak addig a társadalmi konkretizációig tud eljutni, hogy a vallás egyfelől kompenzál — „Az ember a vallásban akar kielégülni”²⁷ —, másfelől ahhoz az erősen aufklärista ízű felfogáshoz, hogy a vallás direkt politikai eszköz, a politikusok „a vallást úgy tekintik, mint az ember leigázásának és elnyomásának politikai eszközét . . .”²⁸

A szokásos Feuerbach-képpel szemben, amely csak azt emeli ki, hogy Feuerbach a materializmus irányába fordulatot hajtott végre a német filozófiában, nem elégséges az a korlátozás, hogy ez — a hegeli dialektika tagadásával — a metafizikus materializmus alapjaira való visszatérés volt. Ezen túlmenően — a marxizmus klasszikusai egyértelmű állásfoglalásaival egybehangzóan — hangsúlyoznunk kell, hogy a materializmus irányában tett metafizikus fordulat következtelen, felemás volt, hogy csak a természet vonatkozásában kísérelt meg materialista pozíciókat elfoglalni, társadalmi vonatkozásban idealista volt. Ezt a dualista álláspontot saját maga is megfogalmazza: „Csak a g y a k o r l a t i filozófia területén vagyok i d e a l i s t a . . . A tulajdonképpeni elméleti filozófia területén azonban, egyenes ellentétben a hegeli

²⁴ Uo. 14. o.

²⁵ Cornu: *Marx és Engels. 1814—1844.* Kossuth, 1968. 310—312. o.

²⁶ Feuerbach: *id. mű* 62. o.

²⁷ Uo. 83. o.

²⁸ Uo. 18. o.

filozófiával . . . számomra csak a realizmus, a materializmus érvényes . . .”²⁹ A gyakorlati filozófia terminusát természetesen kanti értelemben használja, az egész német filozófiai fejlődés hagyományainak megfelelően a társadalmi cselekvés szféráját az erkölcsre korlátozva, etikát értve rajta. Az idealizmus pedig számára az adott vonatkozásban az „igazság és az erény diadalába vetett hitet” jelenti, vagyis azt, hogy a társadalomban az eszmék irányítják az emberek cselekedeteit. Ez a felfogása szervesen következik az emberi lényeg értelmezéséből, amely végső soron a tudatra lyukadt ki, s ez mutatja, hogy Feuerbach materialista pozíciói már az „elméleti filozófia” területén is elég ingatagok. Másfelől az emberiség történetének a tudat történeteként való felfogásából, az eszméknek a társadalmi életben való domináns szerepéből, Feuerbach egész magatartásából a felvilágosító-utópista alakja rajzolódik ki élénk, amelyet a marxizmus klasszikusai úgy értékelték, hogy Feuerbach az utópista szocializmusnak megfelelő szakasz a klasszikus német filozófiában.³⁰ Feuerbachnál ugyanis az elidegenedés leküzdésének problematikája az emberi lényeg felismerésének problémájává változik át, s maga Feuerbach is ehhez a tudatátalakításhoz akart közvetlenül hozzájárulni: „ennek az írásnak tartalma, patológiai és fiziológiai célja azonban ugyanakkor gyógyító szándékú és gyakorlati”.³¹ *A társadalmi aktivitásnak ezen az elvont-felvilágosító formáján sohasem jutott túl, bár a későbbiekben igyekezett elméletét társadalmilag konkretizálni*, de humanizmuselmélete csak újabb utópista szocialista irányzatok számára szolgált kiindulópontul (Hess, igazi szocialisták stb.).

Ha most a német filozófia fejlődését Hegeltől Marxig mint a történelmi transzcendenciától a történelmi immanenciáig terjedő fejlődés vonalát tekintjük, nyilvánvaló, hogy ebben *közvetlenül* nem jelenthetett segítséget Feuerbach munkássága Marxnak, hiszen mint e rendkívül futólagos Feuerbach-értékelésből is kiderült, *a feuerbach-i antropológia hiába teljes szakítás a hegeli transzcendenciával, ha egyszer maga is egy természeti transzcendencia ráerőltetése a társadalmi folyamatra*, s ezzel az utóbbi sajátyszerűségének tagadása. Ezért egyet kell értenünk Garaudynak azzal a megállapításával, hogy a feuerbach-i filozófia a hegeli egyszerű megfordítása, materializmusa nem egyéb, mint „naturalizált hegelianizmus”, amelyben a hegeli ontológiából antropológia lett.³² Ami pedig most már — közelebbről tekintve — Feuerbach Marxra gyakorolt „hatását” illeti, ezt nyilván a feuerbach-i „elméleti” és „gyakorlati” filozófia különbségében kell vizsgálnunk. A legfontosabb körülmény az, amit kettőjük viszonyában ismételtelen meg kell állapítanunk, hogy Marx mindenekelőtt a történelem és a társadalom vonatkozásában kereste a materializmus — mint immanens történetfelfogás — felé vezető utat, Feuerbach viszont pont itt volt bevallottan is idealista, úgyhogy éppen a döntő vonatkozásban hatásáról nem beszélhetünk. A kritikai magatartás az ifjúhegeliánus mozgalom általános pozitív jellemzője volt. Feuerbach társadalomkritikájának absztraktságát, sterilitását azonban, mint ismeretes, Marx kezdettől fogva bírálta, gyakorlati filozófiája területén tehát csakis radikális valláskritikája hathatott Marxra. Elméleti filozófiája lehetséges hatását elemeztük már, de újra hangsúlyoznunk kell, hogy Marx fejlődésének fő vonala nem ezzel esik

²⁹ *Uo.* 21–22. o.

³⁰ Marx–Engels: *A szent család*. MEM 2. köt. Bp. 1958. 124. o.

³¹ Feuerbach: *id. mű* 15. o.

³² R. Garaudy: *A gondolat forradalma, Karl Marx*. Kossuth, 1965. 26. o.

egybe. Hegel transzcendens-idealista pozícióinak bírálata — bizonyos közvetítéseken keresztül — nyilván hozzásegítette Marxot a saját Hegel-kritikájához és újabb közvetítéssel pozitív természetontológiájának — többnyire hallgatolagos — kidolgozásához, de a természetiként felfogott emberi lényeg feuerbachi fogalma mindvégig idegen volt Marxtól. A gyakorta előforduló nagyfokú leegyszerűsítések közé tartozik tehát a feuerbachi materializmus Marxra gyakorolt direkt hatásán kívül az emberi lényeg és az elidegenedés feuerbachi fogalmai marxi átvételének feltételezése is.

Marx és Feuerbach viszonyának dokumentumaiban is Marxnak az elismerő-kritizáló magatartása mutatkozik meg. Nagyon érdekes epizódja kapcsolatuknak egy Bayer nevű szerző vallási témájú könyvének recenziója körüli vita. Marx, amikor 1842. február 10-én Rugéval felveszi a kapcsolatot, és felajánlja szolgálatait a *Deutsche Jahrbücher* számára, megemlíti, hogy vállalná Bayer könyvének recenzióját a lap számára. A könyvről Feuerbach ugyan már készített recenziót, de erről Marx szívesen írt, „baráti szolgálatnak” minősíti, saját recenziójában nyilván vitatni kívánja Feuerbach megállapításait, s Ruge az, aki február 25-i válaszlevelében eltanácsolja Marxot a Feuerbach elleni fellépéstől. Hogy ez a kis epizód nem volt véletlen, azt egyéb jelek is egyértelműen mutatják. Marx már minden bizonnyal 1841 folyamán olvasta Feuerbach művét, s bár még 1842 első felében is valláselmélettel foglalkozik, semmi jel nem mutat arra, hogy valláselméleti munkájában, *Értekezésében*, valamilyen módon fel kívánta volna használni. Erről Lifsic sem tesz említést. Semmiképpen sem tudjuk ezt Bauer hatásával magyarázni — akivel az *Értekezés* megírásakor közvetlen kapcsolatban állott —, ő mindig elismeréssel szól Feuerbachról. Így „az elhanyagolásnak” nyilván tartalmi oka van, ezt Marx Rugénak írt 1842. március 20-i levele is bizonyítja: „Magában az *Értekezésben* elkerülhetetlenül beszélnem kellett a vallás általános lényegéről, ahol némiképp összeütközésbe kerülök Feuerbachhal, olyan összeütközésbe, amely nem az alapelvet, hanem a megfogalmazást illeti. Mindenesetre a vallás nem nyer az üggyel.”³³ A levélből azonban kitűnik, hogy Marx a vallás „általános lényegét” is másképp fogta fel, mint Feuerbach, és az is, hogy Feuerbach elismertsége, nagy hírneve miatt mentegetőznie kell — ezért utal arra, hogy „a vallás nem nyer az üggyel”. Marx ugyanis levelében kifejti azt is, hogy „vallási antropológia” helyett „vallási zoológiáról” kell beszélni, az előbbi nyilván Feuerbach álláspontját, míg az utóbbi — mint a továbbiakban látni fogjuk — az emberiség történetére épített saját vallásmagyarázatát jelképezi. Ez magyarázza tehát, hogy Marx az *Értekezéshez* számos szerzőt kivonatolt és felhasználott, akik az emberiség történelmét dolgozták fel a vallás és a művészet vonatkozásában, viszont mellőzte Feuerbachot, aki absztrakt, történelem feletti antropológiai elveket képviselt. Minden bizonnyal tehát már ebben az időben is az volt a nézete, amit egy évvel későbbi levelében megfogalmazott, hogy Feuerbach túl sokat foglalkozik a természettel s túl keveset a politikával. A vallásos zoológia és antropológia marxi szembeállítása Rjazanov szerint is a Feuerbachhal való ellentétre utal.³⁴

A *Luther mint döntőbíró Strauss és Feuerbach között* is ugyanezt támasztja alá. Sokan ezt a cikket Feuerbach melletti egyértelmű hűségnyilatkozatnak tekintik, de ezzel elvonatkoztatnak a cikk konkrét tartalmától s attól a szitu-

³³ MEGA I., I/2. köt. Berlin 1929. 272. o.

³⁴ MEGA I., I/1. köt. Frankfurt a. M. 1927. XXIV. o.

ációtól, amelyben született. E cikk — a cenzúrautasítás kritikájával együtt — mindenekelőtt első jele annak, hogy Marx elméleti munkája gyakorlati-publicisztikai irányt vesz, s a társadalmi események hatására közvetlenül bekapcsolódik a politikai-filozófiai küzdelmekbe, amivel a filozófiai tervei — pl. az *Értekezés* — elhalasztódnak, de filozófiai fejlődése meggyorsul: „Ezzel a filozófiai tervek egy időre elodázódnak ugyan; valójában azonban meggyorsítja filozófiai fejlődését az, hogy most a 48-at megelőző évek közvetlen politikai harcainak küzdőterébe lép” — írja Lukács György.³⁵ Marx Feuerbach-cikke is egy ilyen konkrét alkalomból született, amelyre Marx rögtön reflektált, hiszen a cikk még 1842 januárjában íródott, de csak hosszas habozás után küldte el Rugénak — kárpótlásul más, el nem készített anyagok helyett —, nyilván érezte a témához való hozzájárulása elégtelenségét. A *Hallische Jahrbücher* hasábjain ugyanis vita folyt a német filozófiában a Strausstól Bauerig és Feuerbachig való fejlődésről. Két — „berlini” szerzőktől jegyzett — cikk ezt a fejlődést teljesen félremagyarázta, s nem látta a pozíciók közötti szükségyszerű átmenetet, míg végül egy harmadik — „filozófus” aláírással szignált — cikk egyenesen védelmébe vette Strauss csodamagyarázatát Feuerbachéval szemben. Itt tehát nem lényegtelen kérdésekről, hanem a feuerbachi valláskritika és elidegenedésméлет megítéléséről, az ifjúhegeliánus mozgalomban való elterjedtségéről volt szó, s ez készítette Marxot írásra, Feuerbach melletti állásfoglalásra a retrográd véleményekkel szemben.

A cikk azonban még így sem a konkrét feuerbachi filozófia pozitív, „végeredményként” való elfogadása, hanem csupán annak az iránynak a helyeslése, amelyet Feuerbach a német filozófiában képvisel. A cikkben ugyanis Feuerbach úgy szerepel, mint a spekulatív filozófia legnagyobb kritikusa, aki a filozófiai vizsgálatot újra a valóság talajára helyezi. Ez egyértelmű válasz Marx saját szónoki kérdésére, hogy Strauss és Feuerbach közül melyiknek van igaza: „Straussnak, aki a dolgokra úgy néz, ahogyan a spekulatív teológia szemszögéből *látszanak*, vagy Feuerbachnak, aki olyannak látja őket, amilyenek?” Amikor Feuerbach csodamagyarázatát támogatja — „a csoda egy természetes, vagyis emberi kívánság realizációja természetfeletti módon”³⁶ —, tulajdonképpen a feuerbachi elidegenedésméлет mellett foglal állást (amelynek egészét — a gondviselés, a mindenhatóság, a teremtés, a csoda, a hit stb. problémáját — látja kifejtve *A kereszténység lényegében*), mégpedig azért, mert érdeméül ismét a spekulatívval szemben *konkrét világnézetét, a valóság-érzékenységét* tudja be, mivel megmutatja „a kereszténység lényegét a maga igazi leplezetlen alakjában”.³⁷

Az, hogy a cikk nem direkt pozitív kifejtéssel, hanem a *Harsona* módorában íródott, nemcsak arról tanúskodik, hogy Marx 1842 elején valóban dolgozott a *Harsonán*, s az ottani módszert e cikkébe is átvitte — azt ti., hogy Feuerbachot egy ortodox tekintéllyel, Lutherral, idézeteken keresztül védi meg, nem pedig saját szavaival —, hanem arról is, hogy később — a cikket csak 1842 végén küldte meg Rugénak — sem vállalkozott a feuerbachi érvelés direkt védelmére. Ennek okát a zárószó egyértelműen kimondják, Marx számára a feuerbachi filozófia nem volt végcél, hanem csupán egy — bár szükségyszerű — állomás ehhez a végeélhoz: „Nektek pedig, spekulatív teoló-

³⁵ Lukács: *Adalékok az ifjú Marx fejlődéséhez*. Magyar Filozófiai Szemle 1957/1. sz. 39. és 43. o.

³⁶ MEM I. köt. Bp. 1957. 26. o.

³⁷ *Uo.* 27. o.

gusok és filozófusok, azt tanácslom: szabaduljatok meg az eddigi spekulatív filozófia fogalmaitól és előítéleteitől, ha úgy akarjátok meglátni a dolgokat, ahogy vannak, vagyis el akartok jutni az igazsághoz. És nincs más utatok az igazsághoz és a szabadsághoz, mint a tűzpatakon [Feuerbach] át. Feuerbach a jelenkor tisztítótüze.”³⁸ Ez a hely — amelyet Bence György is hasonló fel fogásban értelmez³⁹ — egyértelműen arról tanúskodik, hogy Marx számára a feuerbach-i filozófia mindenekelőtt kritikai szerepében volt elfogadható, mint a spekulatív filozófia lerombolása, mint lépés a konkrétabb világnézet felé, nem pedig adott rendszerében, konkrét koncepciójában. Vagyis már 1842 elején világos Marx számára, hogy az igazi, a „megvalósítható” filozófia kidolgozásához túl kell lépni a feuerbach-i antropológián. Marx tehát a vizsgált időszakban, 1841–42-ben, bármilyen nagyra is értékelte Feuerbach kritikai munkásságát, s bármennyire is befolyásolta fejlődését az a szellemi légkör, amelyet Feuerbach alakított ki az ifjúhegeliánus mozgalomban, nem volt feuerbach-iánus. Kezdetről fogva belátta ugyanis a feuerbach-i álláspont korlátozottságát, ellentmondásosságát, s *tendenciáit* tekintve túl is jutott rajta.

A sajtótörvény vitája a Landtagban

A rajrai Landtag sajtótörvény-vitájáról 1842 áprilisában írott és májusban folytatásokban megjelent terjedelmes cikkével Marx megkezdte munkáját a *Rheinische Zeitung*nál. Van abban valami szükségszerű, hogy egy radikális ifjúhegeliánus szükségképp kapcsolatba kerül Rugéval és lapjával, majd az 1842-ben induló *Rheinische Zeitung*gal. Így történt Marx esetében is, bár — noha az ifjúhegeliánus közvélemény, Jung és Oppenheim levelezése szerint, ezt már 1842 legelejére várta — az anyagi és családi nehézségei, filozófiai tervei miatt csak az év tavaszán. A kapcsolatok viszont azután rohamosan fejlődtek: májusban már kinevezett munkatárs, befolyása egyre fokozódik, és októberben a szerkesztést is átveszi.

A szakirodalom a *Rheinische Zeitung*gal részletesen foglalkozik ugyan, röviden azonban itt is beszélnünk kell róla. Születésére a porosz kormány és a Rajna-vidéki katolikus reakció viszálya nyomta rá bélyegét. Az utóbbinak lapja, a *Kölnische Zeitung*, a Rajna-vidék legbefolyásosabb sajtóorgánuma volt; háttérbe szorítása egyformán érdekében állt a porosz kormánynak és a rajnai liberális köröknek, a kormány ezért támogatta az utóbbiak lapalapítási törekvéseit. A *Kölnische Zeitung*nak azonban minden esetben sikerült legyőznie konkurensait, így 1841 végére az 1839-ben alapított *Rheinische Allgemeine Zeitung* is válságba került. Bukására azonban mégsem került sor: néhány liberális kölni üzletember — közöttük Camphausen, Mevissen, Oppenheim — 1842 január elsejétől a kormány engedélyével *Rheinische Zeitung* néven megújította a lapot. A *Kölnische Zeitung*gal való szembeállása későbbi, radikálisabb periódusaiban többször a betiltástól is megmentette, néhányszor még Eichhorn, a reakciós kultuszminiszter is védelmére kelt. A *Rheinische Zeitung*ot alapítói — a gazdaságilag-kereskedelmileg virágzó Rajna-vidék igényeinek megfelelően — a gazdasági élet liberalizálására irányuló törekvések eszközévé

³⁸ Uo.

³⁹ Bence György: *Moses Hess a filozófiatörténetben*. Magyar Filozófiai Szemle 1967/1. sz. 81. o.

akarták tenni. A liberalizmus legmérsékeltőbb szárnyához tartoztak, már nem vonzódtak Franciaországhoz, hűséggel viseltettek a monarchia iránt, viszont azt várták tőle, hogy eltávolítja a kapitalista gazdasági fejlődés feudális akadályait. A vámszövetség megerősítését, a vasúti hálózat kiépítését, a törvénykezési és a postaköltségek leszállítását, az állam pénzzel való takarékoságot követelték, tehát csupa olyasmit, amit a porosz kormányzat a hatalma kockáztatása nélkül megtehetett. Követeléseik ugyanakkor jól mutatják a liberális oppozíció általános korlátozottságát és tehetetlenségét. A liberális ellenzék természetesen magában foglalt radikálisabb elemeket is, s a szerkesztőségben, az eredeti intencióktól eltérően, bár nem feltétlenül ellentétesen velük, lassan ezek jutottak túlsúlyra. A lap először inkább kormánypárti, mint ellenzéki orgánumnak számított, az alapvetően gazdasági célkitűzések megfelelően F. List ismert német protekcionista közgazdászt kérték fel főszerkesztőnek, s miután ő nem vállalta, helyette egyik tanítványát. Az alapítók közül többen — Mevissen, Jung, Oppenheim stb. — ifjúhegeliánus érzelműek voltak, s a lap munkájába is bevontak számos ismert ifjúhegeliánust, a volt Doktorklub tagjait, pl. a Bauer-testvéreket, E. Meyent stb. Moses Hessen keresztül, akit szocialista orientációja miatt a 'részvényesek' ugyan nem bíztak meg a főszerkesztőséggel, de az újság egyik vezető munkatársa volt, ugyancsak kapcsolatba került a lap az ifjúhegeliánusokkal. Sőt a továbbiakban a főszerkesztő egy berlini ifjúhegeliánus, Bauer sógora, Rutenberg lett, akit a kormányzat veszélyes forradalmárnak tartott. A lap ellenzéki tendenciája ezzel nyilvánvalóvá vált, s ezt a részvényesek sem ellenezték, mivel tudták, hogy az ifjúhegeliánus munkatársak fellendítik majd az újságot. Sőt utóbb, mint Lifsic írja, az új kormányban csalódott burzsoázia baloldali fordulatot tesz, megpróbál a demokratikus mozgalom élére állni. Marx ebben a helyzetben — alkalmazkodva a liberális oppozíció belső mozgásához, illetve felismerve a „szek tás jakobinizmus” korlátozottságát —, nézeteinek szélesebb alapot keresve, időnként a haladó burzsoázia pártjához közeledik, s „a polgárság haladó rétegeivel való blokkért végül is fel kellett áldoznia a Bruno Bauerhez és a 'szabadok' csoportjához fűződő barátságát”.⁴⁰

A *Rheinische Zeitung*-beli gyakorlati-publicisztikai tevékenysége ugyanakkor kétségkívül igen kedvezett Marx fejlődésének. A Rajna-vidék az akkori Németország gazdaságilag és politikailag legfejlettebb része — s a politikájával, társadalmi gyakorlatával való mindennapos konfrontáció egyfelől segítette Marxot illúzióinak leküzdésében, absztrakt társadalomképe stb. konkretizálásában, egy immanensebb történetfelfogás kidolgozása irányában — ez fejlődésének fő vonala —, másfelől az ellenzéki mozgalom átmeneti lendülete bizonyos mértékig fel is erősíti illúzióit. Marx fejlődése 1843-ban, a liberális mozgalom válságával, a radikális demokratáknak a mozgalomból való kiválásával fordulóponthoz érkezik. Ha le tud számolni az általános érdek, az elsődleges állampolgári erkölcsiség direkt megvalósításának illúzióival, az út igen gyorsan a proletár szocializmushoz — azaz a munkásosztálynak az általános érdek megvalósításában való történelmileg szükségszerű közvetítő szerepe felismeréséhez vezethet. Ha viszont az ellenzéki mozgalom megtorpanása ellenére is ragaszkodnék illúzióihoz, akkor Bauer és társai erre az időszakra társadalmilag már teljesen steril álláspontjára csúsznák át. Elméleti fejlődése igen gyors, cikkről cikke nyomon követhető, tulajdon-

⁴⁰ Lifsic: *id. mű* 74. o.

képpen úgy fogható fel, mint a radikális társadalomkritikai magatartás permanens válsága, s viszonylagos egyensúlyhoz csak az 1843-ban írt kreutznachi kéziratokban érkezik el, amelyekben majd filozófiai szinten, a hegeli államjog bírálatán keresztül igyekszik összefoglalni közéleti-publicisztikai tevékenységének tapasztalatait.

E fejlődés áttekintését Marxnak a 6. rajnai Landtag tanácskozásairól írt *Viták a sajtószabadságról és az országos rendek tanácskozásainak közzétételéről* c. cikkével kezdjük. Ez egyben — a *Disszertáció* után — első jelentősebb ránk maradt filozófiai munkája, belőle akkori koncepciója részleteiben is rekonstruálható. Ezt az írást a rajnai Landtag vitáival kapcsolatos, az egész állami-társadalmi életet bíráló sorozat első tagjának szánta, a második cikk a kölni érsek és a porosz király konfliktusát, a harmadik a falopásról szóló vitát, a negyedik a vadászati tilalommal kapcsolatos rendőri intézkedéseket, az ötödik pedig a föld felparcellázását tárgyalta volna. A sorozat azonban nem született meg, napvilágot csak az első és a harmadik cikk látott, a másodikikat a cenzúra betiltotta s az utolsó kettő valószínűleg el sem készült. Marx fejlődésének egésze szempontjából fontosnak tartjuk itt megjegyezni, hogy a megírt cikkekben, illetve a meg nem írottakra való utalásaiban Marx a vallás kérdéseit változatlan érdeklődéssel tárgyalja, noha a valláskritikáiról az államkritikai periódusra való átmenete lényegében már előbb, a *Disszertációt* követően lezajlott.

A tartományi Landtagok, akárcsak az országos rendek, látszatképviseletek voltak, lényegében semmiféle politikai súlyuk nem volt. Az új király 1841-ben, trónralépte után ezért nyugodtan összehívhatta őket, hogy ezzel (s jogkörük némi kibővítésével) a porosz állam liberális voltát hangsúlyozza. A Landtag-gyűlések — a rajnai is — minden különösebb eredmény nélkül zárultak, mégis magukra vonták a liberális közvélemény s így Marx figyelmét is. Marxot mindenekelőtt a Landtag sajtóvitái érdekelték, először is azt akarta elméletileg kidolgozni, hogy a publicisztikai tevékenységnek milyen korlátai vannak kora Németországában. Cikke elején az 1841 decemberi cenzúratasításra reflektál. „Megjelent az új cenzúrautasítás. Újságaink azt hitték — írja —, hogy fel kell venniük a szabadsághoz illő külszint és modort.”⁴¹ Megkezdődött a sajtó „önmegismerésének” és „önvallomásának” folyamata, amely alól a porosz kormány félhivatalosa, a *Preussische Staatszeitung* sem tudta magát kivonni. Liberális frázisai mögött azonban — folytatja Marx — támadás rejtőzik a liberális sajtó ellen, egyfelől érdektelenséget sugall a közvéleménynek a sajtóval szemben, mondván, hogy a sajtó fejletlen, amúgy sem képes kihasználni a nagyobb szabadságot, másfelől a sajtónak a közvélemény-nyel szemben, mondván, hogy az emberek nem érdeklődnek a politika iránt. Marx megszokott iróniájával vág vissza: „Járni nem tanultam meg, pedig a látványosságra éhes közönség szökelléseket vár a bénától!... Valljuk meg gyengéinket a porosz népnek, de legyünk diplomatikusak vallomásunkban. Nem mondjuk meg neki egyenesen, hogy érdektelenek vagyunk. Azt mondjuk neki, hogy ha a porosz újságok érdektelenek a porosz nép számára, akkor a porosz állam érdektelen az újságok számára.”⁴² A hivatalos lap a feltámadt politikai érdeklődés csillapítására elrettentésül felidézi a „politikai szellemet”, a „francia kísértetet”. Marx cikkében ez a „kísértet” életre kel: *a cenzúra és a*

⁴¹ MEM I. köt. 28. o.

⁴² *Uo.* 29. o.

sajtószabadság kérdéséből elindulva, akárcsak a *Deutsche Jahrbücher*ben írott cikkében, eljut a fennálló állam felszámolásának szükségességéig. Néhány oldalon szinte szó szerint összefoglalja a korábbi cikkét: 1. a sajtó lényegének a sajtószabadság felel meg, a cenzúra ellentmond neki, 2. a cenzúra a kormányzat monopóliumaként fellépő, az önkényen alapuló hivatalos kritika; a kormányzat a cenzort a nem abszolút képviselőjének tekinti, 3. a cenzúra azonban még önmagában is ellentmondásos, mert a gyanú légkörében a cenzor is mind nagyobb fokon cenzúrázni kell, 4. mindezért a cenzúratörvény csak formális törvény, a valódi törvény a sajtótörvény.⁴³ Az összefoglalás azonban nem csupán egyszerű ismétlés, mert a korábbi cikk absztrakt fogalmait most széles filozófiai összefüggéseikbe helyezve konkretizálja. A cikk részletes elemzését ezeknek az általános filozófiai összefüggéseknek, azaz a „filozófiai szintnek” a vizsgálatával, a marxi filozófiai rendszer rekonstrukciójával kezdjük, hogy azután rátérjünk a társadalmi-politikai összefüggésekre, azaz a „konkrét szintre”.

Első kérdésünk tehát: mi a filozófiai bázisuk a cikkben kifejtett nézeteknek, s egyáltalán: a radikális társadalomkritikai magatartás a valóság és elmélet viszonyának milyen felfogásán alapul. Marx alapelvül kimondja: „a belső eszme lényegének mértékét kell . . . a dolgok létezésére alkalmaznunk, s ne tévesszenek meg bennünket az egyoldalú és triviális tapasztalatok instanciái . . .”⁴⁴ — vagyis a valóságot egy eleve adott fogalomrendszer mércéjével kell értékelni, bírálni. Teljesen kézenfekvő, hogy minden társadalomkritikának előzetes elvekkel kell kiindulnia, a fennállót ezekhez képest kell meg- és elítélnie. A döntő kérdés azonban az, hogy ezek az alapelvek mennyire adódnak magának a társadalomnak a fejlődéséből, lényegéből, mennyire veszik figyelembe lehetőségeit és tendenciáit. A marxi alapelv első pillantásra transzcendensnek tűnik: elutasítja a társadalmi gyakorlat, a tények kontrollját. A cikk egésze azonban, mint majd látni fogjuk, az ellenkezőjéről tanúskodik. Marx már az eddigi fejlődése során is bírálta Kant és Fichte absztrakt követelményrendszerét; Hegelben velük szemben a valóság filozófusát látta. Hegel-kritikája során először is eltávolította a történelemből a világszellemet, mely azzal, hogy előre „beprogramozva” tartalmazza a történelem dialektikáját, az emberi cselekvést lényegileg elválasztja a történelem menetétől. A hegeli történelmi transzcendencia maradványai ugyan más vonatkozásban tovább éltek Marxnál, a fenti kijelentésben azonban mégsem valami transzcendens eszme elsődlegessége fogalmazódik meg, hanem a társadalom immanens lényegének, objektív ésszerűségnek prioritása az esetleges tények káoszával szemben, vagyis a történelmi valóság nem esetleges, hanem lényeggé emelt formája. Az immanens és transzcendens elemek módszertanilag sajátos ellentmondásos egységet alkotnak a marxi radikális társadalomkritikában, mely tulajdonképpen nem egyéb, mint az akkori marxi társadalomontológiai alapelv sajátos ellentmondásának vetülete. E társadalomontológiai alapelv, melyet rekonstrukciónkban végső mozzanatul feltételezünk, az emberi természetnek a felvilágosodásából és a klasszikus német filozófiából jól ismert fogalma.

A cikk társadalomelméleti kiindulópontja: az ember „általános szabadsággal” rendelkezik, lényege — illetve ami ezzel Marxnál is szinonim: — természete az „általában vett ész”; a szabadság tehát, mint „az ész általános

⁴³ *Uo.* 54—57. o.

⁴⁴ *Uo.* 50. o.

fénye”,⁴⁵ az embernek „természetes adománya”. A továbbiakban azután „a szabadság jellemes, ésszerű, erkölcsös lényegéhez”⁴⁶ kapcsolva tárgyalja az erkölcsöt is. Az ember lényege tehát az ész — szabadság — erkölcs egymást átható, feltételező, bár e sorrendben hierarchizált hármasságával határozódik meg: az ember az állattól eltérően megismerő észszel rendelkezik, ez szabadságának az alapja, a szabad lény viszont egyúttal erkölcsi lény is, mivel az erkölcs a másokhoz viszonyított szabadság bensősége. E koncepciónak megfelelően az emberi lényeg az egyénnek „természete”, szükségképp veleszületett sajátja, s mint ilyen, alapja általános egyenlőségének, szabadságának stb. Ez Marx alapvető érve a rendi világ egyenlőtlensége ellen, ezért is mondja pl., hogy a vallás „az emberiséget megakadályozza abban, hogy a veleszületett természeti törvényeket kövesse”,⁴⁷ s más helyütt is az emberi lényeg természeti törvényeiről beszél, a szabadságot is úgy fogja fel, mint „az emberi természet örök arisztokráciáját”.⁴⁸ Az emberi lényeg természetként, veleszületettként való tételezése ugyanakkor az anyagi-természeti mozzanatok idealista lebecsülésével párosul: az ember lényege az öntudatok viszonyaként adott, a társadalmilag-történelmileg kifejlődő, a „történelemben levő ész”,⁴⁹ az „általános ész” — mely egyben szubsztanciája a társadalmiságnak. Mindebből következően Marx nem az elszigetelt, természetiségébe zárt individuumból indul ki, hanem eleve a nemből mint az individuumok viszonyainak totalitásából, s az egyéneket éppen nemhez való viszonyukban fogja fel: „Tudjuk, hogy az egyes ember gyenge, de egyúttal azt is tudjuk, hogy az emberek egésze erős.”⁵⁰

Az ész így tehát minden, csak éppen nem természeti, ellenkezőleg, a természeti korlátozottság teljes tagadása, meghaladása. Veleszületettsége teoretikusan nem jelent egyebet, mint az általános észnek az egyes szubjektumok tevékenységén keresztüli egzisztálását, praktikusan pedig a demokratizmus általános és legelső követelményét, minden egyén részvételének lehetőségét a társadalmiság általánosságában, az emberi lénynek igazi megvalósulásában. Az így felfogott emberi lényeg egyben a korai marxi humanizmuselmélet bázisa is, minden egyes embert értéknek tekinti, de mindenekelőtt az emberi világ egészére vonatkoztatva. Humanizmusa tehát az általános ész kategóriájának bizonyos absztrakt vonásai ellenére sem reked meg az individualista elvont antropológia szintjén, hanem egy konkrét történelem- és társadalomelmélet megalapozására szolgál.

A marxi történelemkoncepció világosan az „objektív szellem” elsődlegességére épít, a hegeli világszellem helyett az öntudatok történelmileg fejlődő társadalmi totalitása, objektivációs rendszere válik mint szubsztancia a történelem szubjektumává. A baueri szubjektív öntudat helyett itt a kollektív öntudatos emberiség a szubsztancia, amely önnön dialektikájánál, öntételezésénél fogva ember futja be a történelmet s valósítja meg saját belső lényegét. A fiatal Marxnál tehát Hegelnek a „polgári ész” alapjain és keretein belül való olyan meghaladását látjuk már, amely határozottan különbözik mind a baueri, mind a feuerbach-i — végső soron — zsákutcától, s a dialektikus történetiség és a nembeliség egyidejű megőrzésével magában rejti az immariens

⁴⁵ Uo. 47. o.

⁴⁶ Uo. 54. o.

⁴⁷ Uo. 64—65. o.

⁴⁸ Uo. 64. o.

⁴⁹ Uo. 64. o.

⁵⁰ Uo. 65. o.

történetfelfogásra való átmenet igényét-lehetőségét. A hegeli totalitásfogalom olyan társadalmi továbbfejlesztését látjuk itt, amely az emberi lényeg egyedi, veleszületett fogalmát absztrakt mivoltából az emberi nembeliség konkrét-ságáig emeli, s éppenséggel az „emberi viszonyokon” és az „emberi intézményeken” keresztül írja le. Az „emberi létezés”⁵¹ szféráit mint saját mozgásformáit, mint objektívált, intézményesült stb., a társadalmi egész részévé, kölcsönhatásának elemeivé váló formákat az ember teremti meg a társadalom mint szerves egészen, totalitáson belül, s az emberi történelem tartalma e szférák kibontakozása, fejlődése és átrendeződése. Az emberi lényeg történelmi mozgása tehát szükségképp állandóan önnön gazdagítása, kibontakozása irányában halad, a történelem azonban mégsem lineáris előrehaladás, hanem az ember eredeti, valóban csak „természeti” lényege ellentmondásos leküzdésének útja. Az emberi létezés kibontakozó szférái ugyanis nem eleve harmonikusak, hanem szükségképpen egy odüsszeiát járnak végig. Így a történelmi fejlődésben döntő szerep jut a negativitásnak, a dialektikus tagadás, az aránytalanságok és a kollíziók teremtő erejének. *A marxi dialektikus társadalomfelfogás, társadalmi totalitáselmélet tehát kezdettől fogva integráns elemeként tartalmazza az elidegenedés elméletét, amelynek fetisizmuselméletként való első kifejtésével éppen e cikkben találkozunk.*

De mielőtt ezt elemeznénk, röviden foglalkoznunk kell Marx sajátos idealista pozíciójával, hiszen e korai fetisizmuselmélet csak az „anyagi” mozzanat sajátos idealista felfogása alapján érthető.

Második kérdésünk tehát a marxi társadalomelméletre, az anyagi-szellemi, a természeti-társadalmi viszonyára, a társadalmi totalitás belső struktúrájára vonatkozik.

Ahogy a fentiekben már említettük, az emberi lényeg, „természeti” meghatározottsága ellenére, éppenséggel a természetiséggel szembeállított tartalmat hordoz Marxnál. Az egész klasszikus német filozófia hagyományainak megfelelően Marx a társadalmi praxist, az emberi lényeg valódi megnyilvánulását, az etikumra korlátozza, s ugyancsak a hagyományoknak megfelelően, az anyagi-természeti, a biológiai, fiziológiai stb. vonatkozásokat, amelyek az ember „természeti lényegét” alkotják, az embernek azt a részét, amellyel a természetben áll, inkább szükséges rossznak tekinti, mint az ember valódi „természetének”. Az ember természeti vonatkozásai tehát alárendeltek, az etikum által szükségképp korlátozottak és visszaszorítottak. Az emberi lényeg kialakulásának valódi folyamata éppen történelmi leküzdésük és az erkölcsi szférának való alárendelésük.

Vagyis Marx az emberi lényeg vonatkozásában egyértelműen érvényesíti szellemi-erkölcsi — azaz a szerinte valóban társadalmi — mozzanatok elsőbbségét az anyagi-biológiaiakkal szemben, amit többször közvetlenül is megfogalmaz, pl. abban a szónoki kérdésben, hogy „Nincs-e a szellemnek több joga, mint a testnek?”⁵² illetve a fej és a kéz szembeállításában, az előbbi dominanciáját hangsúlyozva. Mivel az embert is totalitásnak fogja fel, az anyagi-biológiai és a szellemi-erkölcsi mozzanat az emberben sem különül el, nem válik két különálló kanti világgá, hanem az egységes egészként adott emberi lény mozgásában, öntételezésében összeolvad, bár a két szint közvetítéseit Marx még kevésbé tudja kimunkálni. Ezt a kettősséget mutatja Marx szükséglet- és érdekkoncepciója is. Szükségletnek azt tekinti, ami nélkül a lét

⁵¹ Uo. 49. o.

⁵² Uo. 59. o.

nem teljes, ami tehát egyértelműen hozzátartozik az adott lény létezéséhez: „Amit igazán szeretek, annak létezését szükségesnek, nélkülözhetetlennek érzem, olyasvalaminek, ami nélkül létem nincs betöltve, nincsen kielégítve, nem teljes.”⁵³

Ugyanakkor viszont megkülönböztet anyagi és szellemi szükségletet, illetve érdeket. Az anyagi szükséglet az emberi lény fizikai fenntartásához tartozó mozzanat, de passzív, kívülről determinált, a tárgyaknak való alárendeltséget, az ember saját természeti-állati mivoltától való függését fejezi ki. Ebből eredően az anyagi érdek egyedül és kizárólag az *egyedi* létfenntartásra irányul, benne az egyes ember a maga természetiségében, a többi emberrel való szembeállítottságában, mintegy „állati” elszigeteltségében nyilvánul meg. Marx itt még az anyagi mozzanat megvetésének később általa oly sokat bírált „keresztény-germán” koncepciója talaján áll, ami megakadályozza őt nemcsak az anyagi szükségletek fontosságának, *aktív és humanizált* jellegének felfogásában, hanem magának az anyagi termelő tevékenységnek valódi megismerésében, *társadalmi és történelmi* mivoltának feltárásában is. Az anyagi szükségletek és az anyagi érdekek szférájában, a polgári társadalomban, eleve az elszigetelt egyedekből indul ki, s így a munkafolyamat társadalmiságáról sem lehet szó nála. Az anyagi érdek tehát, mivel az érzéki-biológiai szubjektumból következik, mindig egyéni érdek, azaz *magánérdek*. Marx a fetiszmus-elmélet kapcsán éppen ennek a magánérdeknek az elidegenítő hatását vizsgálja. A magánérdekek azonban egy társadalmi csoporton belül konvergálhatnak, vagy akár egybe is eshetnek — ismeri fel majd a későbbiekben fokozatosan Marx (erre a csoport- vagy osztályérdekre alkalmazzuk majd — a marxii partikularitás fogalmának értelmében — a *részérdek* vagy a különérdek kategóriáját).

A szellemi-erkölcsi szükségletek viszont sajátosan emberiek, kifejezik az egyénnek a nemhez való közvetlen viszonyát, s mint ilyenek a társadalmiság belülről determináló, aktív mozgatóerői, amelyek nem az ember alávetettségét, hanem, ellenkezőleg, autonómiáját, a természetiségen való felülemelkedését testesítik meg. Szellemi-erkölcsi érdekeivel az egyén a társadalmiság, azaz a politikai állam szférájában mozog, ennek mozgástörvényei válnak belső erkölcsi követelményekké. Ezeknek az általánosságot, nembeliséget, szellemiséget kifejező érdekeknek kell korlátoznok az individuális, anyagi, természeti-állati érdekeket, hogy érvényességük egyetlen jogosult szférájába, a polgári társadalomba visszaszorítsák őket.

A természeti-anyagi szükségletek elismerése ugyanakkor egyben mégiscsak a külvilág objektivitásának elismerése is. A természetnek mint objektív ésszerűségnek s immanens mozgástörvényeinek felismerése tehát nem okozott különösebb nehézséget Marxnak, ha a természet egységét egyelőre nem is az anyagiségében látja, hanem, panteista-panlogista felfogásának megfelelően, ebben az objektív ésszerűségben. Implicite fellelhető így Marxnál egy az emberek öntudatos világától különböző létszférának, az ésszerűség alacsonyabb fokát és formáját tartalmazó természetnek a panteista-panlogista fejlődés-ontológiája. Erre mutatnak — viszonylag ritka — utalásai a „világegyetemre”, amelyek nemcsak arról tanúskodnak, hogy rendszerében a természet megsza- badult az istentől, hanem arról is, hogy a hegeli abszolút szellem kiűzésével többé már nem „átjáróház” a szellem önmagához visszatérő mozgásában.

⁵³ Uo. 33. o.

Marx sajátos filozófiai rendszerét a *Rheinische Zeitung* időszakában *radikalizált dinamikus objektív idealista társadalomontológiának* nevezhetnénk, amelynek a természet vonatkozásában a már említett panteista-panlogista természeti fejlődésontológia felel meg. Radikalizáltságról azért beszélünk, mert Marx igyekszik végigvinni az evilágiság, az immanencia követelményét, a már említett emberi lényeg fogalom sajátos tartalma kivételével radikálisan felszámolja az ideologikus-transzcendens maradványokat. Rendszere a transzcendens és immanens mozzanatok sajátos egysége, sajátos dinamikája az utóbbiak fokozatos térnyeréséből ered. A rendszer tehát egészében átalakulásban van, egységét nem statikus kidolgozottsága, hanem dinamikája, elemeinek állandó azonos irányú mozgása adja meg — s így a legnagyobb mértékig nyitott az új álláspontok felé.

A marxi társadalomontológia értékelése szempontjából döntő fontosságú, hogy az ifjúhegeliánus filozófiában — Hegeltől Fichte felé — fordulat játszódik le az aktivizmus és szubjektivizmus irányában. Marxnál, mint már a *Disszertációból* kitűnik, a szubjektivitás nem válik dominánssá, megőrzi az objektív idealista alapokat, s kidolgozza a filozófia aktív visszahatásának sajátos koncepcióját. E koncepció mely a *Rheinische Zeitung* időszakában tovább konkretizálódik majd, a következőkben foglalható össze. A társadalmiságnak két alapvető szférája van: a polgári társadalom és a politikai állam. Az előbbi felvilágosodásban és a klasszikus német filozófiában a magán-tevékenységnek az ember természettel való konfrontálódásának, az anyagi érintkezésnek a szférája, az „anyagi életviszonyok összessége”, de nem gazdasági, hanem jogi vonatkozásban megközelítve. Marx — mint láttuk — tisztában volt az ember anyagi szükségleteivel s kielégítésük fontosságával, e szférát azonban nem tartotta jellegzetesen társadalminak, mivel benne az ember elszigetelt egyes emberként nyilvánul meg. A természetiség alárendelésének marxi igényéből származik radikális demokratizmusa, szabadság- és egyenlőségkultusza, de ugyanebből ered, hogy nem tudta elképzelni a társadalmilag végzett munkát, nála a munka tisztán egyedi, csak a termékek közvetítődnének, így az egyes ember szükségletei természetiek, nem humanizáltak. A vizsgált anyagból nem tűnik ki, hogy Marx a természettel való konfrontáció, az anyagi érintkezés e szférájában reális-anyagi fejlődést tételezett volna fel, illetve a munkafolyamat történelmi fejlődésére vonatkozó hegeli elméletet természetesen ismerte, de semmi jelét nem látjuk annak, hogy a társadalmi fejlődést ahhoz kapcsolta volna. A természethez való viszony fejlődése elsősorban teoretikus-tudományos kérdés volt számára.

A társadalmiság tehát — egyik szférájának direkt természeti konfrontációja ellenére — e marxi rendszerben bizonyos mértékig izolált a természeti alapzatától. A természeti és társadalmi fejlődésontológia még nem „ért össze”, még nem munkálódott ki közöttük az átmenet a tárgyi objektívációkon, a munkafolyamat humanizációján keresztül. Mindkettőben folyik az immanencia felé való fejlődés, de csak tendenciájukban, meghosszabbításukban érintkeznek. A társadalmiság tehát belső hajtóerőkre van utalva fejlődésében, s ezt a hajtóerőt Marxnál az objektívált viszonyrendszerek dinamikájában találhatjuk meg. Marx ugyanis már kidolgozta a viszonyobjektivitás mint az aktivitás és objektivitás egységének fogalmát, mely sajátosan az aktív-tudati, erkölcsi-jogi tevékenységhez kapcsolódik, mint ahogy a később kidolgozandó tárgyi objektivitás fogalma majd a munkatevékenységhez.

Marx tehát abból indul ki, hogy a valódi emberi tevékenység az erkölcsi-

jogi, tudati tevékenység, vagyis hogy az ember a maga valóságát a politikai állam szférájában, az államalkotó és fenntartó tevékenységében találja meg. Ebben a szférában az egyéni emberi mozgás eleve a társadalmiság egészére vonatkozik, a tevékenységek intézményekben, viszonyrendszerekben objektívalódnak, a társadalmi élet különböző szféráit alakítják ki, amelyek totalitása, együttes megszervezettsége adja a valódi társadalmi szubsztanciát, amelyen minden sajátos emberi tevékenység alapul. A társadalmi objektívációs rendszer mint afféle objektívált társadalmi tudat elsődleges a közvetlen, még nem objektívált elméleti-tudati formákkal szemben, a maga részéről meghatározza az egyéni tudatot és tevékenységet. Íme a marxi dialektikus közvetítésláncolat a társadalmi szubsztanciától az ösztársadalmi öntudaton keresztül az egyéni tudatig. A társadalmi tudatnak, az emberiség konkrét öntudatának mint filozófiának meghatározottsága-levezetettsége nyilvánvaló, de mivel közös lényegű az objektívált szellemiséggel, visszahatása is igen „közeli”. Ez magyarázza a társadalom átalakulásának egész ekkori marxi koncepcióját. Az elmélet olyan abszolutizálásáról szó sincs, mint az ifjúhegelianizmusban általában, de a filozófiai változások még elég közvetlenül tevődnek át a társadalmiságba, innen az elmélet szerepének bizonyos túlhangsúlyozása. Ezt visszafogja-fékezi a valóság és filozófia periodikus viszonyának elmélete, mely szerint az objektívált viszonyrendszer ésszerűtlenné válásakor kezdődik a filozófia rendszerré formálódása és visszahatása, ez a visszahatás tehát az objektíve létező társadalmi ellentmondásoktól függ. Ez az elmélet egyrészt lehetővé teszi Marx társadalmi-politikai realizmusát, mindenféle felvilágosító pozíció meghaladását, és a filozófia feladatát keresve a reális társadalmi ellentmondásokra irányítja a figyelmét. Másrészt a társadalmiság meghasonlottsága korábban a filozófia mint az absztrakt ésszerűség világa jelentkezik az ellentmondásos társadalmisággal szemben, ez teszi szükségessé az adott szakaszban a radikális társadalomkritikát mint a társadalom átalakítására irányuló gyakorlati-politikai magatartást és mint elvi-kritikai módszert. Társadalmi-politikai magatartásként a közvélemény, a nép „meggyőzésére”, a társadalmi változásra való előkészítésére irányul, hiszen az nem kétséges Marxnál, hogy a társadalmi változások az összesség, a nép tevékenységeként valósulnak meg, nem pedig „történelmi személyiségeken” keresztül, mint Hegelnél.

Mindenesetre a társadalmi átalakulások miéртje ebben a dialektikus társadalomontológiában lényegileg még megválaszolatlan. Miéрт válnak ellentmondásossá a korábban még ésszerű társadalmi viszonyok? Az egyes konkrét változások tartalma, időpontja nem magyarázódik ugyan meg, a történelem egész mozgása azonban mégis magyarázatot nyer mint az ember öncélú fejlődése, kibontakozása. Az embernek meg kell teremtenie társadalmi szubsztancialitását és személyi szubjektivitását — szabadságát —, következtethetjük ki a *Disszertáció*ból. Ez két nagy történelmi szakaszban történik meg, a szubsztancialitás az antikvitásban éri el tetőpontját, a szubjektivitás pedig, mely az újkori fejlődés sajátos tartalma, egy a középkorban kezdődő új ciklusban, a személyi szabadság kimunkálásával jut el a tetőzésig. Azaz az „ész országának”, az „igazi államnak” kialakulását, amelyben megvalósul egyén és nem harmóniája, a szubsztancialitás-szubjektivitás egységének tételezi. A történelem tartalma így — ha nem is a természet humanizálása-objektíválása — a társadalmiság teljes kiemelkedése a természetből, saját önálló mozgástörvényeinek szabad érvényesülése. Itt szeretnénk megjegyezni, hogy Marxnak az emberiséget szükségképp egyfelől biológiailag a természetből kellett ere-

deztetnie, ha ezt nem is tudta még *természettudományosan* alátámasztani. Másfelől viszont az emberi lényeg társadalmi-természeti kialakulási folyamatát is fel kellett tételeznie — ennek során alakítja ki és sajátítja el történelmileg az emberiség a saját lényegét.

Harmadik kérdésünk tehát az, hogy mi ennek az emberi lényegnek történelmi-fejldési útja. Azaz hogyan jelenik meg az embernek a természetből, az állatvilágból való történelmi kiemelkedése folyamatában a fetiszizált viszony mint az anyagi szükségleteknek a szellemi szükségleteken való felülkerekedése, s hogyan konkretizálódik ez mint a polgári társadalom uralma a politikai államon. Ebben a korai történelmi szakaszban, előtörténetben a valódi emberi lényegnek ellentmondó, ésszerűtlen állapot jön létre: a kívülről determináltság, a tárgyi világnak való alávetettség. A fetizmus annak a folyamatnak szükségszerű ellentmondásait testesíti meg, amelynek során az emberiség kimunkálja saját emberi lényegét és világát, s ennyiben elkerülhetetlen és pozitív mozzanat az emberiség történelmében.

Hipotézisünk szerint e korai fetizmuselmélet Marx első átfogó megoldási kísérlete az elidegenedés-problematikára. Nem veszi át mechanikusan a hegeli vagy a feuerbachi elidegenedéselméletet, hanem önálló koncepciót dolgoz ki, amelynek sajátos kategóriarendszere van, pl. magát az elidegenedés terminust is csak elvétve használja stb. Félreértések elkerülése végett szeretnénk leszögezni, hogy itt ugyan önálló *marxi*, de még nem *marxista* koncepcióról beszélünk, s önálló fiatalkori koncepciójának feltételezésével semmiképpen sem akarjuk csökkenteni az 1843–44-es fordulat, a *marxista* álláspont kidolgozásának jelentőségét. Helytelen lenne azonban azt feltételezni, hogy Marx 1843–44-ig teljesen megmaradt a hegeli–feuerbachi bázison, s csupán a fordulat révén alakít ki önálló álláspontot. A materialista történetfelfogás előzményei messze visszanyúlnak a *Disszertációig*, a Hegelen és Feuerbachon való túllépés már itt megkezdődik. E folyamat *befejezett* jelleget természetesen csak a materialista történetfelfogás kidolgozásával nyer, a korábbi koncepciókat éppen séggel a lezáratlanság, a dinamikus nyitottság jellemzi. Hangsúlyoznunk kell, hogy ezen átmeneti koncepciók önálló mozzanatainak feltételezése nem valamiféle „visszavetítés” Marx érett munkásságából. Ami pedig a marxi fejlődést mint az immanens, azaz a materialista társadalomfelfogásra való átmenetet illeti, nyilvánvaló, hogy ez csak folytatása és betetőzése az egész újkori filozófián végigvonuló, a felvilágosodásban és a polgári filozófiában Hegelnél maximumát elérő tendenciának, ugyanakkor azonban a közvetlen átcsapás és megvalósulás folyamata is.

Visszatérve a marxi fetizmuselmélet közvetlen elemzésére, arra szeretnénk utalni, hogy az emberi történelem korai, fetisizisztikus szakasza a marxi vizsgálódásban az emberiség *gyermekkorának* ellentmondásos korszakát testesíti meg,⁵⁴ igazi lényege kibontakozásának mint nagykorúságának szakaszával szemben.⁵⁵ A természeti lényeg szakaszát előbb az egyedi fejlődés, a gyermek életéből vett esetekkel példázza, s csak azután von történelmi párhuzamot. A gyermek magatartását mindenekelőtt érzéki-anyaginak fogja fel: „Míg azonban a *gyermek* elméleti gondolkodása kvantitatív, ítélete, akárcsak gyakorlati gondolkodása, mindenekelőtt gyakorlati-érzéki. Az érzéki alkat az első kötelék, amely a gyermeket összekapcsolja a világgal. A *gyakorlati érzékek*,

⁵⁴ *Uo.* 28–31. o.

⁵⁵ *Uo.* 48. o.

kiváltképpen az orr és a száj, az első szervek, amelyekkel a világot *megítéli*.”⁵⁶ Ugyanakkor — szemben a felnőtt gondolkodásának általánosságával, etikus tartalmával — a gyermek érzéki észlelését összekapcsolja az egyediséggel és az erkölcsiség hiányával. „Persze, a gyermek nem megy túl az *érzéki észlelésen*, pusztán az egyest látja, s azok a láthatatlan idegszálak, amelyek ezt a különöst az általánossal összekötik, amelyek, mint mindenütt, az államban is, az anyagi részeket a szellemi egésznek lélekkel áthatott tagjaivá teszik, az ő szemében nincsenek. A gyermek azt hiszi, hogy a nap forog a föld körül; az általános forog az egyes körül. A gyermek ezért nem hisz a *szellemben*, de hisz *kísértetekben*.”⁵⁷ Az államiságról mondottakra még visszatérünk, most szögezzük le Marx nyomán a gyermeki-természeti lét még két fontos vonását. Az egyik a mennyiségi elv dominanciája a minőséggel szemben, s az ezzel kapcsolatos tevékenység, a számolás: „Tudjuk, hogy az értelem első elméleti tevékenysége, amikor még ingadozófélben van az érzékiség és a gondolkodás között, a *számolás*. A számolás a *gyermek* első szabad elméleti értelmi aktusa”⁵⁸ — az ember ekkor tehát még nem teljesen szabad, hanem az érzékeivel felfogott tárgyi világnak alárendelt, szabadsága mint „értelmi aktusok” sorozata folyamatosan jelenik meg, vagyis az ész fejlődéséhez kötődik. A másik pedig az, hogy az érzékiségből kifolyólag a gyermek nem az objektivitás álláspontján, hanem ellenkezőleg, az egyediség, a szubjektivitás, az önkényesség álláspontján áll, amely azonban *áobjektivitásként* jelentkezik, pl. abban, hogy a gyermek harmadik személyben beszél magáról.⁵⁹ Már a fentiekből is adódik, hogy a korai marxi elidegenedésmélelet mint fetiszmuskoncepció az anyagiság—szellemiség, egyediség—általánosság, érzékiség—gondolkodás, mennyiség—minőség, szubjektivitás—objektivitás, önkényesség—szabadság, alárendeltség—autonómia, állatóság—humánnum (erkölcsiség) dialektikus fogalompárjaival operál. A továbbiakban ezek társadalmi-történelmi realizálódását kell megvizsgálunk.

Egy pillanatra sem lehet kétséges, hogy Marxnak a gyermekkorra vonatkozó utalásai nem öncélú fejtegetések, hanem közvetlen aktuális mondani-valót fejeznek ki. A gyermek érzéki álláspontja éppenséggel a *Preussische Staatszeitung* kapcsán kerül említésre, amely Marx gúnyolódásának középpontjává válik: „A 'Staatszeitung' igen sokoldalú. Nem áll meg a *számnál*, az *időnagyságnál*. Tovább megy a mennyiségi elv elismerésében, s kimondja a *térnagyság* jogosultságát is. A tér az első, aminek nagysága a *gyermeknek* imponál”,⁶⁰ s szó esik még a „gyermeteg, Preussische Staatszeitung”-ról, illetve „gyermeteg-érzéki álláspontjáról” is.⁶¹ Pontosabban: nem is maga az újság, hanem az általa képviselt társadalmi állapot tekinthető valójában gyermeknek, középkorinak, anakronizmusnak — „Persze! Persze! A mi korunknak már nincs meg a nagyság iránti reális érzéke, amelyet a középkornál megcsodálunk.”⁶² A legfontosabb itt Marxnál, hogy a középkort az emberi történelem zoológiai időszakának minősíti: „nincs-e egy *fejedelmi irodalom*, amely az egész embertant állattanná változtatja, a *címertani irodalomra* gondolunk”;⁶³ vagy

⁵⁶ Uo. 31. o.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo. 29. o.

⁵⁹ Uo. 28. o.

⁶⁰ Uo. 30. o.

⁶¹ Uo. 31. o.

⁶² Uo. 30. o.

⁶³ Uo. 40. o.

másutt: „a rendek közötti különbség így szellemileg megrögződnek és az irodalomtörténet a különös szellemi állatfajok természettörténetévé süllyedne le”.⁶⁴ A gyermek fejlődéstörténetét az emberiség történelmére átvive Marx tehát eljut a természettörténetig, amely mélyen belenyúlva az emberiség történelmébe, rányomja erre a maga bélyegét. Az emberi történelem kettős felosztása (szubsztancia-szubjektivitás; az első periódus fénykora a görög polisz,⁶⁵ ezután viszonylagos visszaesés következett), amelyet a *Disszertáció*-ban dolgozott ki, itt kapcsolódik a fetisizmuselmélethez. Ezt a koncepciót látszik megerősíteni Marxnál a középkor, a „keresztény állam”, és a keleti despotikus monarchiák — amelyekről, Hegel nyomán, a történelem kezdetét számítja — állandó párhuzama, a korállapotokat a kínai, indiai stb. állapotokkal veti egybe, s mindkettőt, különösen azonban az utóbbit, az állati jelleg klasszikus megjelenésének tekinti: „Ami éppenséggel az állati pártnéveket illeti, meg kell jegyeznünk, hogy maga a vallás az, amely az állatot a szelleminek a szimbólumává teszi. Szónokunk persze elítéli majd az indiai sajtót, amely vallási lelkesedésében a Szabala tehenet és a Hanumán majmot ünnepelte . . . de van egy sajtó, amelyet aligha akar majd a cenzúrának alávetni, a *szent sajtóra*, a *Bibliára* gondolunk; s vajon nem osztja-e fel ez az egész emberiséget két nagy pártra: *kosokra* és *báránnyokra*.”⁶⁶ A vallást egyáltalában úgy fogja fel, mint „az emberi gyermekkor állati ideológiáját”, mint „az anyagiasság spiritualizmusát”, amely az eltorzult anyagi részérdekeket, az egyén állati önzését stb. emeli misztikus magasságokba, elrejtve alantas, természeti-érzéki eredetüket.

A párhuzam ugyanakkor meg is különbözteti a szubsztancia, illetve a szubjektivitás korának vallásait. Az előbbieket jellegzetes formája az állati kultusszá fokozott természetvallás, az utóbbiaké a természet ember feletti uralmának antropomorfbab formája, a kereszténység, melynek istene — ahogyan a *Harsonából* tudjuk — nem egyéb, mint az önző, anyagi-érzéki individuum hiposztazált képmása. Ezzel a megkülönböztetéssel találkozunk az egyik Rugénak írott levelében is. „Figyelemre méltó, hogy az ember elállatiasodásába vetett hit kormányzati hit és alapelv lett. Ez azonban nem mond ellent a vallásosságnak, mert az állatvallás a vallás legkövetkezetesebb egzisztenciája, s talán nemsokára szükséges lesz a vallási antropológia helyett vallási zoológiáról beszélni.”⁶⁷ Marx itt saját *Értekezéséről* beszél, vagyis átfogó valláselméleti munkájáról, amelyben láthatóan nagy jelentőséget tulajdonított az emberi lényeg történetiségének, az állati mivolt leküzdésének, s ehhez kapcsolta a vallás magyarázatát is. Feuerbach absztrakt antropológiai nézőpontjával szemben a marxi koncepció tehát a történelmiség dialektikájára épül. A vallás az emberiség gyermekkorának kifejeződése a marxi elméletben, ez is bizonyítja, hogy Marx — a fenti két történelmi periódusnak megfelelően — két „gyermekkor” tételezett fel. E gyermekkorok tartalma persze, éppen az emberi aktivitás szempontjából, lényegesen különböző. A fetisizmus közvetlen fogalma csak az első gyermekkorra értelmezhető, amikor az ember elkezd tárgyakat, dolgokat készíteni, s ezek szembefordulnak vele. Kezdetben tehát a természettel való közvetlen, egyedi, esetleges konfrontációról, a társadalmi-

⁶⁴ Uo. 72. o.

⁶⁵ Uo. 33. o.

⁶⁶ Uo. 40. o.

⁶⁷ MEGA I., I/2. köt. 270—271. o.

ság kialakulatlanságáról vagy alig fejlettségéről van szó. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a fetisizmus nem csupán passzív, elszenvedett, hanem *aktív, az ember átalakító-alkotó*, tevékeny viszonya, nem az abszolút rossz, hanem pozitív, teremtő erő is a történelemben. Az első szakaszban elvezet az államiság-társadalmiság totalitásának kialakulásához. Ennek az időszaknak embere azonban vagy nem volt önálló személyiség (ázsiai despotizmus), vagy a közösséggel közvetlenül azonosult (klasszikus görögség), így a személyiség szubjektivitása-szabadsága ebben a szakaszban nem munkálódott ki. E személyiség szabadságának megjelenését éppenséggel az antikvitás felbomlása jelzi. Ekkor jelenik meg a magán-, illetve — általánosult-társadalmi formájában — a részérdek, s az újkori fejlődés, a második szakasz tartalma éppen a burzsoá anyagi magánérdekeinek, illetve a citoyen személyi szabadságának egyfelől biztosítása, másfelől korlátozása mint az államisággal való összeegyeztetés. Az újkori fejlődésben a fetisizmus tehát többnyire már nem a direkt természetiség vonalán jelentkezik, hanem a társadalmiság többszöri közvetítésén keresztül (a képviselő elidegenedése a rendiségben stb.). Ezért kerül a középkorról és az újkorról szóló marxi elemzések centrumába a magánérdek mint az elidegenedés hordozója. Korai cikkeiben, amikor gazdasági problémákat még nem vet fel, abból a feltételezésből indul ki, hogy lehetséges megteremteni a politikai állam — polgári társadalom olyan összhangját, hogy az utóbbiban korlátlanul, az államiság minden beavatkozása nélkül érvényesülhet a magánérdek. Vagyis a magánérdek az államra és a benne direkte érvényesülő általános társadalmi érdekre ebben a társadalmi modellben nem hat torzítólag. A természetiséggel való viaskodás, a személyiség szabadságának kimunkálása szakaszában a torzulás létrejön, az e modellre, a valódi társadalmiságra való áttérés során azonban felszámolódik. A *Disszertáció* elmunkálatai szerint a vaskor az a szakasz, amelyben ez a felszámolás megkezdődik, amelyben a már kialakult világhilozófia visszahat a világra, amelyben „titáni harcok” dúlnak és megszületnek az új társadalom feltételei.⁶⁸ Marx nyilván korát is ilyen vaskornak tettelezte — korának az antikvitás felbomlásával való párhuzama már a *Disszertációból* nyilvánvaló —, amikor maga a világhilozófia, az elmélet is megkettőződik a valóság ellentmondásai szerint, egyik pólusa mint az ésszerűség hordozója csak saját filozófiai ellentétének, az ellentmondásos valóság konzerválása elméleti pólusának leküzdésével valósul meg.

A transzcendens állam történelmi vizsgálatával játszódik le Marx fejlődésében a közvetlen átmenet a valláskritikai periódusból az államkritikai szakaszba. Az átmenet lényege Marxnak az a felismerése, hogy a vallás nem pusztán torz tudatforma, hanem a történelmiség-társadalmiság ellentmondásos állapotának, az emberi nembeliségnek megtestesítője abban a szakaszban, amikor az emberek valódi társadalmisága, általánossága még nem alakult ki, hanem csupán az elidegenedett formája: a részérdekek anyagi világában tőlük elkülönült „transzcendens” állam. Ezt különben már egy hónappal előbb is megfogalmazza Rugénak frott idézett levelében: a „transzcendens állam és a pozitív vallás összetartoznak”.⁶⁹ A cikk azt is kimutatja, hogy a spiritualizmus és az anyagiasság kölcsönös feltételezettségek és átmennek egymásba.

A transzcendens állam történelmi elemzése persze számos vonatkozásban töredékes, kidolgozatlan. Így pl. nem kapunk választ arra, mi az oka a külön-

⁶⁸ MEGA I., I/1. köt. 132–133. o.

⁶⁹ MEGA I., I/2. köt. 270. o.

böző államok különböző mértékű fejlődésének. Kora középkorias államával pozitív példának állítja szembe Angliát, Franciaországot, s különösen az Egyesült Államokat. Lifsic szerint egyenesen arról van szó, hogy Marx a bizantinizmus „újjászületését” látta meg Németországban a XIX. sz. első felében.⁷⁰ Szerintünk Marx inkább a középkorral való folytonosságot hangsúlyozza a porosz államban, de lehetséges, hogy „újjászületésről”, a teokratikus államgépezet felelevenítéséről is beszélhetünk mint az erősödő liberalizmus elleni erőszakolt múltbafordulásról, amit Lifsic a romantikus ideológia előretörésével hoz párhuzamba. Mindenesetre kétségtelenül megmutatkozik, hogy kora társadalmát Marx markánsan megrajzolt, átfogó történelemkoncepcióba illeszti bele, társadalomkritikáját az egész emberi történelem bírálóává mélyíti, ami lehetővé teszi számára, hogy az elidegenedés egész rendszerét fetisizmusnak értelmezze.

Az elidegenedés — mint fetisizmus — ebben a felfogásban úgy jelenik meg, mint az ember természeti múltjából adódó ellentmondásrendszer. Az ember nem veszített el semmi megszerzettet, az eredeti természeti állapot nem földi paradicsom — ahogy egy későbbi cikkében kissé gúnyosan kifejti —, hanem az ember természeti alávetettségének, állatiságának kora, amelyet éppenséggel hosszú fejlődés révén lehet leküzdeni. E fejlődés során az ember úgy hozza létre saját igazi lényegét, hogy *egyben* el is veszíti, megteremti az államot, de az állam mégsem igazi általánossága, az ember megteremti ugyan nembeliségének öntudatát, de ez vallás formájában szembekerül vele stb. Az eredeti természeti viszonyban magától értetődő, hogy a természeti tárgyak uralkodtak az emberen, a természetből kiemelkedve azonban az ember maga teremtett tárgyakat és viszonyokat, s hogy ezek szereztek uralmat felette, az már az emberi fejlődés korlátozottságával magyarázódik. Ennek a dialektikus történelemfelfogásnak és elidegenedés-magyarázatnak jött kapóra De Brosses fetisizmus-elmélete, amely a fétis fogalmával kifejezte az ember alávetettségi viszonyát az általa teremtett tárgyhoz. (Cornu ugyan említi De Brosses könyvét,⁷¹ de mivel az egész korai marxi fetisizmuselmélet rejtve marad előtte, csak Marx későbbi fetisizmus-értelmezésével kapcsolatban hivatkozik rá.) Ez központi, alapvető mozzanata Marx történelemkoncepciójának, ezért beszélünk összefoglalóan Marx korai fetisizmuselméletéről, bár maga Marx a fogalmat viszonylag ritkán használja, s néha nem a történelem egészére, hanem csupán legkorábbi szakaszára értelmezi. De úgy látja, hogy az elidegenedés fenti alapmeghatározottsága az egymást követő periódusokban folyamatosan érvényesül.

A három felvetett kérdés kapcsán hipotetikusán kifejtettük Marx szóban forgó cikkének „filozófiai szintjét”. Próbáljuk meg ennek alapján feltárni a cikk „konkrét szintjét.”

A tárgyalt cikkben a fetisizmus felemlítésére elsősorban a középkorral, illetve további vonásaival kapcsolatban kerül sor: „Így alakult ki a törvényhozásilag a *mi Németországunkban* az a birodalmi meggyőződés . . . , hogy a jobbágság [Leibeigenschaft] bizonyos emberi testek tulajdonsága [Eigenschaft . . . menschlicher Leiber].”⁷² A középkori foliánsok kapcsán pl. ezt mondja: „Nem ti rendelkeztek a könyvekkel, ők rendelkeznek veletek. Járu-

⁷⁰ Lifsic: *id. mű* 82. o.

⁷¹ Cornu: *id. mű* 356. o.

⁷² MEM 1. köt. 34. o.

lékaik vagytok . . . ”⁷³ A tartományok és a rendek viszonyáról pedig ezt írja, a fetisizmusban az emberi aktivitás mozzanatát jól kidomborítva: „Az országos rendeknek van egy tartományuk, amelyre tevékenységük kiváltsága kiterjed, de a tartománynak nincsenek országos rendjei, amelynek útján ő maga tevékenykednék. A tartománynak persze megvan az a joga, hogy, előírt feltételekkel, megteremtse magának ezeket az isteneket, de a teremtés után, akár a fétisimádónak, tüstént el kell felejtene, hogy ezeket az isteneket az ő kezemunkája hozta létre.”⁷⁴

A rendiség marxi kritikája a társadalmi totalitáselméleten alapul, mely szerint az állam maga az „egész”, a „legáltalánosabb” — „szellemi módon és szabadon a különöst csak az egészszel való összefüggésben vizsgálhatom, tehát nem attól különválasztva”⁷⁵ —, azaz az egyes társadalmi szférák mint *különösök* csak a társadalmi egészhez, az államhoz, az *általánoshoz* való vonatkozásukban, annak való alárendeltségükben nyernek értelmet, mivel általánosságuk csak részleges, egy különös funkció mindenkire vonatkoztatottsága — azaz „az általános kérdés egy különös szférán belül”.⁷⁶

A rendiség átfogó, megsemmisítő kritikája alapjául éppenséggel az általános—különös viszony eltorzulása szolgál, amelynek sajátossága a fetisiztikus viszony: az általános megteremti saját különösét mint képviselőt, ez azonban önállósul tőle és szembefordul vele. A rendek tanácskozását taglalva Marx hosszasan elemzi a rendek kiváltsága, részérdeke és az országos, általános érdek ellentétét s e viszony középkori mivoltát: „Az országos rendek kiváltságai nem a tartomány jogai. Sőt a tartomány jogai éppen ott érnek véget, ahol az országos rendek kiváltságai válnak. Így például a középkor rendjei kezükben összpontosították az ország összes jogait, és mint előjogokat az ország ellen fordították.”⁷⁷ S ennek a középkori viszonyoknak a védelmét a rendi képviselők még a legutóbbi rajnai Landtagon is vállalták, mutatja ki Marx: „Hogy mármost mennyire lett rabja a *lovagi rend szónoka* a Landtag e *középkori* felfogásának, mennyire száll síkra fenntartás nélkül az országos rend kiváltságáért az ország joga ellen . . . ”⁷⁸ A rendiség mint képviselői forma így ellentmondással válik, az általános a dologi részérdekek közvetítésén keresztül elveszti az önmaga feletti rendelkezést: „A népnek a rendek által való új képviselőte tehát merőben értelmetlen, ha nem éppen az a sajátos jellege, hogy itt nem mások cselekszenek a tartomány érdekében, hanem ellenkezőleg, maga a tartomány cselekszik; hogy a tartományt itt nem mások képviselik, hanem ellenkezőleg, önmaga képviseli magát. Egy képviselő, amely ki van vonva megbízói tudata alól, nem képviselő.”⁷⁹ A Marx által valódi általánosnak tekintett „politikai intellektus” — amely az „államész” és az „államerkölcs” konkrét politikai megjelenési formája — csak a választásokon érvényesül,⁸⁰ a továbbiakban nem gyakorol reális hatalmat a képviselő felett, ezért beszél a rendiség kapcsán kasztszellemről, a magánélet éjszakájáról, amelyben a képviselő csak látszatában, bár objektív törvényes látszatában emelkedik

⁷³ Uo. 30. o.

⁷⁴ Uo. 42. o.

⁷⁵ Uo. 72. o.

⁷⁶ Uo. 77. o.

⁷⁷ Uo. 41. o.

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Uo. 43—44. o.

⁸⁰ Uo. 45. o.

általánossá. A kritika tehát mindvégig a fetisizmus „képlete” alapján történik, s ez a részérdek és általános érdek viszályában eleve az előbbi dologi mozgatórúgóit, az anyagi-tárgyi világnak a politikai államra való ráterpeszkedését is felidézi. Ez a kritika megsemmisítő és alapos, nem elégszik meg a rendiség „igazságtalanságainak” publicisztikai szintű kimutatásával és bírálatával, hanem a képviselet, az állam sajtóosan elidegenedett formája mögött egyben felmutatja a végső alapot is, s utal — a később még tárgyalandó — látszatrendszerre, amelyben a valódi általánosnak mutatja fel magát.

Sokkal kevésbé kielégítően tárgyalja Marx azokat a pozitív mozzanatok, amelyeket közvetlenül szembeállít a rendiséggel. Tisztában van azzal, hogy képviseletre feltétlenül szükség van, az általános nem jelenhet meg közvetlenül, s konkrét totalitásában nem irányíthatja az államot. Marx követelménye csak annyi, hogy az általános őrződjék meg a közvetítésen keresztül, ebből azonban egyelőre csupán a képviselői felelősség és visszahívhatóság gondolata sejlik fel. Marx mindenestre az általános minden formája mellett kiáll, előnyben részesíti a központosított államot, a központi államszerveket a részérdekek tengelyén mozgó különös képviseleti szervekkel szemben: „több a bizalmunk a kormányzat közintelligenciájára, mint a földbirtok magánintelligenciájára iránt”⁸¹ — ami arra mutat, hogy bár nyilvánvalóan látta a rendek és a kormányzat összefüggését, mégis bizonyos distanciát tétélezett fel köztük. A kiutat azonban egy még szélesebb általánoshoz, a néphez való visszatérés alapján képzeli el, s ennek egyik eszköze a viták közzététele, azaz a közvélemény formálása és visszahatása: „a Landtagnak, közvetlenül a közszellem tárgyává válván, rá kellene szánnia magát arra, hogy a közszellem tárgyasulása legyen, . . . a Landtagnak, az általános tudat fényébe állítottván, fel kell adnia különös lényegét általános lényege kedvéért”⁸² mivel „az igazi politikai gyűlés csak a közszellem nagy védnöksége alatt fejlődik”.⁸³

De van-e reális kiút magán a rendiségen belül? Marx a négy rendnek a Landtag sajtóvitáján elhangzott megnyilatkozásai alapján egyiktől sem reméli a megoldást. A hercegi és lovagi rend álláspontja között lát ugyan némi különbséget, az előbbi a „népek”, az utóbbi az „emberek” ellen polemizál, bázisuk azonban közös, a rendiség középkori szabadsága, amely „a közvéleménnyel szembeni önállóság, a kasztszellem pangása”, s ezért fejtegetik „az országos rendek magas bölcsességének, valamint középkorias szabadságának és önállóságának posztulátumát”.⁸⁴ Marx szembenállása velük teljesen egyértelmű, a parlamentáris szabadságot lényegesen másképp, nem a „régit”, hanem az „új francia parlamentek” szellemében értelmezi, s ezért azt vallja, hogy „a parlamentáris szabadság csak a kezdet kezdetén van”.⁸⁵

Ha azonban a fentiek, azaz a polgári gondolkodást tükröző „ész országa” marxi koncepciója alapján azt várnánk, hogy pozitíve fogadja a polgárság megnyilatkozásait, hogy pártjára áll stb., nagyot csalódunk. A filozófiai és a politikai szint viszonylagos függetlenségét jól mutatja, hogy Marx, aki a filozófiai alapokat tekintve kétségtelenül a polgárság érdekeit képviseli, szembe kerülve ezeknek az érdekeknek nyers, leplezetlen formáival, politikai megnyilvánulásával, nem azonosul a polgárság osztályálláspontjával, hanem

⁸¹ Uo. 42. o.

⁸² Uo. 43. o.

⁸³ Uo. 46. o.

⁸⁴ Uo. 46—47. o.

⁸⁵ Uo. 46. o.

szembefordul vele. Arról persze sohasem feledkeznek meg, hogy általában, történelmileg, s konkrétan, az adott Landtagban a polgárság mint liberális opposzió a rendszer ellenzéke: „A liberális ellenzék mutatja nekünk a politikai gyűlekezetek színvonalát, mint ahogyan egyáltalában az ellenzék mutatja egy társadalom színvonalát . . . A liberális opposzió megmutatja nekünk, mi vált liberális pozícióvá, milyen mértékben öltött emberi alakot a szabadság. Ha tehát megjegyeztük, hogy a sajtószabadság országos rendi védelmezői korántsem állnak feladatuk magaslatán, akkor ez még inkább érvényes általában az egész Landtagra”⁸⁶ — írja már cikke elején, megállapítva, hogy az ellenzék alapján véve maga is a rendi világgal azonos talajon áll, vagyis Marxnak semmi illúziója sincs a polgárságot illetően. Ez konkrétan megmutatkozik a sajtótörvény vonatkozásában is: „a hercegi rend és a lovagi rend után, a teljesség kedvéért, módot kell adnunk arra, hogy a városi rend is kifakadjon a sajtószabadság ellen. A burzsoá, nem a citoyen, opposziója áll előttünk.”⁸⁷ Ezt a rendiséggel közös talajt jelzi Marx a citoyennel, az állampolgárral szemben a burzsoá, a magánember fogalmával, akit szintén a részérdek vezérel, s aki a sajtószabadságot „dolog”-nak nevezi, és mint az általános iparszabadság egyik formáját védelmezi: „A javaslat betérésztője azt akarja, hogy a sajtószabadságot mint ipart ne rekesszék ki az általános iparszabadságból, amint ez még mindig történik.”⁸⁸ Marx ezt az álláspontot a sajtószabadság lealacsonyításának tartja, s a városi rendnek fejére olvassa önző, kicsinyes anyagi érdekeit. Különösen városokban lehet azzal a felfogással találkozni, írja, hogy „minden, amiért az ember harcol, érdekeibe vágó ügy, . . . csak ‚kis’ érdekek vannak, csak a sztereotip önzés érdekei”.⁸⁹ A városi rend képviselői azonban még saját részérdekeik képviselésében is határozatlanok és tétovák, nem csoda tehát, hogy „Következetlenség és határozatlanság is jellemzi a szónok rendjét.”⁹⁰

Persze a fenti fejtegetés után azt is mondhatnánk, hogy Marx elsősorban gyengesége és határozatlansága miatt fordul el a polgárságtól, nem lát benne a rendiséggel harcosan szembenálló erőt, azaz nem a polgárságtól általában fordul el, hanem csak nyomorúságos németországi megjelenésétől. Valóban, Marxnak nehéz lett volna orientálódnia a német burzsoáziára, hiszen vezető rétege megalkudott a monarchiával, csupán némi gazdasági előnyöket akart kicsikarni, s ezeket is csak fokozatosan, a kis- és a középpolgárság szűk látókörű volt, csak kicsinyes, helyi problémákkal törődött, nem voltak demokratikus nézetei, hagyományai, ezeket szinte kizárólagosan a mesterlegények képviselték, akik harcos, radikális elveket vallottak, vándorlásaik során Heine, Börne stb. nézeteit terjesztették, s sokan közülük a radikális demokratizmus-tól hamar eljutottak szocialista felfogáshoz is. Marx tehát nem talált egy erős, harcos, demokratikus szellemű polgárságot, amelyben támaszt találhatott volna. Lifsic kifejezetten úgy jellemzi a *Rheinische Zeitungot*, mint „a radikális értelmiség íróinak és publicistáinak központját”.⁹¹ Az értelmiségiek azonban sokszor csak absztrakt elméleteket gyártottak, s ezért Marx velük szemben még a nyers anyagi érdekeket képviselő polgári álláspontot is előnyben része-

⁸⁶ Uo. 33. o.

⁸⁷ Uo. 65. o.

⁸⁸ Uo. 67. o.

⁸⁹ Uo. 66. o.

⁹⁰ Uo. 67. o.

⁹¹ Lifsic: *id. mű* 93. o.

síti gyakorlatiassága miatt: „feltétlenül van egy előnye azoknak a német liberálisoknak az ingatag, ködös és zavaros okoskodásával szemben, akik azt hiszik, hogy tisztelik a szabadságot, ha a valóság biztos talaja helyett a képzelet csillagos egébe helyezik”.⁹²

Nem abszolutizálja Marx a különben példaképnek tekintett francia fejlődést sem, s a sajtószabadság kérdését tárgyalva egyben a polgári demokrácia formális mivoltának bírálatát is előlegezi: „A francia sajtó nem túlságosan szabad . . . Ez a sajtó nincs ugyan alávetve szellemi cenzúrának, de alá van vetve anyagi cenzúrának, a magas pénzövadékoknak. Ezért anyagi módon hat, éppen mert igazi szférájából a nagy kereskedelmi spekulációk szférájába vonják be.”⁹³

A sajtó esetében tehát világosan látja, hogy a formális egyenlőség, a polgári értelemben vett szabadság valóságos anyagi egyenlőtlenségen alapul, s maga éppúgy elidegenedett, ha magasabb fokon is, mint a rendiség világa, s éppúgy a polgári társadalom törvényeinek kiterjesztését jelenti a politikai államra. Ez a felismerés azonban még korlátozott, elvileg nem általánosított, az általánosítás még várat magára a zsidókérdésről írott cikkig. A felismerés korlátozottságát közvetlenül mutatja, hogy a formális szabadság burkoltabb megnyilvánulását már valóságosnak fogadja el: „Ha azonban a sajtószabadságot mindenképpen nem eszméje, hanem történelmi létezése alapján akarjátok megítélni, miért nem ott keresitek, ahol történelmileg létezik? . . . *Észak-Amerikában* megtaláljátok a sajtószabadság természeti tüneményét legtisztább, legtermészetesebb formáiban.”⁹⁴ A *Rheinische Zeitung* Marxa számára tehát korának az Egyesült Államok az egyetlen igazán pozitív példája, ami, ha közvetve is, de jól jelzi, hogy *Marx még nem lépett túl a polgári demokrácián, csupán idealizált, kíváncsibb formáit keresi.*

A hercegi, a lovagi és a városi renden gyakorolt kritika után Marx határozottan helyesli a paraszti rend néhány képviselőjének hozzászólását: „Teljesen eltér azonban a Landtag általános szellemétől az elődónak és néhány paraszti rendhez tartozó tagnak a beszéde” — állapítja meg, mivel az utóbbiak a társadalmi haladás álláspontját védelmezik, s deklarálják, hogy új szükségletek nyomán „új törvényeknek kell a társadalom ez új állapotát szabályozniok”.⁹⁵

Marx azonban a rendiségen belül, a négy rend közül egyikben sem látott valóságos kiutat, a sajtószabadság félnék védelmezői sem váltották ki osztatlan rokonszenvét. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy az első alkalommal, amikor állást kell foglalnia a különböző osztályokkal és rendekkel szemben, leginkább a parasztsággal, a rendi világ legelnyomottabb osztályával rokonszenvez. Kiutat azonban a paraszti rend fellépése sem mutat, cikke végső politikai konklúziójában Marx az egész Landtagot együttesen elítéli: „Ha mármost visszapillantunk az egész sajtóvitára, . . . nem tudunk szabadulni attól a sivár és kényelmetlen benyomástól, amelyet a *Rajna-tartomány* képviselőinek gyűlése kelt, akik csak a kiváltság szándékos konoksága és a félliberalizmus természetes tehetetlensége között ingadoznak . . . Ilymódon a hatodik rajnai Landtag önmagát ítélte el, amikor a sajtószabadság felett kimondotta

⁹² MEM 1. köt. 68. o.

⁹³ Uo. 63. o.

⁹⁴ Uo.

⁹⁵ Uo. 75. o.

az ítéletet.”⁹⁶ A rendiség a részérdekek világa, ebből adódik szembehelyezkedése is a sajtószabadsággal, sőt: „A *sajátosan rendi* szellem . . . sehol sem jut világosabban, határozottabban és teljesebben kifejezésre, mint éppen a sajtóról folyó vitákban. Kiváltképpen érvényes ez a *sajtószabadság elleni oppozícióra*, mint ahogy egyáltalában a valamely *általános szabadság* elleni oppozícióban nyilatkozik meg . . . a meghatározott szférának a szelleme, egy különös rendnek az egyéni érdeke . . .”⁹⁷

A sajtószabadság elutasítása egyben az általános szabadság elleni támadás, s ez alkalmat nyújt Marxnak arra, hogy az általános állami érdek és a magánérdek harcát a sajtó területéről a társadalmi mozgás egészére általánosítsa. Az általános szabadság és a sajtószabadság közötti út alapvetően nem deduktív, a sajtószabadságot ugyanis nemcsak egyszerűen „az eszme álláspontjáról” mondja „a szabadság egyik alakjának”, nemcsak ezt az absztrakt-deduktív formát állítja szembe a cenzúrával mint „a szabadságnélküliség egy alakjával”, megkonstruálva „a lényegre támaszkodó világnézet” és „a látszatra támaszkodó világnézet” ellentétét, hanem a sajtószabadság konkrét formáit. A cenzúra a partikularitás megjelenése a sajtó szférájában, annak az állapotnak a kifejeződése, amikor nem az általánosságnak, hanem csak a részérdeket kifejező kormányzatnak van sajtószabadsága: „*Vajon a cenzúra országban nem létezik a sajtószabadság?* A sajtó mint olyan az emberi szabadság megvalósulása. Ahol tehát sajtó van, ott van sajtószabadság. A cenzúra országában az államnak ugyan nincsen sajtószabadsága, de az állam egy tagjának, a *kormány-nak* van.”⁹⁸ A cenzúra tehát egyesek által kisajátított és monopolizált sajtószabadság, s ezért Marx így fogalmazza meg kérdését: „Nem az a kérdés, hogy létezzék-e a sajtószabadság, hiszen mindig létezik. Az a kérdés, hogy a sajtószabadság egyes emberek kiváltsága-e, vagy pedig az emberi szellem kiváltsága?”⁹⁹ A kérdés új módon való feltevése egyben új válasza is ad lehetőséget, mostmár a szabadság egészére általánosítva: „A szabadság olyannyira lényege az embernek, hogy még ellenfelei is realizálják azáltal, hogy realitása ellen harcolnak . . . Senki sem harcol a szabadság ellen; mindenki legfeljebb a mások szabadsága ellen harcol. Ezért a szabadság minden fajtája mindig létezett, csakhogyan egyszer mint különös előjog, másszor mint általános jog.”¹⁰⁰ A marxizmus dialektika tehát könnyen feloldja azt a látszatellentmondást, hogyan létezhet az ember lényege, ha egyszer nem jelenik meg, tehát pl. a szabadságnélküliség társadalmában; ti. azzal, hogy az emberi lényeg ilyenkor is létezik, csak egyesek kisajátítják, ezért nem léphet fel a maga általánosságában.

A totalitáselméletnek megfelelően a társadalom egymást tételező, de viszonylagos önállósággal rendelkező szférák összessége, rendszere, s így a szabadságnak is többféle formája van: „Iparszabadság, a tulajdon szabadsága, lelkiismereti szabadság, sajtószabadság, a bíróságok szabadsága — ezek mind *fajai* egy és ugyanannak a nemnek, a *családnév nélküli szabadságnak*”,¹⁰¹ a szabadság e fajai azonban csak sajátos szférájuk belső törvényei szerint érvényesülhetnek: „A szabadság minden meghatározott szférája egy meghatározott szféra szabadsága, mint ahogyan az élet minden meghatározott módja

⁹⁶ Uo. 76—77. o.

⁹⁷ Uo. 33—34. o.

⁹⁸ Uo. 50. o.

⁹⁹ Uo. 51. o.

¹⁰⁰ Uo.

¹⁰¹ Uo. 69. o.

egy meghatározott természet életmódja”¹⁰² és ezen belső törvényszerűségek jellege szerint hierarchikusan elrendezettek: „Ha a szabadság egyáltalában jogosult, akkor magától értetődik, hogy a szabadság egyik alakja annál jogosultabb, mennél nagyszerűbb és fejlettebb formában létezik benne a szabadság.”¹⁰³ Hierarchikus elrendezésük — a bennük levő általánosság és eszmeiség szerint — ugyanakkor nem egyéb, mint a társadalmi totalitás szabadságának strukturált egysége, így a szabadság egyes fajai szükségszerűen és organikusan kapcsolódnak egymáshoz: „A szabadság minden formája feltételezi a másikat, mint ahogyan a test egyik tagja feltételezi a másikat. Valahányszor egy meghatározott szabadság kérdéssé válik, a szabadság válik kérdéssé.”¹⁰⁴ Az egyes társadalmi szféráknak, illetve a társadalom egészének sajátos belső mozgását rögzíti a marxi koncepció szerint az általánosság szintjén a *törvény* mint az adott szféra emberi mivoltának állami-jogi kifejeződése, az adott szféra „természetileg” adott jellegének eszmei érvényesülése. Ezért a törvény csak akkor igazi törvény, ha teljesíti egyfelől az általános emberi mivolt, másfelől az adott szféra sajátosságának kettős követelményét: „csak akkor *igazi* törvény, ha benne a szabadság tudattalan természeti törvénye tudatos állami törvénnyé lett. Ahol a törvény valóságos törvény, vagyis a szabadság létezése, ott a valóságos emberi szabadság létezése. A törvények tehát nem előzhetik meg az ember cselekedeteit, hiszen maguknak a cselekedeteknek belső élettörvényei, életének tudatos tükörképei.”¹⁰⁵ A törvények felfogásában a markánsan jelentkező idealista pozíción túl jól megfigyelhető Marx törekvése immanens kibontásukra a társadalmi valóság mozgásából.

A szabadság deformációját az elidegenedés fentebb ismertetett általános mechanizmusa alapján írja le: egy alacsonyabb szféra törvényeit egy magasabbra kiterjesztve az utóbbi eltorzul — „általában nevetséges dolog, ha egy alacsonyabb szféra törvényeit egy magasabb szférára alkalmazzák”.¹⁰⁶ A szférák hierarchizációja azonban, mint tudjuk, az anyagi alacsonyabb- s az eszmei felsőbbrendűsége alapján történik, a fentiek tehát azt jelentik, hogy a szabadság elvesztése a magasabb, az állami szférában abból adódik, hogy az anyagi szférákat, vagyis a polgári társadalmat joggátalanul kiterjesztik rá. Így a szabadság szintjén nemcsak konkretizálódik és bizonyítódik a Marx elidegenedés-elméletéről adott rekonstrukciónk, hanem új elemekkel is bővül. Az az alacsonyabbik szféra, amelynek a kiterjesztését a polgárság kívánja a sajtóra, az ipar, s ebből a szembeállításból is világos, hogy Marx a sajtót mint szellemi tevékenységet magasabb rendűnek tekinti az iparnál mint gyakorlati tevékenységénél: „A sajtó legelső szabadsága abban áll, hogy ne ipar legyen. Az az író, aki a sajtót anyagi eszközzé fokozza le, büntetésül, amiért ennyire hiányzik belőle a belső szabadság, megérdemli, hogy külső szabadsága se legyen, megérdemli a cenzúrát . . .”¹⁰⁷ A polgári rend szónokairól már a cikk elején megtudjuk, hogy „Sohasem ismerték meg a sajtó szabadságát mint *szükségletet*”.¹⁰⁸ A polgári rend szónokai „jogosított” és „jogosítatlan” szerzőkről beszélnek, ahogy egyes mesterségekhez, szakmákhoz működési engedély szükséges, s ennek alapján

¹⁰² Uo.

¹⁰³ Uo. 68. o.

¹⁰⁴ Uo. 76. o.

¹⁰⁵ Uo. 58. o.

¹⁰⁶ Uo. 71. o.

¹⁰⁷ Uo.

¹⁰⁸ Uo. 32. o.

Marx számára világos, hogy javaslataik a középkori városok szabadságát idézik fel, ahol a céhrendszer formájában minden szabadság egyben kiváltság is volt. De álláspontjuknak a rendiséggel való közös mozzanatai nem merülnek ki ebben, vagyis eredetükben. Amennyiben változást kívánnak, azaz a „jogosításnak” dologi feltételhez kötését, abban Marx éppenséggel a rendiség újjászületését látja. Ennek kapcsán említi az irodalomtörténetet „mint különös szellemi állatfajok természetétörténetét”, s történelmi párhuzamul Egyiptomot: „ahogy erre a következtetésre jutottak Egyiptomban, ahol a jogosított szerzők, a papok, egyszersmind az egyedül jogosított olvasók is voltak”.¹⁰⁹ A sajtószabadsággal kapcsolatos vitákból Marx tehát világosan látja, hogy a rendiség polgári tagadása nem visz túl a rendiségen, mivel vele közös alapról, a részérdek anyagi bázisáról származik. Ez pedig szükségképp a szabadság eltorzulásához, a törvény formálissá válásához vezet: egy alacsonyabb szféra rákényszerítése a magasabbra a részérdek érvényesülése, ami megszünteti a törvény általánosságát. Ez áll fenn a cenzúra esetében is, amely a részérdeket monopólizálja a sajtóban, s ezért „az általánost fenyegető veszélyről van szó”, mivel mint kiváltsággá torzult szabadság „megöli az államszellemet”.¹¹⁰

A szabadság – nevezetesen a sajtószabadság – eltorzulásából mint az általános emberi érdek megsértéséből levezeti az erkölcsiség eltorzulását is. A sajtószabadságot „erkölcstelen” hatása miatt támadó szónokkal szemben megállapítja, hogy „demoralizáló hatása a cenzúrázott sajtónak van”,¹¹¹ mivel a hivatalos képmutatás, a látszat-általános, az általános színlelése mint állami álláspont, azaz a kormányzat által általánosnak feltüntetett magánvélemény az állampolgárokat elfordítja a közélettől, politikailag dezorientálja, s ezzel magáncsöcselékké teszi: „A kormányzat csak *saját hangját* hallja, tudja, hogy csak saját hangját hallja, és mégis rendületlenül azzal áltatja magát, hogy a nép hangját hallja, és ugyanúgy a néptől is megkívánja, hogy ezzel áltassa magát. A nép viszont ezért részint politikai balhitbe, részint politikai hitetlenségbe sülyed, vagy egészen elfordulva az államélettől, *magán-söcselékké* válik.”¹¹² Az emberek közösségét mindenekelőtt mint erkölcsi-politikai közösséget tételez Marx számára a magáncsöcselékké válás, a társadalmi atomizáció az állampolgároknak mint erkölcsi és jogi személyeknek a lehető legnagyobb eltorzulása, elidegenedése, a polgári társadalomnak, az önző magánérdekek világának teljes diadala az államiság felett. Ezért Marx nagy megbotránkozása a *Preussische Staatszeitung* azon állítása felett, hogy az embereket nem érdekli a közélet, a politika, hiszen a lap ezzel „olyasmit állít, amit még a legádázabb ellenfél sem fordíthatna rosszabbra, azt állítja, hogy a valóságos államélet politikai szellem híján van, és hogy a politikai szellem nem a valóságos államban él”.¹¹³

Az a tevékeny szubjektum Marx szerint, amely a társadalmi totalitást fenntartja, tevékenységével újjátermeli, az emberek összességéeként, mennyiségi általánosaként felfogott *nép*. Maga a szó, számos értelmezése miatt, könnyen megtéveszthet bennünket. Újra meg kell ismételnünk, hogy Marx az elnyomott osztályok iránt kialakuló és gyorsan fejlődő minden rokonszenve ellenére sem hajlandó semmiféle részérdeket sem elfogadni az általános közvetítőjéül, hordozójául. Számára a nép a társadalom valamennyi tagját jelenti, mely

¹⁰⁹ Uo. 72. o.

¹¹⁰ Uo. 64. o.

¹¹¹ Uo. 63. o.

¹¹² Uo.

¹¹³ Uo. 31. o.

konkrét összesség általános érdeke közvetlenül megragadható, kiharcolható. A nép iránti rokonszenve csak jóval később vezeti el az általános érdekek e felfogásának feladásáig.

A másik oldalról viszont el kell különítenünk Marx népfelfogását a hegelitől, amelyben a népszellem nem valóságos szubjektuma a történelemnek, s ezért elvont princípiummá változik át, amely csupán realizálja a világszellem programját, s elviseli a világtörténelmi személyiségek történelemformáló terrorját. A marxi koncepció viszont inkább Rousseau-ra megy vissza, s a radikális egyenlőség, az összesség érdekének mindenáron való érvényesítése elvével a jakobinusok forradalmi gyakorlatával mutat rokonságot. Ebből a forrásból való az egyedi anyagi érdek korlátozásának és az összesség szellemi-erkölcsi érdekei előtérbe helyezésének gondolata is, amelyet filozófiai szinten a német filozófia hagyományai igazoltak. Ezekre az összefüggésekre Márkus György mutatott rá: „Először is Marx következetesen alkalmazza a társadalmi jelenségek individuumfeletti elsődlegességének gondolatát . . . Éppen ez a gondolat — amelynek csíráit, nem véletlenül, már Rousseaunál is megtaláljuk — teszi képessé arra Marxot, hogy elvi síkon kifejezze és filozófiailag megalapozza azt a forradalmi gyakorlatot, amely — saját ideológiájával ellentétben — érvényesült a jakobinus diktatúra napjaiban: a magánérdek, a polgári társadalom önző szférája korlátozásának gyakorlatát, a 'népügy', a politikai élet, a forradalmi állam fenntartása érdekében.” Ennek megfelelően, Márkus szerint, „A társadalmi szubsztancia nem más, mint a nép általános akarata és tudata, amely annak erkölcsében és törvényeiben, s elsősorban államiségében jut kifejezésre.”¹¹⁴

Mivel Marx a szabadságot hegelizáló értelmezésben fogja fel, az öntudathoz, a felismeréshez kapcsolja — „a szabadság legelső szükségszerű feltétele . . . az önmegismerés”¹¹⁵ —, s ezzel a szabadságot az emberi természet első attributumára, az észre vezeti vissza, a sajtó lényegét is úgy definiálja mint a nép önmegismerését: „A szabad sajtó az a szellemi tükör, amelyben egy nép megpillantja önmagát, és önszemlélet a bölcsesség első feltétele.”¹¹⁶ A sajtót a népelet szükségszerű elemének, egyik alapvető funkciójának felfogva állandóan hangsúlyozza a valóságos társadalmi szubsztancia, a „tükrözött” elsődlegességét, újabb bizonyosságot téve a világ immanens felfogására irányuló törekvéséről: „A szabad sajtó az az eszményi világ, amely állandóan a valóságosból buzog és — egyre gazdagabb szellemként — új életet hozva magával visszarámlik belé.”¹¹⁷ Hasonló fejtegetéseket találtunk a *Disszertációban* a filozófiára vonatkoztatva, s most a sajtót a filozófia konkrét, tevékeny alakjának felfogva a két fogalom a „filozófiai sajtó” kategóriájává ötvöződik. Már ez is mutatja a sajtó szerepének marxi nagyraértékelését, a sajtó az, amely teljesíti az államszellem minden egyes állampolgárral való azonosulásának marxi igényét: „A szabad sajtó az az államszellem, amely minden kunyhóban elterjeszhető, olcsóbban, mint az anyagi világítógáz. A szabad sajtó mindenoldalú, mindenütt jelenvaló, mindentudó” — s mivel az általánost szabadon közve-títheti, és így az egyes embereket az erkölcsi-politikai általános részévé emeli,

¹¹⁴ Márkus György: *Marx—Engels Művei 1. kötet*. Magyar Filozófiai Szemle 1957/2 — 4. sz. 373. o.

¹¹⁵ MEM 1. köt. 28. o.

¹¹⁶ *Uo.* 60. o.

¹¹⁷ *Uo.*

„egy nép megtestesült bizalma önmagához, az a beszélő kötelék, mely az egyest az állammal és a világgal összeköti, a testtévált kultúra”¹¹⁸ —, s ezzel magasabb szinten létrehozta a közvetlen demokráciát mint a képviselői szervek általános népi ellenőrzését.

Marx szerint azonban a korabeli német sajtó nem képes betölteni ezt a feladatot, mivel a cenzúra következtében a „sajtó *elaljasult*”, s Németország „szellemi táplálék” nélkül él. A filozófia viszont megőrizte ugyan a lényegét — „Az egyetlen irodalmi terület, amelyben akkoriban még eleven szellem lüktetett, a *filozófia*, nem beszélt többé németül, mert a német nyelv nem volt többé a gondolat nyelve”¹¹⁹ —, de a sajtótól való elválása miatt nem jutott el az emberekhez, nem volt érthető számukra. Marx újra akarja egyesíteni a filozófiát és a sajtót, mivel a partikularizmusban és történelmietlenségében megrekedt Németországon csak a sajtó segíthet, mint „a történelmi népszellem kíméletlen nyelve, látható alakja”, amely „kivezeti az embereket az országos partikularizmus korlátoltságából”.¹²⁰ A sajtó tehát a társadalmi átalakulás döntő eszköze, a társadalmi szubsztanciát mint szellemi-tudati viszonytotalitást felfogó Marx számára a szellemi forradalom megindítója. Ugyanakkor nem kizárólagos eszköz: „A sajtószabadság, akárcsak az orvos, nem ígérheti azt, hogy egy embert vagy egy népet tökéletessé tesz”,¹²¹ mivel a sajtószabadság csupán a szabadság egyik alakja, a sajtó pedig a népnek csak egyik funkciója — „Persze, ha a sajtószabadság minden volna egybevéve, akkor feleslegessé tenné a nép összes többi funkcióit és magát a népet.”¹²²

A társadalmi totalitáselmélet újabb mozzanataként tehát a társadalmi szférák, intézmények, mozgásformák úgy jelennek meg Marxnál, mint a nép történelmi tevékenységének eredményei, funkciói. Ez egy újabb nagy lépés a társadalmi immanencia útján, az állami-jogi szint társadalmi objektivitása szinte már megoldott probléma, objektivitása és a társadalom történeti praxisától függése dialektikus egységbe olvad. Mivel azonban az alapvető emberi tevékenység, a munka, és a hozzá kapcsolódó objektivációk sora — mint említettük — még nem foglalta el alapvető helyét a marxi rendszerben, a társadalmi objektivitás fenti szférája megalapozottság, a reális külvilággal való viszony híján csupán lebeg a természeti objektivitás, az objektív természet felett, a kettő nem találja meg természetes kapcsolatát, szükségszerű átmenetet. Így az izolált szellemiségnek, társadalmiságnak önmagából, objektivációinak belső dialektikájából kell merítenie változásának, fejlődésének okait, hiszen külső tényezőként csak a természet *megismerése* szolgál, s Marxnál még szó sincs arról, hogy a társadalom fejlődési fokai a természet feletti reális uralom előrehaladásának megfelelő szervezetségi formák lennének. Így az ember állati lényegétől igazi lényegéig való eljutás sem a természettel való konkrét tárgyi konfrontáció eredménye, hanem a társadalmi szubsztancia létrejövetelének, dialektikus öntételezésének önálló folyamata. Az emberi lényeg — mint ész, szabadság, erkölcsiség — ebben a folyamatban a társadalmiság mozgásának absztrakt előfeltétele, s egyben történelmi eredménye, a társadalmiság mozgása ugyanis az anyagi eredetű szférák fokozatos leküzdése, korlátozása irányában halad.

¹¹⁸ *Uo.*

¹¹⁹ *Uo.* 36. o.

¹²⁰ *Uo.* 40. és 39. o.

¹²¹ *Uo.* 38. o.

¹²² *Uo.*

Világos tehát, hogy egy társadalmi változást, forradalmat „szellemi” szinten kezdeményeznek, s ennek hatása azután a társadalom összes szférájára kiterjed. Ezzel kapcsolatos Marxnál a sajtó szerepének felfogása is: „Egy nép forradalma *totális*; azaz minden szféra forradalmat csinál a maga módján; miért ne tenné ezt a sajtó is mint sajtó?”¹²³ Amikor azonban a hercegi rend szónoka a sajtószabadság ellen polemizálva a sajtót okolja a belga forradalomért, Marx gyorsan visszavág: „A hollandiai sajtó okozta tehát a belga forradalmat. Melyik sajtó? A reformpárti vagy a reakciós? . . . Mindketten közreműködtek kormányaik megdöntésében. Franciaországban nem a sajtószabadság, hanem a cenzúra forradalmasított”¹²⁴ — vagyis rámutat arra, hogy a forradalmat egyformán kiválthatja a cenzúra vagy a szabadsajtó. Ugyanis mindkettő nyilvánvalóvá teheti a fennálló állapotok ésszerűtlenségét. Ezzel indul meg a sajtóból kibontakozva a szellemi forradalom: „. . . a belga forradalom először úgy *jelent meg*, mint szellemi forradalom, mint a sajtó forradalma.”¹²⁵ Nem kétséges, Marx ezt a „szellemi forradalmat” tartotta a társadalmi-átalakulás követendő útjának: „Hibáztatható-e ez? Lépjen fel a forradalom mindjárt *anyagi módon*?”¹²⁶ — teszi fel a kérdést támadóan. A forradalmat anyagi módon, azaz a fegyveres felkelést és harcot nem tartotta feltétlenül szükségesnek, illetve ezt szorítkozva csupán a kormányzatnak a szellemi forradalommal szembeni ellenállása váltja ki, s az anyagi forradalom nem egyéb, mint a kormányzat sajátos eszközökkel való átszellemítése, az ésszerűség elveinek átmenetileg anyagi eszközökkel szemben anyagi eszközökkel való hatalomra juttatása: „A kormányzat egy szellemi forradalmat anyagivá tehet; egy anyagi forradalomnak előbb a kormányzatot kell szellemivé tennie.”¹²⁷ Marxnak az anyagi forradalommal kapcsolatos állásfoglalása a sajtó szerepe kapcsán is megmutatkozik, hiszen a sajtó lényegét abban látja, hogy „az anyagi harcokat szellemi harcokká emeli és nyers anyagi alakjukat idealizálja”.¹²⁸ Vagyis Marx radikális jakobinizmusa egyelőre csak az átalakulás tartalmát és céljait, nem pedig módszereit és eszközeit érinti. Ezért szükségképp nagy jelentőséget tulajdonít a közvélemény és az egyes emberek szellemi felszabadításának.

Mindenekelőtt az állami-politikai fetisizista ideológiáról, a transzcendens állam fentiekben tárgyalt objektív látszatáról van szó. A német reakció konkrét politikai-jogi ideológiáját, a történelmi jogi iskolát azonban ez alkalommal néhány fölényes mondattal elintézi. Gúnyolódik azon, hogy önmagában „a cenzúra ténye . . . megcáfolja a sajtószabadságot”,¹²⁹ hogy ennek „megbéklyózott léte tanúskodik lényegéről”,¹³⁰ s csak közvetve utal arra, hogy a létezésnek önmagával való indokolása a történelmi jogi iskola sajátos alaptétele: „Ez az a diplomatikus érv minden reform ellen, mely a leghatározottabban egy bizonyos párt *klasszikus elméletében* jut kifejezésre.”¹³¹ Ugyancsak ezen iskolával való közvetett polémia hangzik ki azokból a sorokból, amelyekben helyesli a plebejus szónok azon megállapítását, hogy új törvényeknek kell a

¹²³ Uo. 39. o.

¹²⁴ Uo. 38. o.

¹²⁵ Uo.

¹²⁶ Uo.

¹²⁷ Uo. 39. o.

¹²⁸ Uo. 60. o.

¹²⁹ Uo. 35. o.

¹³⁰ Uo. 34. o.

¹³¹ Uo.

társadalmi valóság új állapotát szabályozniok, s kijelenti, hogy „Ez az igazán történelmi nézet azzal a képzetes nézettel szemben, amely agyonüti a történelem ésszerűségét, hogy utóbb csontjainak megadja a történelmi ereklyéket megillető tiszteletet.”¹³²

A vallást már úgy értelmezi, mint a valóságos állapotnak ellentmondó magatartás kompenzatív tudatát: „ezeknek az uraknak valóságos helyzete a modern államban semmiképpen sem felel meg a helyzetükről alkotott fogalmuknak, mivel olyan világban élnek, amely a valóságosan túl terül el, mivel tehát a képzelberő az eszük és a szívük, ezért, a gyakorlatban kielégítetlenek lévén, szükségszerűen az elmélethez nyúlnak, de a túlvilág elméletéhez, a valáshoz . . .”¹³³ Cornu abban, hogy Marx a vallást a túlvilág elméletének fogja fel, Feuerbach hatását látja,¹³⁴ ami lehetséges, a konkrét politikai alkalmazás és szituálás azonban már kizárólagosan Marxra vall. A vallás kompenzatív jellegét Marx a továbbiakban elmélyíti, reális politikai tartalommal tölti meg, s elsősorban az elnyomott tömegekhez kapcsolja.

Marx első nagyobb publicisztikai írása tehát a rendiség társadalmának és ideológiájának megsemmisítő kritikája.

A reakciós-romantikus ideológia marxi kritikája

Marx harca a reakciós-romantikus ideológia ellen végigvonul egész vizsgált korszakán: már elveszett *Értekezése* is főként a romantika ellen irányult. Marx romantika-kritikája azért jelentős, mert IV. Frigyes Vilmos trónraléptével „Az új kurzus hivatalos ideológiájává a romantika lesz”. — „A politikában, a tudományban és a művészetben a romantika volt a *Rheinische Zeitung* fő ellensége.”¹³⁵ Az új romantikus kurzus hivatalos elmélete a hegelivel ellenkező úton indult el, a fennállónak nem az ésszerű mivoltát akarja igazolni, hanem összes esetlegességeivel történelmi létének önevidenciájából vezeti le, s ezzel sokkal direktebb eszközt választ, mint Hegel: „egyáltalán nem azt igyekszik bebizonyítani, hogy a pozitív ésszerű; azt igyekszik bebizonyítani, hogy a pozitív nem ésszerű . . . nyilvánvalóvá akarja tenni, hogy semmiféle ésszerű szükségszerűség sem hatja át a pozitív intézményeket . . . sőt, hogy ezek ellentmondanak az észnek . . .”¹³⁶

A romantikus ideológiát mindenekelőtt a történelmi jogi iskola dolgozta ki. Marx a történelmi jogi iskolát a valódi történelmi módszerrel és fenti konkrét társadalmi funkciójának figyelembevételével bírálja. Történelmileg ez az iskola a felvilágosodásban gyökerezik, de ellenkező előjellel: „A tizennyolcadik század szkepszise a fennállónak az ésszerűségével szemben — nála úgy jelenik meg, mint szkepszis az ész fennállásával szemben. Elfogadja a felvilágosodást, a pozitívban nem lát többé semmi ésszerűt, de csak azért, hogy az ésszerűben ne lúthaszon többé semmi pozitívat.”¹³⁷ A történelmi jogi iskola elmélete ezért lényegében nem egyéb, mutatja ki Marx, mint a felvilágosodás reakciója, a német ancien

¹³² Uo. 75. o.

¹³³ Uo. 47. o.

¹³⁴ Cornu: *id. mű* 400—401. o.

¹³⁵ Lifsic: *id. mű* 74—75. o.

¹³⁶ MEM I. köt. 79. o.

¹³⁷ Uo. 80. o.

régime ideológiája, amely a fennálló ésszerűtlenségének kimutatása után is védelmezni kívánja a fennállót. Ezért különbözteti meg Marx élesen *tartalmi* szempontok alapján Hugót és Kantot: „Ha tehát *Kant filozófiája* joggal a francia forradalom *német elméletének* tekinthető, akkor *Hugo természet-tjoga* a francia ancien régime *német elméletének* tekintendő.”¹³⁸ Ez a megállapítás azonban Marxnak azt a történelmi felismerését is tartalmazza, hogy a német reakció kénytelen a francia forradalom következményeivel számolni, ellenük védekezni, nemcsak ideológiai szinten, az ész elleni szkepszis formájában, hanem általában társadalmilag.

Marxnak a történelmi jogi iskola feletti kritikája — amelyről azt írja, hogy „alkalomadtán bővebben ki fogjuk fejteni”¹³⁹ — széles körű visszhangot váltott ki, s egyben a kormány neheztelését és a cenzúra erősödését is maga után vonta. Ez volt az az időszak, amikor a kormány jobbra csak kölni riválisa miatt engedélyezte a lapot. Ezért írja Marx 1842. július 9-én Rugénak: „Ne gondolja egyébként, hogy mi itt a Rajnánál politikai eldorádóban élünk. Igen komoly nehézséget okoz, hogy egy ilyen újságot, mint a *Rheinische Zeitung*, keresztülerőszakoljunk.”¹⁴⁰

A fentiekben igen röviden jeleztük a történelmi jogi iskola bírálatának társadalmi-politikai, ideológiai-kritikai jelentőségét. A romantikus ideológia bírálatában Marx általános filozófiai elmélete szempontjából is rendkívül jelentős, széles filozófiai összefüggésekbe illeszkedik bele, ezért a konkrét szintről ismét el kell jutnunk a filozófiaihoz. Erre hív fel bennünket Lifsic is: „Az ellentmondás a romantika költői külszíne és józan tartalma, szabad formája és reakciós lényege között Marxtól 1842-ben nagyon érdekelte... Az 1842-ből származó cikkek egyes helyeinek alapján a romantikán gyakorolt kritikájának fő gondolatai könnyűszerrel rekonstruálhatók.”¹⁴¹ Ezt a rekonstrukciót — melynek kereteit Lifsic inkább csak jelzi, s a művészet, nem pedig az általános történelmi-társadalmi mozgás irányába igyekszik konkretizálni — a korábbiakkal megegyezésben a fetisizmuselméletet felidézve hajtja végre: „A mennyiségi elv, az érzékileg fenségesre való törekvés, a dolgok természetes létezésének tisztelete — ezek azok a vonások, amelyekkel a klasszikus német filozófia és különösen Hegel filozófiája az ókori Kelet esztétikai világnézetét jellemezte. A porosz állam hivatalos romantikájában Marx ily módon az ázsiai szellem feleledését látta, az emberi társadalom gyermekora iránti gyermeteg érdeklődést... Marxnál a 'fetisizmus' 1842-ben a *modern* polgári társadalom ideológiai formájaként lép fel, amennyiben ez a társadalom már *előregedett*, és egybeolvad a feudalizmus és a kiváltságok világával.”¹⁴²

Ebből persze Lifsic számára sem a romantika és a fetisizmus azonosítása következik, az előbbi az utóbbi által képviselt társadalmi állapotnak csak egyik, bár igen sajátos kifejeződése.

A romantikát legáltalánosabb fogalmában Marx adott álláspontja szerint dogmatikus absztrakciónak, mesterkélt, spekulatív gondolati világnak, az érzékiség-érzelmiség szintjén álló világnézetnek tekinthetjük, amely absztrakt-érzelmi formájával az anyagi részérdek önző álláspontját leplezi. Az érzéki-

¹³⁸ *Uo.*

¹³⁹ *Uo.* 85. o.

¹⁴⁰ MEGA I., I/2. köt. 277. o.

¹⁴¹ Lifsic: *id. mű* 75. o.

¹⁴² *Uo.* 77–78. o.

anyagi determináltság azonban, mint tudjuk, Marx szerint természeti, sőt „állati” álláspont, az ember még le nem küzdött állati lényegének visszatükröződése. Ennek megfelelően a történelmi jogi iskolát is mint „állati” ideológiát jellemzi: „Csak azt, ami *állati*, tekinti az *ő esze kétségtelennek*” . . . „ezekben az *állati* állapotokban” érzi jól magát — írja Hugóról, s döntő érv számára az is, hogy Hugo az ember természeti lényegét úgy fogja fel, mint állati lényegét: „Az ember egyetlen jogi megkülönböztető jegye az állati természete” — idézi Hugót.¹⁴³ *A történelmi jogi iskola tehát „természeti-állati” álláspontnak bizonyul, s ennyiben nem történelmi, hanem éppenséggel történelemellenes.* A marxi emberi lényeg fogalma viszont éppen ennek az állati lényegnek a leküzdését, a rajta való felülemelkedést tételezi fel. Marx szerint a természeti viszonyok erkölcsi bázison társadalmivá emelhetők, vagyis a természetiség erkölcsi leküzdése a természetiség-társadalmiság egységét, szintézisét, a természetinek társadalmi szinten való funkcionálását jelenti, ahogy ezt a házassággal kapcsolatban konkrétan is kifejti: „De a nemi ösztön szentesítése a *kizárólagosság* által, az ösztön megfékezése a törvények által, az *erkölcsi szépség*, amely a természeti parancsot a szellemi kapcsolat mozzanatává idealizálja — a házasság *szellemi lényege* . . .”¹⁴⁴ A marxi emberi lényeg azonban nemcsak erkölcsi, hanem történelmi is, az „állati” emberi lényeg a történelem kezdetén közvetlen formában is megjelenik, a történelem éppen ennek leküzdése. Marx tehát szükségképp feltételezi az emberiség hajdani „állatkorát”, nemcsak mint az ember természeti eredetét, hanem mint az emberi társadalom fejlődésének kezdetét is. A cikk számos utalása e kor, a történelem kezdetei beható tanulmányozására mutat, nemcsak Herder rekonstrukcióinak helyeslő felemlítése, hanem a „sziami”, „rádzsput”, „conch” terminusok is arra utalnak, hogy Marx szokott alaposágával nekiállt az őstörténet fellelhető anyaga tanulmányozásának. A cikkből, a részletes kifejtés híján, nézeteinek természetesen csak körvonalai láthatók, de ezek is egyértelműen tanúszkodnak arról, hogy Marx leküzdötte felvilágosodásbeli elődeinek nézeteit az emberiség egykori aranykoráról, sőt megadja a „természeti ember” eddigi felfogásainak közös ideologikus bázisát is: „ahogy minden századnak megvan a maga sajátos természete, úgy létrehozza a maga sajátos természeti embereit is”¹⁴⁵ Marx tehát, jóllehet fetiszmuselméletével maga is egy ilyen ideologikus extrapolációt hajtott végre, világosan tisztában van azzal, hogy az elméletek gyakran saját ideológiai következtetéseiket és igényeiket vetítik vissza a történelem kezdeire, és eszerint teremtik meg a természeti emberről szóló elképzeléseiket.

A XVIII. sz. természeti emberével kapcsolatos állásfoglalása annál is lényegesebb, mert az emberi lényeg felfogásában maga is sok szállal a felvilágosodás, különösen Rousseau koncepciójához kötődik. Mégis világosan elhatárolja magát tőle, fikciónak tekinti: „A tizennyolcadik század egyik divatos fikciója a természeti állapotot tekintette az emberi természet igazi állapotának. Saját szemükkel akarták látni az ember eszméjét, és *természeti embereket, Papagenókat* teremtettek . . . A tizennyolcadik század utolsó évtizedeiben ösbölcsességet gyanítottak a *természeti népek*nél”; sőt azt is elutasítja, hogy ezek a kezdeti állapotok valamit jeleznek az ésszerűség „igazi” emberi társadalmából: „Mind-

¹⁴³ MEM 1. köt. 81. o.

¹⁴⁴ *Uo.* 82. o.

¹⁴⁵ *Uo.* 78. o.

ezek az excentricitások valójában azon a gondolaton alapultak, hogy a *primitív* állapotok naiv németalföldi festmények az *igazi* állapotokról.”¹⁴⁶

A felvilágosodásbeli felfogás tehát azt tételezi fel, hogy az ember természeti lényege eleve, születésével egyedileg adott, hogy a történelem kezdetein bizonyos mértékig már az ember valódi lényege érvényesült, ez teszi a rousseau-i koncepcióban idealizálttá a természeti ember világát, amely után hanyatlás, elidegenedés következett be. Marx viszont, mint tudjuk, az emberi lényegét nem eleve adottnak, hanem csak társadalmilag-történelmileg megszerezhetőnek tételezi, szükségképpen nem fogadhatja el, hogy meglett volna már a történelem kezdetén. Vagyis Marx Rousseau hegeli meghaladásából indul ki: az emberi lényeg mint emberi *természet* az emberi egyenlőségnek, észnek, szabadságnak, erkölcsiségnek csupán elvont, távoli ideologikus alapja, konkrét formái csak történelmileg alakulnak ki, az ember tehát önteremtő, történelemalkotó lény, a történelem iránya azonban még nem reális társadalmiságából levezetett, ezért szükségszerűen szintén ideologikus, teleologikus, az emberi lényeg konkrét történelmi fogalmához kapcsolt feltevés.

Ez a konkrét történelmi emberi lényeg Marxnál azonban már nem hegeli, nem közvetlenül transzcendens, hanem belülről determinált, immanens történelmi igényű.

Ez az igény szabja meg a marxi elidegenedésemélet funkcióját is. Marx nem háromfázisú mozgást tételez, mint a felvilágosítók, akiknél az elidegenedés a már meglévő emberi lényeg elvesztése, eltorzulása, az elidegenedés felszámolása pedig a visszaszerzése, hanem mint a fentiekben már többször láttuk, kétfázisú mozgást: az elidegenedés a természetiség ellentmondásos leküzdése, az emberi valódi lényegének, „az ész országának” kibontakozása. A fetiszmuselméletnek persze vannak spekulatív, transzcendens mozzanatai, előfeltevései, s nem is magyarázza a történelem egész mozgását, mégis, tendenciájában-lehetőségeiben, meghaladja, szintézisbe olvasztja Hegelt és a felvilágosodást. Az emberi lényeg felvilágosodásbeli fogalma Marxnál megőrzi radikálisan demokratikus, forradalmi tartalmát, s megtelik a hegeli történelmiséggel, de ennek nyomasztó transzcendens végkicsengése nélkül. Erre az immanens történelmiségre tevődik át a hangsúly, s ezzel a hangsúlyváltással Marx megkezdí az antropologizmus és hisztoricizmus, az absztrakt emberi lényeg és a történelmiség ellentétének felszámolását, dialektikus egységbe olvasztását, ami megadja a társadalmi alakzatok vizsgálatának kulcsát, elvezeti a társadalom belső determináltságának megértéséhez s ezzel immanens materialista felfogásához. A fetiszmuselmélet legnagyobb érdeme pedig, hogy nemcsak az embert mutatja be mint önmagát saját történelmén keresztül létrehozó, magát ebben konstituáló lényt, hanem — szemben a felvilágosodás mechanisztikus-metafizikus felfogásával — az elidegenedést is pozitív, alkotó erőnek tételezi, az elidegenedés szakaszát szükségszerű periódusnak tartja az emberiség történetében: az ember létrehozva veszíti el saját lényegét, ahelyett, hogy egy már meglévő lényeg elvesztésének és a felismerésben való visszaszerzésének ábrázolná a történelmet.

Marxi polémiák a Rheinische Zeitung védelmében

Első cikkeinek megjelenése után nagyot nőtt Marx befolyása a lap szerkesztőségében, erről tanúskodik levelezése is. A sajtószabadságról írott cikk sikerére jellemző Ruge megállapítása: „Az Ön fejtegetései a lapban a sajtószabadságról pompásak, kétségtelenül a legjobbak abból, ami erről a témáról íródott.”¹⁴⁷ Minél jobban bekapcsolódik azonban Marx a szerkesztésbe, annál kevésbé jut hozzá egyéb filozófiai terveinek megvalósításához. 1842. július 9-i levelében azt írja Rugénak, hogy változatlanul tervezi az *Értekezés* megírását, csak éppen nem jut hozzá. Pedig ez annál is aktuálisabb lett volna, mert éppen a Landtag-sorozat második, vallási témájú cikkén dolgozott, melyről levelezése az egyetlen dokumentumunk. Már G. Jung 1842. május 14-én Marxnak írott levelében szó esik erről. Jung először a sajtóvitáról szóló cikk nagy sikeréről ír a szerkesztőségben, majd megkérdezi Marxot, hogy dolgozik-e már az érseki histórián. A kölni érsek és a porosz állam konfliktusának jelentősége az volt, hogy a vallásos Rajna-vidék belpolitikai viszonyait tartósan meghatározta. Marx is ezért nyúlt a témához, mely bizonyos értelemben apai öröksége volt. Már apja, Heinrich Marx is brosrát szándékozott írni a kérdésről, azt fejtegetve, hogy a porosz államnak joga van szuverenitását az érsek felett is gyakorolni. Nem sokkal halála előtt az anyagot átadta fiának. Marx nem fogott rögtön a folytatáshoz, valószínűleg nem azért, ahogy Cornu írja, mert nem értett egyet apja állásfoglalásával,¹⁴⁸ hanem nyilván más elfoglaltsága miatt, de fontossága miatt alkalmas időpontban visszatért rá. Minden bizonnyal azonban mégsem az apai terv közvetlen folytatásáról van szó, ez kitűnik az előbb említett július 9-i marxi leveléből, amelyben megemlékezik cikkének betiltásáról és tartalmáról is: „A Landtagról szóló második cikkemet, amely az egyházi bonyodalmakkal foglalkozik, a cenzúra törölte. Ebben kimutattam, hogy az állam védelmezői egyházi, az egyház védelmezői állami álláspontra helyezkedtek. Ez az incidens annál kellemetlenebb a *Rheinische Zeitung*nak, mert az együgyű kölni katolikusok beleestek volna a csapdába, és az érsek megvédése új előfizetőket vonzott volna. Bajosan lehet fogalma arról, hogy a hatalom emberei milyen alávalóan és egyúttal milyen ostobán bántak el ezzel a kemény koponyájú ortodoxszal. De siker koronázta a művet; Poroszország az egész világ szeme előtt megcsókolta a pápa papucsát, és a mi kormányautomatáink pirulás nélkül járnak-kelnek az utcán.”¹⁴⁹

Marx lényegi mondanivalója tehát az, hogy a porosz állam és a keresztény vallás lényege közös, a vita tehát egyaránt az élidegenedés bázisán állók részkonfliktusa. Mint valamennyi ifjúhegeliánus, Marx maga is a központosított állam, a központosítás mellett szállt síkra, s nem helyeselt sem tartományi, sem vallási provincializmust. Ugyanakkor azonban jól tudta, hogy az adott központi hatalom önkényes és népellenes, s hatalmaskodásainak és visszaéléseinek egyik példáját láthatta abban, ahogy a kölni érsekkel elbántak. Így a cikk valóban támogatást szerzett volna a lapnak szűkebb hazájában, de Marx nyilvánvalóan még sem egyszerű taktikai fogásnak szánta. Az állami cenzúra viszont, éppen valószínűleg a fenti tendenciák miatt, a cikket nem engedte közölni s a továbbiakban a kézirat elveszett. Ami viszont különös s némileg meg-

¹⁴⁷ MEGA I., I/2. köt. 276. o.

¹⁴⁸ Cornu: *id. mű* 146. o.

¹⁴⁹ MEGA I., I/2. köt. 277. o.

magyarázhatatlan ebből az esetből, az az, hogy Marx — akit egyébként is szorongatnak ígéretei — nem akarja átadni a cikket az *Anekdótának*, mivel — mint fenti levelében Rugénak írja — nem találja számára érdekesnek, s a cenzúra elleni fellebbezés útján próbálja megjelentetni. Talán az a magyarázat, hogy — mint a *Kölnische Zeitung* főszerkesztőjének támadásáról Rugénak írva kijelenti — a Rajnánál a vallási párt a legveszélyesebb, ezért akarthatta mindenáron a *Rheinische Zeitungban* megjelentetni.

A Landtag-sorozat második tagjának betiltása után a következő Marx-cikk, a Hermessel való polémia előzményei bontakoznak ki Marx és D. Oppenheim levelezéséből. Oppenheim már 1842. július 4-i levelében ír Marxnak a Hermes-ügyről, valamint Hess cikkéről. Marx augusztus 25-i válaszlevelében Hermes cikkeit kéri, továbbá érdeklődik a hannoveri liberális ellenzékéről írott kisebb cikke sorsáról, közli terveit, nevezetesen azt, hogy kritikát szándékozik írni az alkotmányos monarchia hegeli elméletéről. A levél határozott instrukciókat is tartalmaz a lap szerkesztésére (adandó alkalommal még visszatérünk rájuk), s ezekből megmutatkozik, miért írhatta később Saint-Paul, a Berlinből külön a *Rheinische Zeitung* felügyeletére Kölnbe rendelt cenzor, hogy Marx a lap „spiritus rector”-a. Marx központi helyét a lapnál már az is jelzi, hogy amikor a lapot támadás éri, ő vállalja a válaszadás súlyos és bonyolult feladatát, s az egész lap képviselőjében lép fel.

A *Kölnische Zeitung* politikai denunciacióval is megpróbálta tönkretenni vetélytársát. Főszerkesztője, Hermes, azzal vádolta a *Rheinische Zeitungot*, hogy vallás- és államellenes nézeteket terjeszt, s követelte a valláskritika általában való betiltását. A *Rheinische Zeitung* számos reflexiót közölt Hermes támadására, a fő válasz Marx A „*Kölnische Zeitung*” 179. számának vezércikke c. munkája volt. Marx — nyilván igen nagy mértékben felhasználva a betiltott cikk anyagát — megragadta az alkalmat, hogy felvesse és kifejtse a vallás és filozófia viszonyát. Hermes erélytelenséggel vádolja a cenzúrát, mivel megengedi „az újabb filozófiai iskolának”, hogy „kirohanást” intézzon a vallás ellen, s a vallás védelmében a sajtószabadság további korlátozását követeli. A cikk alapvető tendenciája — írja gúnyolódva Marx —, hogy „filozófiai nézeteket támadjon és vallásos nézeteket terjesszen”.¹⁵⁰ S ahogy a vallás és filozófia viszonyának témája, úgy az ellenfél sem új Marx számára. Hermes mint a katolikus reakció ideológiai képviselője Ruge és Bauer ellenfeleként már a harmincas évek végén részt vett azokban a vitákban, amelyek az ifjúhegelianizmus keletkezése, a vallás lényege, a vallás és filozófia, valamint a vallás és állam viszonya körül zajlottak. Bauer például 1840. március 1-i, 30-i és július 25-i levelében ír Marxnak róla, s tudomásunk szerint maga Marx is fel kívánt lépni Hermes ellen, de ez akkor elmaradt. Ezt pótolja most.

Marx 1840-től megtett óriási fejlődése következtében természetesen már nem azokra az érvekre épít, amelyeket korábban kívánt felhozni Hermes ellen. Ezt bizonyítja a cikknek nemcsak a *Disszertációval*, hanem az ezt követő publikációkkal szembeni az a nívója, hogy a filozófia és vallás elméleti-logikai szembeállítását *történelmi* elemzés egészíti ki. Hermes cikke a vallás s ezzel a keresztény állam védelmében egyértelmű felszólítás a tudományok és a filozófia valláskritikájának betiltására, s ezt az antik történelemből vett párhuzammal igyekszik alátámasztani: azt állítja, hogy az antik államok hanyat-

¹⁵⁰ MEM 1. köt. 87. o.

lása az antik vallások hanyatlásának következménye, a vallások hanyatlásának oka pedig a tudományok fejlődése. Hermes az eszmék mozgásából vezeti le a világtörténelmet — Marx viszont nem a világtörténelmileg fejlődő öntudatból, nem is valamiféle kollektív, általános formájából indul ki, ellenkezőleg: a mindenkori tudatformákat, elméleti tükröződéseknek csak másodlagosnak tekinti. Az elsődleges társadalmi szubsztancia nem tudatforma, nem elgondolt, hanem reális, objektivált erkölcsi-jogi viszonyok rendszere, totalitása, s így fejlődése sem közvetlen tudatmozgás, felismerés, hanem valóságos — bár alapvetően szellemi-erkölcsi lényegűnek tekintett — tevékenységek további akkumulációja, objektívációja, intézményesülése, ezt a mozgást a filozófia, a tudat csak kíséri. E két szint megkülönböztetése nélkül nem lenne értelme a valóság és filozófia viszonya *Disszertáció*-beli három fázisának, a passzív tükrözéstől az aktív rendszeren át a filozófiai megvalósulásig haladó mozgásnak. Idealista rendszer ez is, de a dialektikus mozgásában — bár szintén szelleminek — felfogott társadalmiságot elsődlegesnek tekinti a tudattal mint szellemiséggel szemben. Az így radikalizált immanens felfogás — bár az idealizmuson belül marad — a társadalmi tevékenység egyre konkrétább megközelítésével már elvihet a társadalom materialista s egyben dialektikus, azaz egészében véve immanens felfogásához.

Így aztán a vallás és a filozófia Marx számára nem egyebek, mint a társadalmi szubsztancia, totalitás mozgását tükröző tudatformák, bár lényegük szerint ellentétesek. Az előbbi a társadalmi mozgás ellentmondásos, az utóbbi adekvát tükröződése — ugyanakkor egymást követő szakaszok a történelemben —, s az antikvitás fejlődésének tetőpontján az utóbbi egyértelműen dominál: „Görögország és Róma voltak mégiscsak a legmagasabb fokú ’történelmi műveltség’ országai az antik világ népei között . . . Periklész korában a szofisták, Szókratész, aki a megtestesült filozófiának nevezhető, a művészet és a retorika kiszorították a vallást. Sándor kora Arisztotelész kora volt, aki az ’egyéni’ szellem örökkévalóságát is, a pozitív vallások istenét is elvetette. Hát még Róma! . . . Az epikureus, a sztoikus vagy a szkeptikus filozófia volt a művelt rómaiak vallása, amikor Róma pályafutásának tetőpontján volt.”¹⁵¹ (Megjegyezzük, hogy itt is megmutatkozik az elidegenedés korszakán belül Marx kettős periodizálása: a történelmi fejlődés az *első* csúcspontját az antikvitásban éri el, azaz a ciklus majd újra kezdődik, hogy ismételten, most már magasabb szinten tetőzzön.) A filozófiának ez az előretörése és a vallás hanyatlása — amit Marx a saját korában is látott és elvár — a közösségi élet, a társadalmiság fejlettségének következménye, mivel a közösségek sajátos korai formájának, szervezettségének felbomlása és eltűnése a megfelelő vallások — s, tegyük hozzá, filozófiák — eltűnését vonta maga után, mivel ezek nem egyebek, mint ezen közösségi életforma tudatosításai: „Hogy a régi államok pusztulásával eltűnnek a régi államok vallásai, ez nem szorol további magyarázatra, mert a régiek ’igazi vallása’, ’nemzetiségük’, ’államuk’ kultusza volt. Nem a régi vallások pusztulása döntötte meg a régi államokat, hanem a régi államok pusztulása döntötte meg a régi vallásokat.”¹⁵²

Marx a továbbiakban felidézi Hermesszel való polémiájának előzményeit: „a múlt összes filozófiáit kivétel nélkül a keresztény vallástól való elszakadásal vádolták a teológusok” —; konkrétan felidézi Bauer és Strauss az ifjúhege-

¹⁵¹ *Uo.* 91. o.

¹⁵² *Uo.*

liánus mozgalom kezdetét jelentő fellépését, amely a filozófia és a vallás ellentétének nyílt kimondása, egyértelmű megfogalmazása volt: „a kereszténység, mint a protestáns teológusok legderekabb és legkövetkezetesebb része megállapítja, nem egyeztethető össze az ésszel, mert a ‚világi‘ és a ‚vallási‘ ész ellentmondanak egymásnak”.¹⁵³

Mielőtt azonban kora harcainak részletes felmérésébe és értékelésébe kezdene, a filozófia általános definíciójára törekszik az emberi lényeghez kapcsolódva. Az emberi lényeg továbbra is végső alap, sőt ez alkalommal erősen természetontológiai megközelítésben — „Talán nincs semmiféle *általános emberi természet*, mint ahogyan a növényeknek és égitesteknek van *általános természetük?*”¹⁵⁴ —, vagyis a lényegét, mint a természeti tárgyaknál, az egyediség általánosának tételezi. Az elemzések e vonalából úgy tűnik, mintha Marxnál az emberi lényeg történelmietlen és történelemfeletti lenne, ezt a látszatot csak tovább fokozza a filozófiának mint a történelemfelettiesség általános tudatának definíciója: „Talán fogadjon el a filozófia minden országra vonatkozólag . . . más-más alapelveket, hogy a dogma alapigazságaival ellentmondásba ne kerüljön; higgye az egyik országban, hogy $3 \times 1 = 1$, a másikban, hogy a nőknek nincs lelkük, a harmadikban, hogy a menyországban sört isznak? . . . A filozófia azt kérdezi, hogy mi igaz, nem pedig azt, hogy mi érvényes, azt kérdezi, hogy mi igaz valamennyi emberre vonatkozólag, nem pedig azt, hogy mi igaz egyesekre vonatkozólag . . .”¹⁵⁵ Voltaképp azonban szó sincs a történelemfelettiesség elvvé emeléséről mint a filozófia álláspontjáról, csupán arról, hogy Marx a polémiában élesen el akarja különíteni az adott történelmi szakaszban a konkrét állapotok esetlegességét kifejező, de ugyanakkor abszolúttá emelő vallásos-ideologikus tudatot az emberi lényeg történelmi mozgása egészének és egységének képviselőjétől, a filozofikus tudattól. Azt írja, hogy a filozófia „metafizikai igazságai nem ismerik a politikai földrajz határait; politikai igazságai nagyon is jól tudják, hol kezdődnek a ‚határok‘, semhogy a különös világszemlélet és népfelfogás illuzorikus látóhatárát összecserélnék az emberi szellem igazi látóhatárával”.¹⁵⁶

Pedig Marx állandóan a filozófia és a konkrét társadalmi mozgás kapcsolatát vizsgálja, ahogy erről a filozófiai sajtó többször elemzett fogalma is tanúskodik. Jól tudja azonban, hogy a filozófiának és sajtónak ez az egysége nem eleve adott, sőt „A filozófiának, mindenekelőtt a német filozófiának, van bizonyos hajlama a magányosságra, a rendszerekbe való elzárkózásra, a szenvtelen önszemléletre, s ez már eleve idegenül szembeállítja a mindig harcra kész, a nap zajától hangos, csak a közlésben kielégülést találó újságokkal.”¹⁵⁷ A filozófia mozgásáról a *Disszertáció*ból már tudjuk, hogy a rendszerezés és az elzárkózás a filozófia fejlődésének csak egy, bár szükségszerű szakasza, s midőn nagy, átfogó rendszer kialakításán fáradozik, nem hajlandó magától belebo-csátkozni apró, mindennapos ügyek megvitatásába: „A filozófia, jellegének megfelelően, sohasem tette meg az első lépést abban az irányban, hogy az aszkétikus papi köntöst felcserélje az újságok könnyű divatos viseletével.”¹⁵⁸ A filozófia mint átfogó rendszer a nagy történelmi periódusok koncentrált szel-

¹⁵³ Uo. 92. o.

¹⁵⁴ Uo. 93. o.

¹⁵⁵ Uo.

¹⁵⁶ Uo.

¹⁵⁷ Uo. 96. o.

¹⁵⁸ Uo.

lemi terméke, a „filozófusok . . . koruk, népük gyümölcsei, s a nép legfinomabb, legértékesebb és legláthatatlanabb nedvei keringenek a filozófiai eszmékben”.¹⁵⁹ A filozófia is tehát a nép egyik funkciója, s felfokozott szellemisége ellenére is evilági, a népélethez szervesen hozzátartozó tevékenység. Amikor azonban Marx az egységet hangsúlyozza a filozófia és a többi emberi tevékenységforma között — „Ugyanaz a szellem építi a filozófiai rendszereket a filozófusok agyában, amely az iparosok kezeivel a vasutakat építi”²⁶⁰ —, nem mossa el a szintkülönbségeket köztük, de egyidejűleg támadást intéz az anyagiasság szemléletmód ellen, amely csak a „gyomor” tevékenységét érzi eviláginak: „A filozófia nem áll a világon kívül, mint ahogy az agy sem áll az emberen kívül azért, mert nem a gyomorban van; de persze a filozófia már ott áll az aggyal a világban, mielőtt még lábával a földre állna, míg egynémely más emberi szféra már régen mindkét lábával szilárdan a földön áll és kezével szedi a világ gyümölcseit, mielőtt még sejtené, hogy a ‚fej’ is e világról való, illetve, hogy e világ a fej világa.”¹⁶¹

E szembeállítás nemcsak az anyagi tevékenység változatlan lebecsülését, „gyomorrá” való degradálását mutatja, hanem egyúttal utal a filozófia megvalósulásának mikéntjére is: a filozófia először csak absztrakte, „agyként” jelenik meg a világban, csak azután áll minkét lábával a földre, azaz alkalmazkodik a világ konkrét realitásaihoz. Az elemzés tehát a *Disszertáció*ban jelzett úton folytatódik tovább, következik a filozófia megvalósulásának, a világ — s benne a fejről mit sem tudó kéz — filozófiává tételének periódusa: „Mivel minden igazi filozófia korának szellemi kvintesszenciája, el kell majd jönnie annak az időnek, amikor a filozófia nemcsak belsőleg, tartalma révén, hanem külsőleg is, megjelenése révén érintkezésbe és kölcsönhatásba lép kora valóságos világával.”¹⁶² A filozófia megvalósulása absztrakt rendszer mivoltának, önállóságának megszűnésével jár, mivel a valóság és absztrakt, gondolati képe egyesül: „A filozófia akkor már nem egy meghatározott rendszer lesz más meghatározott rendszerekkel szemben, hanem filozófia mint olyan a világgal szemben, — a jelen világ filozófiája. A formaságok, amelyek tanúsítják, hogy a filozófia eléri ezt a jelentőséget, hogy a filozófia a kultúra eleven lelke, hogy a filozófia világi és a világ filozófiai lesz, minden korban ugyanazok voltak . . .”¹⁶³ Rendkívül lényeges azonban az, hogy a *Disszertáció*val ellentétben, ahol Marx csak a nagy történelmi korszakokhoz kapcsolja a filozófia megvalósulását, a jelen cikkben, ahol korának átalakulásait, különböző országokban különbözőféleképpen és különböző időpontban lezajló változásait kell indokolnia, a filozófia megvalósulása „sztereotip hűséggel” ismétlődő folyamatként jelentkezik, s így ismétlődésének törvényszerűsége még jobban aláhúzza a német átalakulás szükségszerűségét.

A továbbiakban ugyanis éppenséggel a német átalakulás konkrét elemzésére tér át: „A filozófiát ellenségeinek ordítózása vezeti be a világba . . . legelőször a vallással foglalkozó filozófusok ellen fordulnak.”¹⁶⁴ A filozófiával szemben a vallás képviseli az ésszerűtlenné vált valóságot, amelyet a filozófia át kíván alakítani, ezért támadja a vallás a filozófiai — ti. az általában vett —

¹⁵⁹ *Uo.* 96–97. o.

¹⁶⁰ *Uo.* 97. o.

¹⁶¹ *Uo.*

¹⁶² *Uo.*

¹⁶³ *Uo.*

¹⁶⁴ *Uo.*

ésszerűség „meghatározott rendszerét”: „a vallás nem a filozófia egy meghatározott rendszere ellen polemizál, hanem egyáltalában a meghatározott rendszerek filozófiája ellen”,¹⁶⁵ ti. az általában vett ésszerűség ellen. Ebben a harcban az ésszerűtlenség állapotának ideologikus tudatával terhelt emberek kezdetben a vallás mellé állnak, hiszen ez nem egyéb, mint megszokott mindennapi létük anyagiasságának, „materializmusának” spekulatív tükörképe és álcázása, tehát szorosan hozzájuk nőtt: „az eszmék egyetlen köre, melynek értékében a közönség csaknem annyira hisz, mint az anyagi szükségletek rendszereiben, a vallási eszmék köre”.¹⁶⁶ A vallás spiritualizmusa és az egoizmus materializmusa kölcsönösen egymást tételező végletek, s ezzel Marx a vallásnak nemcsak „földi alapját” hangsúlyozza, eszmei megjelenésével szemben, hanem egyúttal meg is fosztja eszmeiségének, földi dolgokban való érdektelenségének hamis pátozától. A német helyzet elemzésére most az egész történelmi mozgást hozza fel párhuzamul — „A jelenkor igazi filozófiája e sors tekintetében nem különbözik a múlt igazi filozófiáitól. Sőt, ez a sors a filozófia igazságának egy olyan bizonyítéka, amellyel a történelem tartozott neki”¹⁶⁷ —, hogy végül is a filozófia és a vallás ellentétének vonalát folytatva eljusson a filozófia és sajtó kapcsolatának kezdetéhez: „És hat évig verték a dobot a német újságok a vallással foglalkozó filozófusok ellen, rágalmazták, torzítottak, kiforgattak... valamennyi német lap . . . visszhangzott Hegeltől és Schellingtől, Feuerbach-tól és Bauertól . . . A filozófia sokáig hallgatagon tűrte az öntelt felszínességet, . . . sőt, a filozófia tiltakozott az újságok ellen, mert alkalmatlan terepnek tartotta őket, de végül is kénytelen volt megtörni hallgatását, újságíró lett . . .”¹⁶⁸ A filozófiai sajtó álláspontján álló Marx valószínűleg polemikus éllel hangsúlyozza ezt, a sajtó, nem bírva már a palackból kiszabadított szellemmel, nem állva a harcot az aktívvá vált filozófusok érveivel, most elkezd cikkezni — mint pl. maga a *Kölnische Zeitung* —, hogy a filozófia nem való az újságok hasábjaira, s nem illetékes a vallás kérdésében nyilatkozni. Azaz Marx rögtön támadásba megy át, s Hermes cikkének követeléseit kapcsolatba hozza azokkal a rendszabályokkal, amelyeket az ifjúhegeliánusok ellen foganatosítottak.¹⁶⁹ Hermet mint a reakciós romantika egyik képviselőjét mutatja be, s az általa képviselt hivatalos álláspont egoizmusával az általános érdeket szellemi szükségletből követő filozófiai magatartást állítja szembe: „a filozófia ismeri annyira az életet, hogy tudja, hogy eredményei nem hízelegnek sem az égi, sem a földi világ élvhajhászásának és egoizmusának”, mivel „az igazságot, a megismerést magáért az igazságért és a megismerésért” végzi.¹⁷⁰ Ezért a filozófiának mint az általános érdek képviselőjének nyilatkoznia *kell* a vallásról, ugyanakkor tudományosan is az egyetlen fórum, amely a kérdést megítélheti, hiszen „a filozófia másképpen beszél vallási és filozófiai témákról, mint ahogyan ti beszéltekek róluk. Ti tanulmányozás nélkül beszéltek, ő tanulmányozás alapján beszél, ti az érzelemhez fordultok, ő az értelemhez fordul”.¹⁷¹ A kereszténység politikai megítélését döntően befolyásolja az is, hogy a keresztény állam tételezésével a kormányzat maga vitte bele a vallást a politikába, s

¹⁶⁵ *Uo.*

¹⁶⁶ *Uo.*

¹⁶⁷ *Uo.* 98. o.

¹⁶⁸ *Uo.*

¹⁶⁹ *Uo.* 98—99. o.

¹⁷⁰ *Uo.* 99. o.

¹⁷¹ *Uo.* 98. o.

ebben a helyzetben a filozófiának felfokozott kötelessége a vallás megtárgyalása a sajtóban: „Ha a vallás politikai kvalitássá, a politika tárgyává válik, akkor szinte felesleges is beszélni arról, hogy az újságok nemcsak megtárgyalhatnak, hanem meg is kell tárgyalniuk politikai kérdéseket . . . Ha a vallást az államjog elméletévé teszik, akkor magát a vallást teszik egyfajta filozófiává.”¹⁷² Hermesszel szemben tehát többszörösen indokolja a filozófia jogát, sőt kötelességét a valláskritikára, amikor azonban a polémia során a keresztény állam kérdéséhez eljut, a fejtegetés szükségképp kiszélesül a keresztény állam és az igazi állam viszonyának problémájáig.

Az igazi állam fogalmát, egész elméletével összhangban, az emberi természetre alapozza — „a filozófia az emberi jogokat tolmácsolja, azt kívánja, hogy az állam az emberi természet állama legyen”¹⁷³ —, az államfogalom sorsát elválaszthatatlanul összeköti elméleti képviselőjének, a filozófiának fejlődésével. Az igazi állam fogalma szerinte nem „a legújabb filozófusok pillanatnyi ötlete”,¹⁷⁴ ellenkezőleg: „A legújabb filozófia csak folytatott egy olyan munkát, amelyet már Hérakleitosz és Arisztotelész elkezdett.”¹⁷⁵ Az igazi állam fogalmát tehát történelmileg kellett kimunkálni ahhoz, hogy megvalósulhasson, nem arról van szó persze, hogy megvalósulása ettől az elméleti fejlődéstől, csak az állam igazi természetének felismerésétől függne, a filozófia fejlődése csak kifejeződése a társadalmi szubsztancia fokozódó ésszerűségének. A fentiek alapján a részérdek híveiről ezt mondja: „Ti tehát nem a legújabb filozófia ésszerűsége ellen polemizáltok, hanem az észnek a mindig új filozófiája ellen.”¹⁷⁶ A fejlődésnek és az elméletnek ezt az objektív mivoltát igyekszik aláhúzni a filozófiának az államelmélet „természettudományává” minősítésével, szó sincs itt semmiféle naturalizálásról: „A filozófia semmi olyat nem tett a politikában, amit a fizika, a matematika, az orvostudomány, vagyis bármely tudomány meg nem tett a maga szféráján belül.”¹⁷⁷ Ezért beszél az állam „gravitációs törvényének” felfedezéséről és alkalmazásáról „az államok egyensúlyának rendszerében”, amely fordulatot a reneszánsztól datálja, amikor elkezdték „az államot emberi szemmel nézni, és természeti törvényeit az ésből és a tapasztalatból, nem pedig a teológiából levezetni”.¹⁷⁸ Az államelméletben azóta rohamos fejlődést lát, s saját álláspontja, melyet e cikkében klasszikus formában foglal össze, a felvilágosodásbeli koncepciónak a hegeli által való meghaladását mutatja, azaz a társadalmi totalitás álláspontjáról végrehajtott szakítást az elszigetelt egyedtől való kiindulás elvével: „A korábbi filozófus államjogtanítók azonban az ösztönökből, akár a hecsvágy ösztönéből, akár a társas ösztönből, vagy akár az ésből, de nem a társadalmi ésből, hanem az egyéni ésből konstruálták meg az államot, a legújabb filozófia eszmeibb és alaposabb szerete viszont az egésznek az eszméjéből konstruálja. A legújabb filozófia szerint az állam az a nagy organizmus, amelyben a jogi, erkölcsi és politikai szabadságnak meg kell valósulnia, és az egyes állampolgár az állami törvényekben csak saját esze, az emberi ész természeti törvényeinek engedelmeskedik.”¹⁷⁹ E klasszikus meghatározás világosan mutatja a marxi állam-

¹⁷² Uo. 99–100. o.

¹⁷³ Uo. 101. o.

¹⁷⁴ Uo. 102. o.

¹⁷⁵ Uo. 103. o.

¹⁷⁶ Uo.

¹⁷⁷ Uo. 102. o.

¹⁷⁸ Uo.

¹⁷⁹ Uo. 103. o.

koncepció valamennyi komponensét s alapvetően hegeli beállítottságát. Marx, bár többször említi már a hegeli államjogról mint az alkotmányos monarchia elméletéről megírandó kritikáját, még nem szakított a hegeli államelmélet alapjaival. Mire azonban a kritika elkészül, már az egész *Rheinische Zeitung*-periódus mögötte van, valamennyi tanulságával együtt, s ekkor már leszámol a hegeli koncepció alapjaival is, nevezetesen az egészből való kiindulás spekulatív vonatkozásaival, anélkül azonban, hogy a hegeli alapokon kidolgozott totalitáseméletét feladná.

Az igazi állam fogalmának tisztázása után azzal érvel a keresztény állam ellen, hogy az — ha létezik is — nem felel meg az állam fogalmának, tehát „rossz állam”: „De még ha néhány európai állam valóban a kereszténységen nyugszik is, megfelelnek-e ezek az államok az állam fogalmának, s vajon bizonyos állapot ‚puszta létezése’ már ennek az állapotnak a jogosultságát jelenti?”¹⁸⁰ A tagadó válasz erre a szónoki kérdésre az eddigiek alapján nem lehet kétséges, hiszen másutt is egyértelműen arra konkludál, hogy „Tehát nem a kereszténységből, hanem az állam saját természetéből, saját lényegéből kiindulva kell döntenetek az államberendezkedések jogosultságáról, nem a keresztény, hanem az emberi társadalom természetéből kiindulva.”¹⁸¹ Mindez persze tisztán logikai konstrukció, az állam fogalma és a keresztény állam bírálata mögött azonban konkrétabb társadalmi tartalom húzódik meg, mégpedig az ész és az érdek szembeállítás, s a keresztény állam mint az önző anyagi érdekek társadalmi mutatkozása: „Pereitek legnagyobb része . . . talán nem a tulajdonról szól? Pedig megmondhatott nektek, hogy a ti kincseitek nem e világról valók . . . akkor ne csak az arany Mammont tartsátok a világ császáranak, hanem legalább ugyanannyira a szabad eszt is, s a ‚szabad ész akciója’ az, amit mi filozófálásnak nevezünk.”¹⁸² Ebben a szembeállításban már az igazi állam is konkrétabb tartalmat nyer, s úgy mutatkozik meg, Marx egész fetiszizmuselméletének szellemében, mint a természetiség valódi leküzdése, történelmileg és strukturálisan egyaránt: „Az igazi ‚köz’-nevelést azonban az állam éppen azáltal valósítja meg, hogy ésszerűen és nyilvánosan létezik; az állam azáltal neveli tagjait, hogy államtagokká teszi őket, hogy az egyesnek a céljait általános célokká, a nyers ösztönt erkölcsös vonzalommá, a természetes függetlenséget szellemi szabadsággá változtatja, hogy az egyes az egésznek az életében és az egész az egyesnek az érzületében talál kielégülésre.”¹⁸³ Konkrétabb a keresztény állam megfogalmazása is: „célja nem erkölcsös emberek szabad egyesülése, hanem hívők egyesülése, nem a szabadság megvalósítása, hanem a dogma megvalósítása.”¹⁸⁴

Marxnak mint realitással számolnia kell a keresztény állammal, alaposabb elemzés tárgyává kell tennie. Az anyagiasság világaként való megfogalmazásából már adódik, hogy itt az államban felszínre jutott részérdek önállósul és elnyomja az összességet, vagyis a vallásos állam önkényuralmi állam, „a vallás uralma nem más, mint az uralom vallása, a kormányakarat kultusza”.¹⁸⁵ Kora porosz államát a fejlődés végpontjának tekintve, a vallásos állam elemzését Marx ismételten történelmi összefüggésekben ágyazza bele, s fetisziz-

¹⁸⁰ *Uo.* 94. o.

¹⁸¹ *Uo.* 101–102. o.

¹⁸² *Uo.* 100. o.

¹⁸³ *Uo.* 95. o.

¹⁸⁴ *Uo.* 93. o.

¹⁸⁵ *Uo.* 101. o.

muselméletének szellemében a korai államokban látja klasszikus kifejeződését: „Az igazán vallási állam a teokratikus állam; az ilyen államok fejedelme vagy, mint a zsidó államban, a vallás istene, a Jehova maga kell hogy legyen, vagy pedig, mint Tibetben, az isten helyettese, a dalai láma.”¹⁸⁶ Direkt formában is foglalkozik a fetisizmussal, Hermest a következőképpen oktatva ki: „A fetisizmus olyannyira képtelen az embert a gerjedelem fölé emelni, hogy inkább éppen ‚az érzéki gerjedelem vallása’. A gerjedelem vezérelte fantázia ámitja a fetisimádot azzal, hogy egy ‚élettelen dolog’ feladja majd természetes jellegét azért, hogy az ő vágyait kielégítse.”¹⁸⁷

A fetisizmust mint az érzékiség-anyagiság álláspontját azonban Marx már korszakolja, az élettelen dolgoknak való alávetettséget — tehát az eredeti vallástörténeti értelemben vett fetisizmust — az első szakaszunk tekinti, amely kb. a természeti népek állapotával vethető egybe, ennél fejlettebb a második szakasz, az állatimádás, amely a korai keleti államokhoz kapcsolódik, s az embert még mindig saját természeti lényege fogságában mutatja: „A vezércikk a fetisizmust a vallás ‚legnyersebb formájának’ nevezi. Elismeri tehát azt, ami az ő megerősítése nélkül is minden ‚tudományos kutatást’ végző férfiú előtt világos, vagyis, hogy az ‚állatvallás’ magasabb vallási forma a fetisizmusnál; s vajon az állatvallás nem alacsonyítja-e az embert az állat alá, nem teszi-e az állatot az ember istenévé?”¹⁸⁸ Marx tehát a fetisizmus fogalmát tágabb és szűkebb értelemben egyaránt használja, egyrészt általánosított formájában, a természeti lényeg ember feletti uralmának kifejezésére, másrészt közvetlen néprajzi-őstörténeti értelmezésének és körének megfelelően. A fetisizmusnak a középkorra való kiterjesztése, amit korábban láttunk, nemcsak az általános értelmezés mellett tanúskodik, hanem egy harmadik szakasz feltételezését is szükségessé teszi — ez a középkor, s egyben saját korának középkori állapota —, amelyben a különösség álláspontja már rejtettebb, közvettebb, az általánost sejtető, színlelő formában kerül kifejezésre.

Ezt a harmadik szakaszt a keresztény állam abszurditása oldaláról vizsgálja, amelyben a különösség álláspontja megsokszorozódik, s önnön variánsaival szemben részellentéteket hoz létre. Vagyis a különböző felekezetek létét mint a részérdek többféle megfogalmazását s a felekezetek ellentétét továbbra is a keresztény állam abszurditása egyik bizonyítékának tekinti: „Mihelyt egy állam több egyenjogú felekezetet foglal magában, nem lehet többé vallási állam anélkül, hogy a különös hitvallások megsértése ne lenne . . .”¹⁸⁹ A vallásos állam fogalma tehát belsőleg ellentmondásos, egy államvallást tételez fel, amelynek alapjai megtestesülnek benne, s ezzel ellentétbe kerül a többi pozitív vallással. Marx tehát elfogadhatatlannak tartja, hogy az állam alapja „az általános keresztény szellem legyen, a felekezeti különbségekre való tekintet nélkül”, mivel „A legnagyobb vallástalanság . . . , ha a vallás általános szellemét különválasztják a pozitív vallástól . . . dogmáitól és intézményeitől . . .”¹⁹⁰

A konkrét polemikus anyag — a rajnai katolikusok és a protestáns porosz állam vallási-politikai konfliktusa — tehát ismét egyes vallások egyedi lényegének kihangsúlyozására készíti, bár a korábban már említett tételével — az

¹⁸⁶ *Uo.* 100–101. o.

¹⁸⁷ *Uo.* 90. o.

¹⁸⁸ *Uo.*

¹⁸⁹ *Uo.* 101. o.

¹⁹⁰ *Uo.*

egyház állami, az állam egyházi állásponton áll ebben a konfliktusban — már adott az egységük absztrakt megfogalmazása.

Miután a Hermes elleni polémiát a filozófia és a vallás, az igazi és a keresztény állam alapos elemzésével elmélyítette, s ellenfelét valamennyi területen visszavetette, Marx még „egy filozófiai búcsúszóval” visszakanyarodik a *Kölnische Zeitung*gal folytatott eredeti vitájához. Hermest a hajdani liberálist leleplezi mint reakcióst, mint olyan személyiséget, aki lemaradt a fejlődésben, amelynek során a „közelmúlt liberálisai” szembekerültek a „jelen liberálisaival”.

Befejezésül még megvizsgáljuk Marxnak az augsburgi *Allgemeine Zeitung*gal való polémiáját. Az *Augsburger Allgemeine Zeitung* denúciálta a *Rheinische Zeitung*got, kommunista és jakobinus eszmék képviselőjével vádolta meg. A vád nem egészen alaptalan, hiszen Marx maga ír a Szabadokról szóló levelében kommunista eszméknek a lapba való becsempészéséről, s később is úgy emlékezik meg, hogy „a francia szocializmus és kommunizmus enyhén filozófiailag színezett visszhangja szólalt meg a ‚Rheinische Zeitung’-ban.”¹⁹¹ Mégsem lehet arról beszélni, hogy ez a lap álláspontja lett volna, ellenkezőleg, csupán néhány munkatársa képviselte, a berliniekén kívül elsősorban Hess. A lapnál nem volt kialakult, egységes álláspont a szociális kérdést illetően. A témát rendszeres összejöveteleken megvitatták, ezeken Kölnbe költözése után Marx is résztvett,¹⁹² de a kommunizmus kérdésében maga is tagadó állásponton volt, ahogy ezt Hess *Zentralisationsfrage* c. cikkéről írott töredékben maradt kritikája is tanúsítja — vagyis ekkor még Hess sem gyakorolt rá semmiféle hatást. A polémia előjátékát a Bauernek a francia forradalomról írott cikke nyomán indult vita alkotta. Az augsburgiak megvádolták, hogy rokonszenvez a jakobinus terrorizmussal, erre Bauer még áprilisban válaszolt, az augsburgi lapot vádolva terrorizmussal. A kommunizmussal kapcsolatos vádaskodásokra elsősorban a szociális kérdésekről szóló 1842 júniusi cikksorozatot adott okot, melynek szerzője minden bizonnyal Hess volt, de hasonló tendenciájú cikkek jelentek meg Mevissentől is, továbbá a lap átvette és kommentálta Weitling folyóiratának egy cikkét a berlini családi házakról, s tudósítást közölt a strasbourg-i tudóskongresszusról, ahol szociális kérdésekről is szó esett.

Marx *A kommunizmus és az augsburgi ‚Allgemeine Zeitung’* c. cikkében az egész lap védelmében lép fel, s ez a kiállása, valamint az ugyancsak október folyamán a falopási vitáról írott cikke egyaránt azt mutatják, mennyire alaptalan a berliniek vádaskodása, konzervativizmussal való dobálózása. Ezek a cikkek harcos szellemben íródtak, nem mutattak megalkuvást, csupán számoltak a realitásokkal, s nem akartak a cenzúrának közvetlen okot adni a betiltásra. A *Rheinische Zeitung* korábban válságból válságba került, Rutenberg leváltása alig mentette meg a lapot, s Marxnak a legnagyobb gondot okozott a lap fenntartása, ezért is válaszol élesen az augsburgi lap denúciációjára: „Az augsburgi újság 284. száma annyira ügyetlen, hogy a ‚Rheinische Zeitung’-ban egy porosz kommunistát fedez fel”¹⁹³ — gúnyolódik Marx, eleve elutasítva és a lap megfogalmazásának tekintve a kommunista eszmék képviselőjéről írottakat.

Azt jelentené ez talán, hogy Marx a konkrét vita és a denúciálás szempontjai miatt zárkózott el a kommunista eszméktől, vagy éppenséggel a szoci-

¹⁹¹ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. Bp. 1965. 5. o.

¹⁹² Cornu: *id. mű* 470. o.

¹⁹³ MEM 1. köt. 105. o.

ális kérdést nem tartotta volna fontosnak? Aligha. Marx az akkori kommunista és szocialista eszméket egész filozófiai fejlődésének bázisáról ítéli meg negatíve, a szociális kérdést pedig igen fontosnak tartotta. Éppenséggel azt írja gúnyos-polemikus stílusban ellenfeléről, hogy ezt a „komoly korkérdést” frázissá súlylyeszti — „A kommunizmus fontossága nem abban áll, hogy rendkívül komoly korkérdés Franciaország és Anglia számára. A kommunizmusnak az az *európai fontossága* van, hogy az augsburgi újság felhasználta egy frázishoz”¹⁹⁴ — s a maga részéről ezt a demagóg felfogást hevesen elutasítja: „Nem vagyunk olyan művészek, hogy *egyetlen* frázissal elintézzünk olyan problémákat, amelyek megoldásán két nép dolgozik.”¹⁹⁵

A társadalmi egyenlőtlenség, a szegény osztályok problémáját Marx történetileg közelíti meg. Az előző történeti periódusban bizonyos államokban a középosztályok már kivívták jogaikat — „Hogy Sieyès proféciaja beteljesedett és hogy a tiers état minden lett és minden akar lenni . . . valamennyi feudalista író a legfájdalmasabb megbotránkozással elismeri” —, s most a szegényebb osztályok követeléseit kerülnek napirendre: „Hogy az a rend, amelynek ma semmije sincs, *követeli*, hogy részesedjen a középosztályok gazdagságából, ez tény, amellyel . . . Manchester, Párizs és Lyon utcáin bárki találkozhat.”¹⁹⁶ Marx azonban — bár ezt a folyamatot szükségesnek és előremutatónak tartja — ezeket az osztályköveteléseket is részérdekek megnyilvánulásának tekinti, ami nem hozhatja meg az igazi társadalmi egyenlőséget, ahogy ezt a polgárság uralmával kapcsolatban többször kifejtette. A születési korlátozottságok helyett anyagi-dologi korlátozottságra épülő társadalmat feltétlenül fejlettebbnek tekinti, de ennek ellentmondásai őt egyelőre az általános érdek direkt követésében erősítik meg, mindennemű direkt osztályköveteléssel szemben. Az egész cikk azt mutatja, hogy a szegény osztályok követelését jogosnak tartja, de egyoldalú részérdek mivolta miatt — akárcsak a polgárvilágot — azonos talajról fakadónak minősíti a rendiséggel. Ha tehát Höfken kommunizmussal vádolja a *Rheinische Zeitungot*, Marx visszafordítja a vádat, s az augsburgi lapot, sőt magát a porosz államot vádolja meg kommunista szimpátiával, Höfkennek fejére olvassa azt a „meglepő tény”-et, hogy „kommunista elveket Németországban nem a liberálisok, hanem a maga *reakciós* barátai terjesztenek”.¹⁹⁷ S Marxnak konkrét példa is rendelkezésére áll: a reakció egyik ideológusának „az az ötlete támadt, hogy a monarchiának meg kellene próbálnia a maga módján elsajátítani a szocialista-kommunista eszméket”.¹⁹⁸

Helyesen állapítja meg Botigelli, hogy az első találkozás a szocialista és a kommunista eszmékkal Marx részéről negatív-elutasító, ideológiailag még nagyon messze áll tőlük.¹⁹⁹ Nem érthetünk tehát egyet Cornuvel, aki a cikk zárósoraiban szimpátiát vél felfedezni a kommunizmus iránt, amiből szerinte már érződik, hogy rövidesen e tanok követője lesz.²⁰⁰ Mint látni fogjuk, korántsem erről van szó, hanem az általános érdek bázisán a szellemi-filozófiai hatás alatt lezajló békés átmenet preferenciájáról. Marx szinte refrénszerűen fo-

¹⁹⁴ *Uo.*

¹⁹⁵ *Uo.* 107. o.

¹⁹⁶ *Uo.* 106. o.

¹⁹⁷ *Uo.* 107. o.

¹⁹⁸ *Uo.* 105–106. o.

¹⁹⁹ E. Botigelli: *Genèse du socialisme scientifique*. Editions Sociales, Párizs 1967. 74. és 83. o.

²⁰⁰ Cornu: *id. mű* 470. o.

galmazza meg cikkében a békés eszközök melletti állásfoglalást: „Vagy talán azért haragszik az augsburgi, mert tudósítónk e tagadhatatlan összeütközés, békés’ megoldásában reménykedik?”²⁰¹ A kommunista eszmék elutasításáról világosan tanúskodik a Rugénak írott levél is, de később maga Marx is azt írja a *Rheinische Zeitung* hasábjain jelentkező filozófiai kommunizmusról: „Ezzel a kontárkodással szembeszáltam, de az augsburgi „Allgemeine Zeitung”-gal folytatott vita során ugyanakkor kereken megvallottam, hogy eddigi tanulmányaim nem engedik meg nekem, hogy maguknak a francia irányzatoknak a tartalmáról bármilyen ítéletmondásra merészkedjem.”²⁰² Marx szemmel láthatólag egyelőre más más problémák megoldásába van beletemetkezve, a kommunizmus kérdésével csak külső kényszer hatására foglalkozik, mint éppen az augsburgi újsággal folytatott polémia, s a berlinieknek is azt írja elég ingerülten, hogy „ha már meg akarják vitatni” a kérdést, akkor tanulmányozzák alaposan. A marxi állásfoglalás egy kérdésben azonban még a részletes tanulmányozás előtt is teljesen egyértelmű, a kommunista eszméket előnyben részesíti a gyakorlati megvalósításukkal szemben: „A „Rheinische Zeitung”, amely a kommunista eszméknek mostani alakjukban még *elméleti valóságosságát* sem ismerheti el, tehát még kevésbé kívánhatja, vagy akár csak tarthatja lehetségesnek *gyakorlati megvalósításukat*, ezeket az eszméket alapos kritikának fogja alávetni.”²⁰³ Vagyis Marx a kommunizmussal való első találkozásból levonta azt a következtetést — bármennyire is negatív az ítélete egyfelől a részérdekké minősítés, másfelől a kommunista és szocialista eszmék akkori utópista, absztrakt-spekulatív felfogása miatt —, hogy a kérdést alaposabban tanulmányoznia kell, bár Proudhon, Leroux, Considérant munkáit csupán cáfolatuk, kritikájuk céljából kívánja feldolgozni. E feldolgozás közben azonban saját álláspontja is fejlődik, már a következő, a falopási vitáról írott cikkében határozott fordulat következik be a szegény osztályok álláspontjához, jöllehet ez nem minden cikkében egyértelmű. Rendszerének belső ellentmondásossága válsághoz vezet, ez csak a kreutznachi kéziratokban oldódik majd fel a hegeli államelmélet alapjainak kritikai leküzdésével.

A cikk zárósoraiban megfogalmazott költői fordulat az egész *Rheinische Zeitung*-periódus marxi álláspontjának, filozófiai-politikai illúzióinak, radikális társadalomkritikai magatartásának lényegét fogalmazza meg klasszikus formában: „Szilárd meggyőződésünk, hogy nem a *gyakorlati kísérlet*, hanem a kommunista eszmék *elméleti kifejtése* az, ami igazán *veszélyes*, mert gyakorlati kísérletekre, még ha *tömeges kísérletek* is, *ágyúkkal* lehet válaszolni, mihelyt veszélyessé válnak, de *eszmék*, melyek intelligenciánkat hatalmukba kerítették, melyek érzületünket meghódították, amelyekhez az értelem hozzábilincselte lelkiismeretünket, — ezek olyan láncok, amelyekből az ember nem tépheti ki magát anélkül, hogy szívét szét ne tépné, olyan démonok, amelyeket az ember csak úgy kerithet hatalmába, hogy aláveti magát nekik.”²⁰⁴

²⁰¹ MEM 1. köt. 106. o.

²⁰² Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. 5—6. o.

²⁰³ Marx: *A kommunizmus és az augsburgi „Allgemeine Zeitung”*. MEM 1. köt. 108. o.

²⁰⁴ Uo.

THE DEVELOPMENT OF THE CONCEPTION OF HISTORY OF THE YOUNG MARX IN THE RHEINISCHE ZEITUNG PERIOD. I.

A. Ágh

The paper deals on the young Marx's journalistic writings published during the period beginning with the completion of his Doctoral Dissertation and ending with the autumn of 1842, and examines the development of his concept of history and society. It starts from the fact that, although the basic category of the social theory of Marx has been the notion of the general "human substance" and "human nature", he has built on this basis not an abstract anthropologic-humanist but a concrete socio-critical system. Therefore, in his early journalistic works, the view of history as inspired by Rousseau and Hegel and the radical socio-critical attitude are confronted with the movement of the contemporary German society and, as a result of this confrontation, he overcomes the concepts based on bourgeois "rationality". In this phase of his activity his relationship to Bauer and Feuerbach must be emphasized, his development starts, however, not from the influence of these two philosophers but from his own internal sources, the requirements of the practice of the society. Marx had built as early as that, i. e., in the first phase of his development, an independent system of philosophy and concept of history, formed around the phenomenon of fetishism, therefore we name it Marx's early theory of fetishism. In dealing with this theory of fetishism, the paper gets as far as the autumn of 1842 when a relative turning point was attained in the activity of Marx: he takes over the editorship of the *Rheinische Zeitung* on the one hand, and begins with the investigation of the inner regularities of the "bourgeois society" and the economic life on the other. The ulterior development of the early theory of fetishism will be discussed in the second part of the paper which will lead to the manuscripts of Kreutznach. These latter meant the transcending of the Hegelian theory of the state.

РАЗВИТИЕ ВЗГЛЯДОВ МОЛОДОГО МАРКСА НА ИСТОРИЮ В ПЕРИОДЕ RHEINISCHE ZEITUNG'A I.

A. Ág

В работе исследуется развитие взглядов Маркса на историю и общество в первых публицистических трудах, написанных после окончания докторской диссертации до осени 1842 года. Автор исходит из того, что хотя основной категорией теории общества Маркса было понятие общей «человеческой сущности», «человеческой природы», на этом основании он строил не отвлеченную антропологическую-гуманистическую, а конкретную систему критики общества. В его ранних публицистических трудах воззрение на историю в духе Руссо и Гегеля и радикальное общественно-критическое поведение конфронтируется с движением современного ему немецкого общества, и в результате этой конфронтации преодолеваются покоящиеся на основе буржуазной «разумности» концепции. В этот период деятельности Маркса особого внимания заслуживает его отношение к Бауэру и Фейербаху, однако развитие его исходит не из их «влияния», а из внутренних источников, из требований общественной практики. Уже в первый период своего развития Маркс создал самостоятельную философскую систему, концепцию истории, которая строится вокруг явления фетишизма, и потому мы называем ее ранней марксовской теорией фетишизма. В настоящей работе анализ теории фетишизма распространяется до осени 1842 года, до того времени, когда в деятельности Маркса наступил относительный поворот: с одной стороны, он начинает редактирование *Rheinische Zeitung*, с другой стороны, берется за анализ внутренних закономерностей «гражданского общества», экономической жизни. Дальнейшее развитие ранней теории фетишизма исследуется во второй части работы, в которой анализ распространяется до крайних рукописей, означающих преодоление гегелевской теории государства.

Marx és Engels az esztétikai egységről

HERMANN ISTVÁN

Az ember mindig közvetett — praktikusán: nem durva — viszonyban állt a természettel, a társadalommal, embertársaival, és ez a közvetítés állandóan növekvő területet fog át az emberi élet minden szférájában. Így pl. már az egyszerű kőszerszám készítése is fontos közvetítés — de mennyivel szélesebb körűen és közvetettebben teremti újjá az ember a természethez való viszonyát, illetve a felette való uralmát a fémszerszámokkal: előállításukhoz fémkohászat-ra van szüksége, a fémek viszont már ezernyi más dolog — mindmegannyi hatékonyabb és áttételesebb közvetítő — készítésére alkalmasak és í. t. A közvetítés e növekedése az emberi fejlődés tendenciájának a kifejezője.

A fejlődésnek a közvetítés növekedésének sajátos kifejezője, tényezője, szférája az esztétikum — a munkaeszköz nem durva formája, az étkezés nem „durva” módja, az, hogy a ruházkodás nem pusztán az éghajlattól óv, hogy a szexualitás köré erotikus szféra épül stb. Az esztétikai szféra e jelentőségét jól példázza a XVIII—XIX. század fordulójának Németországa. Németország a polgári fejlődésre ekkor csupán szellemileg készülhetett fel, mégpedig az ember polgári mivoltának, az érzelmek egyenlőségének tudatosításával, az emberi magatartás kifinomításával, s így ez a felkészülés az esztétika, az esztétikai nevelés szférájába szorult, illetve — ami ugyanaz — az esztétikai szféra átfogta a politikai fejlődés teljességét. Ehhez a helyzethez kapcsolódik a történelmi materializmusnak az a lényegi felismerése, hogy e viszonyokban a polgári viszonyok előkészítésének nemcsak kényyszerűen összezsugorodott procul negotiisát látta, hanem — mégpedig elsősorban — a valóban emberi viszonyok felé való törekvés jelét, sőt a törekvést magát, illetve realizálódásának az objektív lehetőségét is. E valóban emberi viszonyok lényegére — az egységre és univerzalizásra — már Goethe is rátapintott, világosan látta, hogy költészete számára értékeset talál, bármely oldalát is ragadja meg az emberi életnek: „Greift nur hinein ins volle Menschenleben! / Ein jeder lebt, nicht vielen ists bekannt, / Und wo ihrs packt, da ists interessant.” A marxizmus klasszikusai viszont már azt is meglátták, hogy nemcsak a kialakuló polgári viszonyok nem hozhatják létre az egységet és sokoldalúságot, hanem járhatatlan út a naiv, utópisztikus újjáteremtési kísérlet is. Bármennyire is nagyrabecsüli Marx az antikvitást, és bármilyen szép szavakat is mond Engels a reneszánsz emberideálról, elismerve, hogy bennük az ember integer univerzalizációja történelmi hatóerő volt, tisztában vannak azzal, hogy mind az antik, mind a reneszánsz nagyság egyaránt „bornirt viszonyokból” fakadt, s tudták, hogy az új kultúrának nem kell, nem lehet és nem is szabad ott keresnie matricát.

Még akkor sem, ha az esztétikum szférája — kiváltképp olyan korokban, amikor az egész emberi fejlődés kitüntetett emelője — a társadalom tradicio-

nálisan kialakult módszereit igen hatékonyan viszi tovább. Végső soron pl. a legprimitívebb népművészeti alkotás is mintegy tudatosítja egyfelől a történelmi kontinuitást, másfelől a társadalom más alkotásaival való összefüggést. A pásztor, amikor bojtárját megtanítja a faragásra, ezzel, ha öntudatlanul is, de közvetíti saját életmódjának társadalmi összefüggését és egyben beleágyazódását egy történetileg lejátszódó, de minden egyes részében különös társadalmi folyamatba.

Az esztétikai szférának egészen különös jelentőséget, súlyt kölcsönöznek a katartikus alkotások. Egyfelől ugyanis ezek tudatosítják az ember külön szféráját — azt, hogy nem közvetlenül áll szemben a valósággal, hanem az eszközökön és az általuk teremtett motivációkon keresztül — mint az eszközvilágtól relatíve független, autonóm és egyre függetlenebb szférát, másfelől pedig összekapcsolják ezt a szférát a társadalmi valósággal. A művészeti szférának tehát nemcsak immanens fejlődése van — e viszonylagos immanenciájára Engels a felépítmény minden elemével kapcsolatban utal —, nemcsak sajátos önállósága, öntörvényű jellege, hanem heteronómiája is: függ a társadalmi egésztől, a társadalmi és történelmi fejlődési folyamattól. Ez az oka annak, hogy a marxi vizsgálat mindig két irányú: egyfelől autonóm fejlődési folyamatát vizsgálja és írja le, másfelől a heteronómiáját hangsúlyozza. Heteronómiája az autonómiáján keresztül valósul meg, autonómiája pedig a társadalmi életben gyökerezettségét és az abba való visszatérést fejezi ki.

A kultúra a tárgyiasítás, illetve tárgyiasodás tendenciájában fejeződik ki. A tárgyiasodás a technika világa általában, a természettudomány gyakorlati világa stb. Csakhogy a tárgyiasodás ezzel nem merül ki. A dologiasodás és elidegenülés szférájának újra belsővé változtatása ugyanis nem csak szubjektív tevékenység, nem csak elvont praxis, nem csupán szubjektív tény. A visszavételek, a bensővé változások a praxis rendkívül széles körének, az újra bensővé tételnek a legkülönbözőbb módozatait teszik lehetővé, de e bensővé tétel csak akkor válik valóban gyakorlattá, ha maga is tárgyiasult formát ölt. Nem elegendő tehát — mint ez a társadalomtudományban történik — elméletileg visszavezetni az elidegenült tendenciákat a maguk tárgyi alakjára, a dologi tendenciákat a személyi viszonylatokra, hanem új objektívációkat kell létrehozni. Ezek az objektívációk kétfélek lehetnek. Egyik fajtájuk a művészet, melynek valóban egyik alaptendenciája a Lukács által is kiemelt goethei tendencia, mely szembehelyezi a memento morival a memento viverét (ez a *Wilhelm Meister* egyik kristályosodási pontja). Másik fajtájuk a forradalmi praxis, mely praktikusán üzen hadat az elidegenültségnek és maga teremti meg saját el nem idegenült intézményeit, majd forradalommal az el nem idegenült világot. Ez a különbség nem teremt merev ellentéteket egyfelől a társadalomtudományok és a művészet, másfelől a társadalmi praxis között, de határozottan elkülöníti őket egymástól.¹

Első pillantásra úgy tűnik, mintha e marxi felfogás — a hegeli legmagasabb tevékenységet — a filozófiát a társadalmi, forradalmi praxis hatáskörébe

¹ Az elidegenülést — a hegeli Entäusserung kategóriájának megfelelően — értelemszerűen negatívnak fogom fel. A visszavétel (Zurücknahme) Thomas Mann nyomán elterjedt fogalmát az elidegenülés totális felszámolása értelmében használom. Lényegi tartalmát a belsővé változtatás — a hegeli Er-innerung — kategóriájával igyekszem kifejezni. E két pozitív kategória tehát az elidegenülés elméleti kritikáját, tudományos híralátát, művészi kimondását és ilyen módon történő feloldását, valamint praktikus, az emberi összgyakorlatban kifejeződő felszámolódását jelenti.

utalná át, és ezzel éppúgy fölöslegesnek tételezné a művészetet, mint Hegel. A marxi gondolati szövedékből azonban valójában nem ez következik. Mégpedig nemcsak azért nem, mert az egyszerű megteremtett emberi képességek, szükségletek és értékek szükségképpen továbbélnék és immanens szükségesszerűséggel is kikényszerítik saját fejlődésüket. Nem is csupán azért nem, mert az osztálytársadalmi fejlődési folyamatban éppen a művészi szféra egyike azoknak, melyek legnagyobb mértékben tudatosítják az ember valósághoz való közvetett viszonyát és ennek tradicionális voltát. Hanem azért sem, mert mind a dogmatisodás, mind pedig az elidegenülés olyan jelenségek, amelyeknél a folyamatokat és a kifejtett végeredményt nem lehet teljességgel azonosítani. A kapitalista társadalom alapvető struktúrája kétségtelenül a végsőig kielezi a dogmatisodást és az elidegenülést, és a maga belső törvényszerűségeivel mindkettőt relatíve rögzíti. Nem szabad azonban kizárólag a kapitalista társadalomban uralkodó viszonyokból kiindulni. Az elidegenülés — és ami ezzel egyenértékű: a személyi viszonyok eldogmatisodása — a kapitalista társadalomban szükség-szerű folyamat, mint lehetőség azonban a kommunista társadalomban is fel-merül. Éppen ezért az eldogmatisult, valamint az elidegenült folyamatok bensővé tétele lehetőségének-szükségességének tudatosítása és a tényleges visszavétel — az érzéki objektíváció — sosem válik feleslegessé, hanem mindig is része a társadalmi praxisnak. Mihail Lifsic Herzenről írott cikke (*Valóság* 1968/1. sz.) nagyon helyesen hangsúlyozza, hogy a szó is tett. S nyilvánvaló, hogy ez nemcsak szóbeli, tehát társadalomtudományi és irodalmi alkotásokra vonatkozik, hanem a festészetre, a muzsikára stb., azaz a művészet egész szférájára.

A haladó társadalomtudomány és a művészet tehát a bensővé tétel esz-közeként része az osztálytársadalmi forradalmi praxisnak. Ez az értelme annak az engelsi felfogásnak, mely a költészet, a művészet irányzatosságát hangsúlyozza. A művészet irányzatossága tehát nem valami a művészetre külsőleg ráerősza-kolt követelmény, hanem minden időben a művészet belső természetéből kö-vetkezik: az állandóan újratermelődő dogmatisulási és elidegenülési lehetőségek a művészetet a dogmatisulás és elidegenülés ellen irányuló, ható társadalmi praxis szerves részeivé teszik. Az, hogy a művészet a belső és a külső formái által minden közvetítés és magyarázat nélkül egyaránt tudatosítja a közvetet-tiséget és ennek az emberi történelemben akkumulált tradicionális voltát, sajátos dialektikát teremt a művészetnek azzal a jellegével, hogy a közvetítés-képpen szereplő — helyesebben eldogmatisult — jelenségeket és elidegenült tendenciákat bensővé, a történelmi folyamat szempontjából és az egyén szem-pontjából is visszavetté nyilvánítja. Ebből következik, hogy a művészetnek a szocialista társadalomban betöltött szerepét sem értheti meg senki, aki tagadja, hogy ennek mozgási folyamatai is produkálják az elidegenülést, hiszen ha nem így lenne, akkor visszavételről, bensővé változtatásról sem lehetne beszélni — ezért válik az ilyen felfogás szerint a művészet pusztán illusztrációvá, ami természetesen nem művészet. Másrészt szocialista művészet nem képzelhető el olyan módon sem, hogy akár az alkotók, akár a róla gondolkodók ne lássák: az elidegenülés általánossá merevedése a szocializmusban nem lehetséges. Ha a társadalom egésze az elidegenült folyamatok megmerevedését és állandóan magasabb fokú reprodukcióját mutatja, akkor nem lehet szó egyáltalán szocia-lista társadalomról. Ezen az alapon sem lehet tehát a szocialista művészet problémáit feltárni.

A művészetnek ezt a totalitását, egymással összefüggő kettős szerepét

azonban nemcsak Engels immanenciaelvé, valamint a nála felmerülő irányzatosságát mutatja. Legvilágosabban az az állandóan visszatérő megkülönböztetés utal rá, amelyet Marx shakespeare-izáló és schillerizáló módszer között tesz. Lafargue vall arról emlékezőseiben, hogy Marx mennyire a totalitás kategóriájában gondolkodott, amikor a shakespeare-i módszert tartotta a művészet követendő módszerének. Lafargue így ír:

„... Vico mondotta: „a dolog csak a mindentudó Isten számára test, az ember számára, aki csak a külsőségeket ismeri meg, a dolog csak felület”. Marx úgy fogta fel a dolgokat, mint Vico Istene, nemcsak a felületet látta meg, behatolt a velükbe, az alkotórészeket egymásra való hatásukban és visszahatásukban vizsgálta, különválasztott minden ilyen részt s nyomon követte fejlődése történetét. Utána magáról a dologról áttért annak környezetére s megvizsgálta ennek hatását a dologra és fordítva. Majd visszatért a tárgy eredetére, azokra a változásokra, fokozatos és forradalmi átalakulásokra, amelyeken az átment s végül eljutott a dolog legtavolabbi hatásáig. Egyetlen dolgot sem tekintett önmagában és önmagáért, a környezetéből kiragadva, hanem egészen bonyolult, állandó mozgásban levő világot látott maga előtt. S Marx e világ egész életét akarta ábrázolni a maga sokféle és szüntelenül változó hatásaiban és visszahatásaiban. A Flaubert és a Goncourt-ok iskolájához tartozó írók panaszkodnak, hogy milyen nehéz pontosan leírni azt, amit látunk s mégis az, amit le akarnak írni, csak a felület, amelyről Vico beszél, a pusztá benyomás, amelyet éreznek. Írói munkájuk a Marxéhoz hasonlítva játékos.

A gondolkodás rendkívüli erejére volt szükség ahhoz, hogy így fogja fel a valóságot... Mély hatást tett rá Balzac egy lélektani tanulmánya. „Az ismértelesen remekmű — amelyet Zola szánalmasan plagizált —, mert részben olyan érzéseket írt le, amelyeket Marx maga is érzett: egy zseniális festőt annyira gyötör a vágy, hogy a dolgokat pontosan úgy ábrázolja, amint azok agyában tükröződnek, hogy folytonosan javít, simít a festményén, míg végül is csak egy alakatlan színtömekeletet alkotott, amelyet azonban elfogult szem a valóság legtokéletesebb ábrázolásának lát.” Paul Lafargue: *Emlékezések Marxról*. (Marx—Engels: *Művészetről, irodalomról*. Kossuth, 1966. 745—746. o.)

Gondolkodásának ez a totalitásra törő sajátossága, az összefüggések és a láncolatok lehető felfejtésére törekvése, az analízist nála mindig követő szintézis természetessé tette, hogy Marx esztétikai ideálja Shakespeare lett, akinél esztétikailag jut érvényre ugyanez a tendencia. Lassalle-lal folytatott híres vitájában Marx és Engels egymástól függetlenül hivatkozik a tragédia shakespeare-i kompozíciós módjára. Ennek lényegét Marx úgy jellemzi, hogy a parasztok és általában a plebejus rétegek cselekvő háttérrel alkotnak, és ennek következménye az, hogy az egyének nem változnak át a korszellem pusztá szócsöveivé. Már Lukács is rámutatott e megjegyzés fontosságára, és igen sok tekintetben kiaknázta az esztétikai elmélet szempontjából. Számunkra most az a fontos, hogy Marx egyáltalán nem tartotta esztétikailag követendő példának azt az általános alapelvet, mely szerint a mű alakjai — akár történelmi, akár pedig történelmietlen értelemben — a korszellem szócsöveivé változnak át. Mit jelent ez az eddig kifejtettek szempontjából? Mindenekelőtt azt, hogy az igazi művészi alkotás a társadalmi mozgásfolyamatot nem ábrázolhatja elvontan, mert abban a pillanatban, mihelyt így tesz, máris az abszolutizált elidegenedettségben ábrázolja. A shakespeare-i tragédiában és komédiában valamilyen formában mindig megjelenő cselekvő — mégpedig plebejus — háttér feloldja a történelmi mozgásfolyamat és az egyén, a dramaturgiai egyéniség között a távolságot. A *Hamlet*ben pl. népi figurák hosszú sora közvetíti a kor aktuális érzelm-, gondolat-, esztétikai és ízlésvilágát. Hamlet mondanivalója a nép és a királyi udvar, a humanista királyfi és az abszolutisz-

tikus udvar világának dialektikáját tükrözi, ettől az úgynevezett befelé forduló monologizáló részek sem szakadnak el, hanem éppen e dialektika feltárását folytatják. Ha azonban a *Hamlet*ből kivennénk pl. a két ór vagy Horatio szerepét, a sírásókat vagy Fortinbras pórhadát, akkor szabályos schilleri drámává változtatnánk, és Hamlet élmelkedései pusztá önmarcangolássá, szimpla pszichologizálássá degradálódnának. A cselekmény helyett a filozofikus tirádák kerülnének a színpad középpontjába és a gondolatok mögül elveszne a fedezetük.

Ilyen esetben abból következően, hogy elméleti tételezés és praxis, valamint ennek történelmi összefolyamatbeli alapja különválnak egymástól, a dramaturgiai egység is szétesik. Ezért előkészítője végeredményben a schilleri szerkesztésmód (Schiller ebben a legjobb!) a maga esztétikai nevelésével, melyben a praxistól való elszakadottság fejeződik ki, annak az aktivista filozófiának,² mely a praxis agyonhangsúlyozásával paradox módon szintén a praxistól való elszakadottságot fejezi ki. Viszont Shakespeare-nél éppen ezért győzedelmeskedik történetiség, antropologizmus és praxis egysége spontán módon, mert ő a történelmi folyamatot nem abszolutizálja, nem választja el az emberi cselekvésektől, és főként azért, mert meglátja, hogy a társadalmi mozgás — a legkülönbözőbb közvetítéseken keresztül — alulról fölfelé válik totalitássá. Ezért tartalmazhatja Marx szerint a shakespeare-i dráma az esztétikum igazi általános jellegzetességeit a legklasszikusabb módon. Shakespeare azt is látja, hogy a történelemben csak akkor jöhetnek létre ugrások, ha valaki érzékeli, hogy az őket tételező gondolat éppen azon az alapon születik meg, hogy saját genealógiájában, fejlődési folyamatában nincsenek ugrások. Más szóval: a diszkontinuitás tartalma a kontinuitás.

A schillereskedés másik jellegzetességéül Marx a személyeknek az önmagukról folytatott túlzásba vitt elmékedéseit említi meg. Nagyon érdekes az, hogy Marx mennyire világosan látja a művészi alkotások pszichológiájának belső lehetőségét. Ha ugyanis az a láncolat, az a tényleges kontinuitás, amely a valóság legszélesebb rétegeit összeköti a hőssel, az ábrázolásban megszakad, akkor művi úton kell mélységet teremteni, s ez csak álmélység lehet. Minden pszichologizáló tendenciának itt van a gyökere. A bensővé változtatás csak akkor történhetik meg, ha az elidegenült viszonylat objektív emberi alakjai láncolatszerűen transzparenssé válnak, és a hős, tudatosan vagy spontán módon, ezt a viszonylatot képviseli. Ha azonban a láncolat szakadozott, vagy ha a művész egyáltalán eltekint az alapozástól, akkor az elidegenült helyzetet a hős nem képes egy objektív viszonylatsorban vagy tetszozatban lereagálni, az objektiváció helyett szubjektiváció jön létre, amely nem oldja, hanem erősíti az elidegenültséget. E szubjektiváció Lassalle *Sickingen*jével kapcsolatos bírálata tehát nem csupán a Schillertől Lassalle-ig terjedő tendencia esztétikai kritikája, hanem minden olyan pszichologizálásé (szubjektivizálásé), mely a későbbiekben is jellegzetessége a polgári művészetnek, és legprogramatikusabban azután az expresszionizmusban jut kifejezésre. A szubjektiváció mint az elidegenültség erősítése természetesen kifejezheti a dologiasodástól való megrettenést, sőt, mi több, a dologiasodás kritikáját is, művészig azonban kényszermegoldás, mely az alapok és az egyéniségek kialakulási folyamatának el-

² Az aktivista filozófia kategóriáján azokat a gondolati és filozófiai törekvéseket értem, melyek a hegeli történelmi koncepció kritikájából kiindulva végül lényegileg anarchizmusba torkollóan az elvont praxist állították szembe a történelmi felfogásmóddal.

hanyagolásából szükségszerűen következik. Engels egyik legfontosabb érve mutat rá erre az irányra:

„Az *én* drámai felfogásom szerint azonban, mely megköveteli, hogy az eszményi kedvéért ne hanyagoljuk el a realist, Schiller kedvéért Shakespeare-t, az akkori oly csodálatosan tarká plebejusi társadalmi réteg bevonása még egészen más anyagot is nyújtott volna a dráma élénkítésére, megfizethetetlen háttére lett volna az előtérben játszódó nemzeti nemesi mozgalomnak, s ez maga éppen csak ezáltal kapott volna helyes megvilágítást. Milyen csodás kifejező jellemképeket ad a feudális kötelékek felbomlásának ez a kora az uralkodó kolduskirályokban, az éhenkórász zsoldosokban és mindenféle kalandorokban — igazi falstaffi háttér ez, amely egy *ilyen* típusú történelmi drámában még hatásosabb volna, mint Shakespeare-nél!” (Engels 1850. V. 18-i levele Lassalle-hoz. *Uo.* 186. o.)

Annak a gondolatvilágnak megértése tehát, mely egy-egy hősnél megjelenik, mely egy-egy egyéniségben megtestesül, feltételezi a valóságos figurák egész kavalkádját, és arra, hogy ezt ne szintetikusán, hanem analitikusan ábrázolják, csupán egy zárt milió-színpad ad viszonylagos lehetőséget. (Erről a színpadról Marxék nem beszélnek, tekintettel arra, hogy Lassalle nem a klasszicizmus vagy Hebbel vonalán igyekezett a drámát megszerkeszteni, hanem a miliót szétfeszítő drámát szeretett volna alkotni.) A kontinuitás ábrázolása természetesen nem csupán Shakespeare, illetve a dramaturgia kérdése, hanem a művészetnek általános, minden művészeti ágban érvényes elve. A képzőművészeti vagy a zenei gondolat a maga nagyságában és teljességében szintén csak akkor tárulhat fel, hogyha az alkotásban az alapozásnak ez a rendkívül széles és a legfontosabb átmeneti tendenciákat felölelő módszere uralkodik. (Példának elég lesz talán megemlíteni azt, hogy Mozart *Don Giovanni*-jában a kétségtelenül viszonylagos csúcspontot jelentő pezsgő-ária egyfelől hogyan épül Zerlina és Masetto szerelmi kettősére, másfelől milyen ellentétet jelent Don Ottavio és Donna Anna kettőséhez viszonyítva, s mennyire magában tartalmazza a zenei konfront segítségével Donna Anna bosszú-áriáját is. Ha mindezeket az előzményeket zenei értelemben nem tartalmazná, Don Giovanni figurája éppen úgy elszakadna a valóságos alakok kavalkádjától, mint ahogy ez a schillerizáló drámatípusban megtörténik.) Ugyanígy vélekedik Engels is, amikor Balzac érdeméül nem csupán a realizmus diadalra juttatását általában emeli ki, hanem hangsúlyozza a D'Arthez-kör jelentőségét az *Emberi színjátékban*.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a maga nemében ne lenne költői jelentősége a schilleri formának általában. Azok a művek ugyanis, melyek a schilleri módszerek jegyében születnek, tartalmazzák az elidegenedés visszavételének szándékát, és így, ha a legnagyobb alkotók műveihez képest töredékesen is, de a bensővé változtatás, vagyis az elidegenülés elleni küzdelem szempontjából megvan a jelentőségük. Épp így formailag is megvan a jelentősége annak, hogy valamilyen módon az immanens fejlődésben rejlő külön szférát és a trandicionalitást tudatosító mozzanatát is alátámasztják. Ez azonban nem változtat azon, hogy az igazán átfogó műalkotás nem nélkülözheti azt a belső szervességet, melyről előbb beszéltünk, ti. hogy, mint Engels is követeli, a nagyobb gondolati mélység és a tudatos történelmi tartalom összeforrjon a cselekmény shakespeare-i elevevességével és gazdagságával. S ennek a szervességnek a modern korban része egy olyanfajta árnyalás, amely Engels szerint nagy fejlődés az antik művészethez képest. Engels számára a shakespeare-i jellemzési mód nem csupán azt jelenti, hogy az előbb említett struktúra,

tehát az alakok cselekménybeli ábrázolása és hátterük megrajzolása vagy érzékeltetése lehetővé teszi realiztikus beállításukat, hanem azt is, hogy a cselekményen túl az egyénítés legfontosabb vonása a cselekvés mikéntje. Mint írja:

„Teljes joggal hibáztatja ön (ti. Lassalle — *H. I.*) a most divó *rossz* egyénítést, amely pusztán kicsinyes okoskodással akar célt érni, és lényeges jegye a zátonyra futó epigon-irodalomnak. De úgy gondolom, hogy valamely személyre nemcsak az a jellemző, *amit* tesz, hanem az is, *hogyan* teszi; és ebből a szempontból azt hiszem, nem ártott volna a darab gondolati tartalmának, ha egyes jellemeket élesebben határol el és állít szembe. Az *ókorikak* jellemzési módja manapság már nem elegendő, s itt — úgy vélem — nem ártott volna, ha a dráma fejlődéstörténetében Shakespeare jelentőségét kissé jobban figyelembe veszi.” (*Üo.* 184. o.)

Az antik drámák hőseit cselekvésükben csakis az alapvető szenvedélyek vezetik. Élektra a bosszú beteljesedését várja Oresztész visszatértétől, Oidipuszt a gnóti szeauton, az önmegismerés vezet, Antigonét az erkölcsi törvény őrzése stb. Az antik irodalomban ezek az emberi törekvések, szenvedélyek azért jelenhettek meg a maguk tisztaságában, a közvetlen célratörésükben, mert ez a művészi principium lehetővé teszi a bázisuk egészen határozott rajzát, ábrázolását, amelyen belül a hős cselekvései és szavai nem idegenek a történeti összmozgástól, hanem láthatóan ebből nőnek ki, akár negatív, akár pedig pozitív formában — a tragédiában a kórussal, az eposzban az istenvilág felsorakoztatásával, azaz a világ megkettőzésével, ami már önmagában is intonálta a hősök jellemének atmoszféráját. Az, hogy ki melyik istennek a pártfogoltja, és éppen ezért mely istenekkel kerül adott kérdésekben szembe, máris meghatározza helyét — s bizonyos mértékig nemzetségének karakterét is.

A modern művészet azonban teljesen új helyzet elé kerül, el kell tüntetnie a világ megkettőzését, el kell tehát tüntetnie mindazt, ami egy reális fikatív és fiktívan reális alapját nyújthatja a szellemi arcoknak, eltüntetni tehát a kórust stb. Most szükségképpen az igazi realitás felé kell fordulnia és a szellemi arcot lépcsőzetesen kell kinövesztenie a realitás igazi jellemző motívumaiból. És az igazi jellemző a cselekvés és szó esetében egyaránt az, hogy reális genealógiájuk mennyire tükröződik magában a mikéntjükben. Ebből természetesen nem következik a túlmotiváltság — Engels a rossz egyénítést éppen ezzel a túlmotivációval, a kicsinyes okoskodás alapján kialakított jellemrajzzal azonosítja. A túlmotiváltság ugyanis nem a szellemi arcok strukturális építkezése, hanem az evidens mozzanatok indokolása. Ha Rómeó és Júlia színpadra kerülnek, nem kell sokat magyarázni, hogy miért szeretnek egymásba, és III. Richard gazembersége sem szorul sok szubjektivistikus magyarázatra. Igaz, Richard elmondja: annyira torz, hogy saját árnyékától is visszaretten; de végül is nem nagyon magyaráz, csak éppen megpendíti az okokat, és egyszerűen kijelenti: „Elhatároztam, hogy gazember leszek.”

Ez egészen más kérdés, mint az, hogy Shakespeare III. Richard cselekvéseinek hogyanját is megrajzolja. A hogyan egyrészt azáltal válik plasztikus-sá, hogy a feudális anarchia jellegzetes figuráinak egész sora tárul fel előttünk. Az a struktúra, mely bemutatja Richard segítőársát, Buckinghamet, továbbá, egy fokkal lejjebb, Hastingset, azután a Lord Majort, valamint a londoni polgárokat, máris megérteti azt a különösséget, amely Richard cselekedeteiben megnyilatkozik. Richard gátlástalansága éppen ezekkel szemben bontakozik ki, és csupán a teljesen lakájszerű Catesbyre és Ratcliffre ragad rá az a macchia-vellizmus, mely jó ideig a cinizmus korlátatlanságával győzi le ellenfeleit. S ennek

a hogyannak ábrázolásához tartozik az a nagy jelenet, amikor az előző királynak, Henriknek holttestét behozzák a színpadra, és az özvegy királyné a kóporsó mellett mond lényegileg igent férje gyilkosának, Richardnak. A legteljesebb gyengeség mindenben, ami emberi kapcsolat és emberi érték, a másik oldalon lehetőséget ad a legteljesebb erőre, amennyiben valaki ezt a gyengeséget ki akarja aknázni.

A shakespeare-i drámában tehát a motiváció alárendelt, és a szellemi arc struktúrája az elsődleges. Amennyiben a Richard-probléma egy schilleri típusú drámában jelennék meg, akkor itt, mivel benne ez a viszony a fordított, végső eredmény volna az, ahol Shakespeare egyáltalán elkezdi. Ezen az alapon válik Shakespeare módszere általános esztétikai példaképpé, és így illeszkedik bele ez az esztétikai példakép funkcionálisan a marxi gondolatmenet egészébe. Az esztétikum külön szférája tehát éppen úgy nem külön szféra a totalitás szempontjából tekintve, mint ahogy a szellemi arcok nem választhatók el az alapozástól. S ezért téved Lafargue, mikor Balzac *Ismeretlen remekműjét* és ennek Marxra gyakorolt hatását elemzi. Az *Ismeretlen remekmű* ugyanis éppen az agyonmotiváltágnak s ilyen módon az álbensőségnek a sorsát leplezi le még akkor is, ha egy elvontan zseniális művész, mint Frenhofer alkotja meg a szóban forgó képet.

Az *Ismeretlen remekmű* nagyszerűsége abban áll, hogy az agyonsimított, agyonjavított kép már csak a festő számára jelenti azt, amit ki akar fejezni, és más számára már valami egészen más — mégpedig összevisszaság — tárul fel. Itt ismét a szubjektív, mégpedig a költői szubjektív elem túlbujánzásáról van szó, ahol a kifejezés önmagában nem objektiváció, hanem megmarad a szubjektum szintjén. S Frenhofer tragédiája abban áll, hogy egy évtizedig festi a képet, és elveszti a kontaktusát a közönséggel és a distanciát önmaga és a kép között. Helyesebben — egy lábnak a tökéletesen megmaradt képe utal erre az adott esetben — a kép egy időben valószínűleg már elérkezett az objektiváció fokára, de azután ismét visszavetett a szubjektumba. Itt nem az történik, mint Horatiusnál, aki kilenc évre fiókjába zárta az alkotását, és csak azután bocsátotta közre. Az igazi művész ugyanis fejlődik, újabb és újabb fokokat lép át, és mindezeknek a fokoknak együttes kifejezése lehetetlen. A művészet nemcsak a maga műnemei és műfajai szerint homogenizál, hanem egy fejlődési periódus objektív történelmi szakaszát és a művész ezzel kapcsolatos szubjektív fejlődését is homogenizálja és objektiválja. Ha egy ilyen fejlődési szakasz lezárult és új szakasz kezdődött, akkor a művésznek új alkotásokat kellett teremtenie, az előbbi szakaszt pedig befejezett objektivációnak kellett felfognia. Amennyiben ez kísérleti stádiumban, azaz befejezetlen maradt, akkor meg is marad kísérletnek. Messzire vezetne az, ha most kifejténénk, hogy a modern polgári művészet egyik legnagyobb problémája, hogy a művész fejlődésében abszolút kristályosodási pontok nincsenek, és így a fejlődés egésze összefolyik — ez a probléma csillan meg már az *Ismeretlen remekműben*, de a zenei tárgyú Balzac-novellában, a *Gambarában* is —, hogy így állandó kísérletek születnek csupán, s így a műalkotás — hogy Herbert Read kifejezését használjam — non finitóvá válik. Ami számunkra fontos viszont, az ennek a Balzac-novellának a nagy hatása Marxra, ami megmutatja, hogy Marx teljességgel egyetértett azzal a shakespeare-i módszerrel, hogy distanciálódás nélkül nincsen művészet.

A shakespeare-i módszer tudniillik azért tudja a szellemi arcok strukturális háttérét kibontani, mert éppen ez a distancia uralkodik rajta. Ha Shake-

speare-nél a széles alapozás valamiféle extenzív gazdaságra épülne, nem pedig mint a szellemi arca vonatkozó művészi teleológia révén alkotott abreviatura jelennék meg, a művészi ábrázolás szétszóródnék. A shakespeare-i módszer viszont csak akkor követhető, hogyha az említett strukturáltság tudatos, ennek viszont az a következménye, hogy az alakok szellemi arca sohasem lehet az író szubjektív gondolatvilágának szócsöve, mint ahogy ez például Posa márki esetében történik meg. Hogyha Shakespeare és Balzac, a drámaíró és a regényíró Marx által méltányolt módszertani közösségére gondolunk, akkor elsősorban ennek a distanciának a problémájára kell gondolni. A distanciálódás különös esete azután a realizmus diadala, amelyet Engels Balzackal kapcsolatban elemez. A realizmus diadala — illetve maga a realizmus kategóriája — azért lényeges a marxizmus megalapítói számára, mert kifejti ezt a Shakespeare-től Balzacig terjedő közös módszert — a distanciált ábrázolást, vagyis a gondolati profilok előbb említett strukturális megalapozottságait. Tipikus jellemeket tipikus körülmények között — ez a sokat idézett engelsi követelés lényegében ezt jelenti, nem pedig pl. azt, hogy a fantasztikum vagy az egészen véletlen körülmények ne kerülhetnének bele a tipikus kategóriájába. (A véletlenség ilyen nagy művészi példája az *Otello*ban Desdemona zsebkendőjének elvesztése.)

Amilyen gúnyval beszél Marx a grobiánus irodalomról, ugyanolyan gúnyval beszél Engels, mint láttuk, a kiszámított, kiagyalt, finomkodó irodalomról. A grobiánus irodalom ugyanis nem más, mint a még durva, tudatlan és mezítelen schillereskedő tendencia, hiszen „patetikus és közönséges . . . göggel fitogtatja a népi ésszel szemben az úgynevezett ,egészséges emberi ésszt’ . . . a felháborodás ripók formája, a felháborodott ripók formája, az egész fölött atmoszféraként ott lebeg az önelégült derék ember *becsületes* öntudata . . .” (Vö. Marx: *A moralizáló kritika és a kritizáló morál*. MEM 4. köt. Bp. 1959. 319—320. o.) S végül is ezt az irodalmat Shakespeare *Tróilosz és Krésszida* című drámájának Aiaszával jellemzi:

„. . . diszlépést vág ki, utána megáll: kérődzik, mint egy markotányosnő, akinek minden aritmetikája a feje, hogy összeállítsa a számlát: mélységesen bölcs képet vágva harapdálja az ajkait, mintha azt akarná mondani, hogy volna ész ebben a koponyában, csak nem akar előbújni . . . Inkább volnék kullancs egy birkán, mintsen ilyen *vitézlő barom*.”

Marx azért utálta annyira a hetvenkedést a művészetben, mert meglátta, hogy ez nem más, mint annak elhanyagolása, hogy a gondolatok mennyire a társadalom különböző rétegeinek tevékenységi sorozatából erednek. Szellemi arc nélkül igazi műalkotás nem képzelhető el. De a nagy műalkotások saját-sága az, hogy a szellemi arcok és a velük kapcsolatos jellemek, jellemalakulások és a jellemek cselekedeteinek szembesítése csak akkor érvényesül igazán, ha a szellemi arcoknak a genealógiája is ábrázolódik. A műfaji különbségek természetesen nagyon lényegesek. De nem születhet egyetlen motívum, egyetlen dallam sem másként, mint a dallamok, az alárendelt motívumok sorozata fölé növe, ezekhez képest különösként.

Lukács György a különösségről írva sokoldalúan bebizonyítja, hogy ez az esztétikum szférája. Sőt, mint láthatjuk, a művészetnek akkor sem az általános a célja, amikor bizonyos pontokon gondolati általánosságokat fejez ki, hanem sokkal inkább lényeges a művészet szempontjából az Engels által hangsúlyozott miként, vagyis az általános megszületésének *módja*. Emellett

azonban az általános, fejeződjék ki akár nagy drámai filozofikus monológban is, nem csupán útja tekintetében különös, hanem mint egyesnek is meg kell jelennie, mint éppen ennek a személyiségnek éppen ebben az időben alkotott véleménye. S így korántsem áll ellentétben a művészeti szféra különös voltával például a *Doktor Faustus* filozofikussága, hiszen Mann itt Adrian Leverkühn szülőhelyétől kezdve Wendel Kretschmar egészen különc előadásain keresztül a nagyvárosi évekig mintegy végigvezeti azoknak a gondolatoknak a születési folyamatát, melyek azután Adrian Leverkühnnél és Zeitblomnál megjelennek.

A szellemi arc születésének struktúrája természetesen nem naturalisztikus, hanem distanciált teleologikus folyamat.

A dráma vonatkozásában igen helyesen fejt ki ezt a marxi gondolatot Almási Miklós:

„A tett elszakadása tehát nem az indítékok kérdése elsősorban. A cselekvés szerkezete a döntő: mikor élhet benne az egyéniség egésze. Macbeth sem maga határozza el, hogy király lesz, a boszorkányok sugalmazzák neki. A cselekvés folyamán azonban ráébred arra, hogy ez a külső indíték nagyon is megfelel egyéniségének, hogy ennek megvalósítása folyamán önmagát találja fel . . . Az egyéntől elváló, függetlenedő tett két, látszólag ellentétes formát ölt a modern dráma fejlődése folyamán. Egyrészt maga a *gondolat is tett erejével bír*, a gondolatnak is valóságos teremtő ereje van. Elég pusztán elgondolni valamit, s az valósággá válik . . . A dráma számára a tragikus beszűkülés ott van, hogy a *cselekvésre*, a dráma elsősorban anyagára nincs többé szükség, a valóság *külső* folyamata és a lehetőséggel való *belső*, gondolati játék kísértetiesen, mechanikusan vagy játékosan találkozik egymással. A cselekvésben megnyilvánuló kibontakozó egyéniség eltűnik, mint ahogy eltűnik a történelem ama gazdagsága, melyet a cselekvés dinamikája tér fel az ember számára.” (Almási Miklós: *A modern dráma útjain*. Gondolat, 1961. 33–34. o.)

Ez a problémának dramaturgiai oldala, de ezzel együtt általános esztétikai oldala is. Ha a tett, illetve a gondolat elválik a struktúrától, saját születésének körülményeitől, beagyazottságától, akkor művészi alkotás lehetetlen. Nem kétséges, hogy Marx Shakespeare iránti előszeretete, és szembefordulása azzal, hogy tett és bázis szétváljanak, mélyen összefügg az antropologikus, illetve a praxisra alapított filozófiával folytatott polémijával. Az elmondottak azért érvényesek az esztétikára, mert a genesis, vagyis a történeti folyamat, az emberi gondolatképzés és a praxis a valóságban alkot teljes egységet. Marx realizmus-felfogásának lényege az, hogy míg a filozófiának ez a valóságos helyzet a kiindulópontja, addig a művészetnek a tárgya. Nem a valóság fel-színe vonatkozásában, itt ugyanis a három elem — a történelmiség, az emberi egyéniség és a gyakorlat — feltétlenül szétszakadozottan jelenik meg, hanem a lényeg szempontjából. Mindebből természetesen korántsem következik, hogy a filozófia magasabb rendű lenne, mint a művészet. A filozófia a maga vizsgálódásaiban csak kiindul az említett egységből, utána azonban ahhoz, hogy a jövőt feltárhassa, analizálnia kell a múltat, azaz ahhoz, hogy a történeti cselekvést, illetve e cselekvés irányát megfogalmazhassa, elemeznie kell a történeti embert, az egyén szerepét a történetiségben. A művészet ezzel szemben magát a cselekvést mutatja be, de úgy, amint benne szintetizálódik a másik két elem. A realizmus tehát nem egyszerűen visszatükrözési fogalom — természetesen az is —, hanem ennek a szintetikus bemutatásnak a fogalma, és mint *Esztétikájában* Lukács helyesen mondja: tartalma a katarzis. Mert mi más válthatja ki a katarzist, mint éppen ennek az egységnek a feltárása? Mi más válthatja ki az emberi metamorfózist (Lukács kifejezésével: az egész

ember emberegésszé alakulását), mint éppen annak feltárása, hogy egyrészt a nagy egyéniségek teljesítményének tűnő cselekvések és gondolatok hogyan épülnek fel az egyszerű emberek közvetítésén keresztül új, egyéni megfogalmazásukig, s másrészt, hogy hogyan bontódnak le ismét a szubsztanciális alapjukig. Ezért jelenti a katarzis a memento viverét.

De ugyanez az oka annak is, hogy az esztétikai képességek fejlődésének olyan döntő jelentősége van Marx gondolatvilágában. Nemcsak azért, mert ezek a képességek és fejlődésük immár az emberiség megszerzett sokoldalúságának részét alkotják. S nemcsak azért, mert a megszerzett képességek mint pozitív képességek pozitív szükségletek szülői is. Hanem azért is, mert az esztétikum szférája minden időben tiltakozás és egyben gát is az elidegenüléssel szemben, mert minden időben arra emlékeztet, hogy az egyszerű emberektől, a társadalom külön-külön viszonylag jelentéktelen közvetítő elemeitől függetlenül nem jöhet létre semmi, ami igazán értékes. A művészet mindig visszautal erre a széles bázisra, és éppen ezért fejt ki elidegenülést leküzdő funkcióját. Ez a széles bázis azonban nem más, mint a már Hegelnél szereplő fennartóelemek fogalmának kiszélesítése. Hegel a fenntartóelemek fogalmát a középszerű hősökre alkalmazta, az Ivanhoe-k, a történelmi regények fontos, néha éppen középpontban álló, de történelmileg névtelen figuráira. A shakespeareizálás gondolatában mint átfogó esztétikai gondolatban azonban ennél sokkal több rejlik. Az esztétikum Marxnál azért fontos része az ember egész szférájának, mert minden kategóriát visszavezet a széleskörűen értelmezett fenntartóelemekre, a népre, s ezzel együtt az egyszerű emberek történeti fejlődésére. Ezért a szubjektív céltételezés és az ontológiai megvalósulása közötti differenciát s ennek értékét éppen úgy a fenntartóelemeken méri a művészet, mint ahogy magának a történelmileg jelentős céltételezésnek tartalmában is a fenntartóelemek aktivitását mutatja fel. Marx kultúrakonceptiójának így válik középpontjává a legszélesebb néptömegek, a legegyszerűbb emberek sorsa, s ezért lesz nála éppen a proletariátus mint a kultúra fenntartó eleme e kultúrának kezdeményezője tartalmilag. Így válik a munkásosztály elsősorban, de az egész nép nemcsak a művészi alkotások fenntartó elemévé, hanem az egész kultúra valóságos bázisává. Ezért vázolja fel Marx, szocialista kultúráról szólva, egy olyan korszak perspektíváját, amely történelmileg biztosítja az individuumok szabad gondolkodását, fejlődését és cselekvését, s ezen belül nem utolsó sorban az idő termékké válását, vagyis a legpozitívabb aktivitások — köztük a tudomány és a művészet — elsajátítását és továbbfejlesztését. A szocialista kultúra nem nélkülözheti tehát a katarzist, a katarzisz része a termékeny időnek, mert segítségével az ember a tőle elidegenültet a tudatában állandóan bensővé változtatja, hogy ugyanezt megtehesse a cselekvés folyamatában — odakünt is.

MARX AND ENGELS ON UNITY IN AESTHETICS

István Hermann

Taking the interpretation of Lukács and Lifschitz as known, the author outlines the peculiar part of the sphere of aesthetic substance in Marx's ideas. Accordingly to that the whole aesthetic sphere serves the interiorization of alienation by resolving, as it were, the alienated human conceptual and psychic relations. Consequently the representation of the inner coherence of real social structure and mental profiles becomes an essential task of art. Marx discovers of all things in the Shakespearean drama the tendencies

to give structure to the work of art and to build mental profiles on the sound basis of plot. Schiller's way of composition and its becoming a general aesthetical method neglect just the inner structure of mental, emotional etc. motives.

МАРКС И ЭНГЕЛЬС ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОМ ЕДИНСТВЕ

И. Херманн

Автор, предполагая известной интерпретацию Лукача и Лифшица, выявляет ту своеобразную роль, которую выполняет в мире марковского мышления сфера эстетического. Согласно этому, эстетическая сфера в своей целостности служит внутренним условием отчуждения, как бы растворяя отчуждённые человеческие, мысленные и психические связи. Из этого следует, что существенной проблемой искусства становится изображение внутренней взаимосвязи, действительной общественной структуры и профилей мышления. Тенденцию обоснования духовных профилей в широких действиях, структурности художественного произведения Маркс находит скорее всего в шекспировской драме Шиллеровский конструктивный метод — и возвышение его до обще-эстетического метода — именно внутреннюю структурность мысленных, чувственных и т. д. моментов, он оставляет без внимания, пренебрегает ими.

Nomád gazdaság, nomád társadalom

ECSEDY ILDIKÓ

Földműves és állattartó népek biblikusan ősi testvérharca nyitotta meg az emberiség történelmét. Az Édenkertben mindent készen találó, „gyűjtögető” Ádám, miután evett a „tudás fájáról”, földművesként mérkőzött az ellenséges világgal; fiait pedig, úgy látszik, meg tudta tanítani mind a növénytermesztés, mind az állattenyésztés elemeire, mert Káin és Ábel már szembeötlően a föld művelésének és a pásztorkodásnak a „specialistái”: testvérek és halálos ellenségek.¹ Ellentétükben földművesek és állattartók szembenállása kövült mítosszá, az a sok évezredes, meg-megújuló hadiállapot, amelyben többnyire a vándorlásra kényszerült, kényszerből is harcias fél bizonyult ugyan eredményesebbnek, sikerein azonban „átok” ült, mert győzelmeinek pusztítás — pusztulás volt az ára.

Ugyanennek vagy még ennél is őszibb konfliktusnak az emlékét őrzi az Édenkert tiltott fájának a története is: természetes-ősi, elsődleges közösségek és idegenek, első foglalók és jövevények, letelepültek és vándorlók ellentétéről vall azon a többnyire félsivatagi vidéken, ahol a gyümölcsfa az „ősi jogú” közösség létfontosságú, féltve és féltékenyen őrzött kincse, földje szellemének megtestesítője, amely akkor is az eredetileg birtokló közösségé marad, ha a földet — önként vagy kényszerből, esetleg ideiglenesen — jövevényeknek engedik át; s a fát eközben is súlyos tilalmak védik az első vagy előző birtokos, ill. az ültető számára.² Az ilyen tilalmak megszegése, mint azt a vétők is jól tudják, szörnyű következményekkel jár: a bibliai időkben az „eredendő bűn” jellegzetesen földközi-tengeri képzetének terhével párosult.

Az Édentől „keletre” elterülő (művelhető) földről kiűzött Káin pusztaságban bolyongó népe, nyájait folyóvölgyek mentén legeltetve, nyomába eredt a természet könnyen apadó forrásainak, s évezredekken át nyugtalanította földműves, valamint „szelíd”, letelepült állattenyésztő testvéreit,³ akik cseré-

¹ L. *Plough and Pasture. The Early History of Farming. Part I. Prehistoric Farming of Europe and the Near East* by E. C. Curwen . . . New York 1953. 11—12. o.

² A Közel-Kelet ókorából jól ismert fa-kultusz Afrikában ma is ősi vallásos képzetek hordozója. A kelet-afrikai fa-kultuszról, amellyel a közösség voltaképpen földje szellemét tiszteli, lásd pl. H. Baumann—D. Westermann: *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Párizs 1962. 69—70. és 123. o. A gyümölcsfa tulajdon-jellegéről idegennek átengedett földön is — amelyet, a fával együtt, bármikor visszavehet az első foglaló közösség, ill. a képviselője — l. pl. D. Forde: *Ethnographic Survey of Africa. The Yoruba-speaking Peoples of South-Western Nigeria: Western Africa. Part IV*. London 1962. 25—26. o.

³ Azt az ellentmondást, hogy a földműves — és később városépítő stb. — Káin az idők folyamán a kitaszított vándorok öspéldájává vált, Goldziher úgy kísérelte meg feloldani, hogy utalt a Káin-mitosznak a közel-keleti napkultuszhoz vezető szálaira,

ben írásban is megörökítették számunkra nomád szomszédai ellen támadt panaszaikat s így a környező pásztornépek sorsát is.

A nomád gazdaság

Mint hogy már a történeti kor hajnalán, a történetírás kezdeteinél s a legősibbnek ismert civilizációs központok (Mezopotámia, Egyiptom, India, Kína) esetében is, a földműves kultúrák szomszédságában — s gyakran területileg is beékelődve a földműves birodalmakba — állattenyésztésre specializálódott népekről — népcsoportokról kapunk hírt, joggal tételezhetjük fel, hogy a kizárólag vagy elsősorban állattartó és kizárólag vagy elsősorban földműves népek, társadalmak szomszédos és egyidejű megjelenésében, fennmaradásában és viszonyukban az aktív termelő tevékenységet folytató emberiség első nagy gazdasági-társadalmi munka megosztását figyelhetjük meg.

Ezzel a felismeréssel már Marxnál és Engelsnél is találkozhatunk, akik az antikvitás természetes hátterét, velejáráját és kiegészítőjét látták a határokon háborgó pásztortörzsekben, és jelentős szerepet tulajdonítottak a törzsi társadalom hatásának az antik demokrácia létrejöttében. Ilyen értelmű utalásaik azonban kiaknázatlanok maradtak, s nem is igen tűntek fel közvetlenebb aktualitású felfedezéseik hátterében. Századunk sorsdöntő történelmi fordulatainak, valamint a tőlük korántsem függetlenül kibontakozott történeti-történetfilozófiai kutatás újabb szakaszának kellett elérkeznie, hogy sorra kerüljön az európai fejlődésen kívül rekedt, Marx nyomán „ázsiaiak” nevezett történelem elemzése is.⁴ Itt az ideje, hogy ebben az összefüggésben, egész történelmi képünk átalakulásakor közelebből megvizsgáljuk a nomádok történelmi szerepével kapcsolatos évszázados sejtéseket is, minden következményükkel együtt, természetesen az elmúlt évszázad folyamán előkerült történeti — régészeti anyag és az ezzel kapcsolatos egyéb kutatások eredményeinek felhasználásával.

Az emberiség történelem előtti korszakaiban a nem-termelő, „termelés”, a természet adományainak alkalmas „kitermelése”: a gyűjtögetés, sőt, részben még a vadászat is, legalábbis kezdeti és primitív fokán, megelégedhetett a legkezdetlegesebb, azaz a nemek közötti munkamegosztással is, és a termelő tevékenység nem követelt meg nagyobb mértékű közös akciót. A vadászat már csoportos tevékenység, s ebben a tekintetben előkészítője az állattartás primitív formájához szükséges közös erőfeszítésnek. A nagyvadak vadászai pedig már alkalmassá váltak arra a társadalmi méretű összefogásra, amely a domesztikált állatok mennyiségileg is jelentős tenyésztését, azaz legeltetését és védelmét lehetővé tette, s amelynek révén egy-egy embercsoport főfoglalkozásként űzhette az állattartást. A termelésnek ez a formája bizonyos célok érdekében már mozgósítani tudta a társadalom egészét is.

s Káin bolyongásait az égitest mozgásával hozta kapcsolatba; I. I. Goldziher: *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*. Lipcse 1876. 131–139. o. Káin története azonban, bár bizonyára többféle történelmi és mítikus elemet rejt még, önmagában is kerek, ha egybevetjük a nomád életforma kialakulásának itt ismertetendő folyamatával, s például a kényszerből és esetleg ideiglenesen vagy részben nomád társadalmak sorsával.

⁴ L. Tókei F.: Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez. Bp. 1965.; továbbá a kérdés körül folyó viták ismertetését a *La Pensée* (Párizs) és az *Eirene* (Prága) c. folyóiratok 1964. évi köteteitől kezdve.

A másik társadalmi méretű termelő tevékenységet az állattartók partnerei és ellenfelei, a földművesek folytatták, — ott, ahol az agrogeográfiai adottságok és/vagy a föld védelme szükségessé és lehetővé tették. (Ennek azonban csak egyik esetét láthatjuk a folyó völgyek öntözéses kultúrájában, mert az erre épülő „magaskultúrákat” elsősorban a társadalmi összefogásnak, gyakran az állami szervezethez kell tulajdonítanunk, nem pedig a víznek; a trópusokon az év megfelelő szakában több is van belőle a kelleténél, mégpedig emberi erőfeszítés nélkül, mégsem akadunk — természetesen: éppen ezért nem akadunk — a Wittfogel-féle, öntözőrendszer köré bürokratikus állammá szerveződő, „hidraulikus” társadalmakra. Nem egy amerikai vagy néger-afrikai civilizáció alkotó- és szervezőelemeiből ki is kellene hagynunk az öntözést.⁵)

Az aktív és produktív emberi tevékenység két legkorábbi ága, a növények termesztése és az állatok tenyésztése körülbelül egyidejű felfedezése az emberiségnek (i. e. 7—6. évezred).⁶ Bizonyos állatokat, például a rénszarvast, valószínűleg még a vadászok szoktattak emberközeli, többségüket azonban elsősorban földműves, letelepedett népek domesztikálhatták. Nagyobb mennyiségű állat tenyésztésének természetesen főként a földműveléssel foglalkozó és főleg termelésre képes népek jelenlétében, közelében lehetett értelme (bár más állattartók igényei és rablótámadásai is szükségessé tették); s a földművesek „főlölségét” is elsősorban úgy értelmezhetjük, mint választ az állattartók (vagy éppen más földműves közösségek) igényeire. Mindenesetre a nomád állattartók, ha másként nem, a termelt javak elrablásával, rablóháborúkkal sarkallták többtermelésre a földműveseket.⁷

A specializálódás kezdetén az elsődleges kényszerítő tényező — a termelés fejletlensége következtében — bizonyára geográfiai—klimatikus jellegű lehetett: 1. a földművelés számára kedvező feltételek összessége, illetve 2. a földműveléshez szükséges egy vagy több feltétel hiánya, s ezzel egyidőben olyan tényezők megléte, amelyek különösen kedvezőknek bizonyulhattak a földművelők egyik tevékenysége, az állattartás számára: ivóvíz, füves térség, gazdag földműves népek mászedsága stb. A földrajzi—éghajlati körülményeken kívül még számos más ok is kiválthatta — főként későbbi történeti korokban — az állattenyésztésre való áttérést egy-egy csoportnál, társadalomban (vala-

⁵ A nagyszabású földművelésnek bármilyen fontos feltétele is az öntözőberendezések létesítése és fenntartása, minden társadalomnak, tehát a keleti államnak is csak az egyik funkciója lehet, s esetleg nem is a legfontosabb — még ha ez is volna az egyetlen módja az öntözésnek. Öntözés és állam eredeti és feltétlen kapcsolata, direkt és egyértelmű összefüggése azonban, a továbbiakban elvégzendő részletes vizsgálatok nélkül is — legalábbis kétséges. Ilyen okokból, a T'ang-kori (618—907) Kína öntözőrendszerének nyilvánvalóan egyenletlen érvényű és semmiképpen sem „totális” állami kontrollja kapcsán vonja kétségbe Twitchett K. A. Wittfogelnek az *Oriental Despotism, a Comparative Study of Total Power* (New Haven 1957.) c. művében a keleti társadalmakra javasolt „hidraulikus” jelzőjét, vízművek és állam feltétlen összefüggését — legalább Kína tekintetében (1. D. Twitchett: *Some Remarks on Irrigation under the T'ang: T'oung Pao* XLVIII (1959), 175—194., és különösen 175—176. és 193—194. o.). Ő ugyan az általánosító terminusok helyett ajánlja a beható tényyszerű vizsgálatot, érvelése azonban, valamint a nagyhatalmú T'ang-kori állam öntözőrendszerének bemutatása önmagában is meggyőzhet arról, hogy még Kínáról se mond lényegeset a homályos „hidraulikus” jelző, és ilyenformán félrevezet (akárcsak a „despotikus” terminus akkor, ha — rosszindulatú céltartósággal — minden „totális hatalmat” idesorolunk, mint Wittfogel teszi).

⁶ L. pl. *Plough and Pasture*, 26. s köv. o., és lásd az ott idézett irodalmat.

⁷ A háború ilyen szerepéről primitív gazdaságú társadalmak esetében, valamint Marx és Engels ilyen értelmű megjegyzéseiről lásd Tókei F.: *Hadsereg és társadalom, az Antikvitás és feudalizmus* c. kötetben (Bp. 1969.), 7—32. o.

mint az áttérést—visszatérést a földművelésre), a természeti körülmények azonban legalább az első és kezdeményezően kényszerítő szükséghelyzet előidézésében döntő szerepet játszhattak.

A földművesek — ha körülményeik szükségessé és lehetővé tették társadalmuk egységes megmozdulását, pl. „harcias” népek szomszédságában, öntözendő és öntözhető földeken stb. — zárt territoriális közösségekre törekedve őrizték létformájukat, s közösen védett—öntözött, közösen birtokolt földjük előnyösebb kihasználására szervezték meg sajátos, tipikusan „ázsiai” struktúrájú társadalmukat. Közben azok, akik nem földművelésre, hanem állattartásra alkalmas vagy alkalmasabb körülmények közé kerültek, beleértve a gazdag földművesek szomszédságát is, egyre növekvő állatállományukat csak úgy tudták ellátni, összetartani és megvédeni (pl. más állattartóktól), ha egy-egy nyáj vagy nyáj-együttes körül gazdasági és védelmi célokra egyaránt alkalmas közösséget alakítottak ki.

S ezzel előttünk is áll az első nagy társadalmi méretű, ezen a fokon még társadalmak közötti munkamegosztás képlete⁸: földművesek és állattartók egyidejű, szomszédos, egymást feltételező és így — egy idő után — bizonyos tekintetben kölcsönösen egymásra utalt gazdasági—társadalmi alakulatai, amelyek járulékos formában magukban foglalják a korábbi gyűjtögető—zsákmányoló fokot is (a földművesek inkább a szorosabb értelemben vett, növényre és kisállatra vonatkozó gyűjtögetést ismerik, bár a vadászat bizonyos formái sem idegenek tőlük, míg az állattartók életéhez hozzátartozik a rendszeres vadászat is). Mindkét termelési forma kifejleszti a kézművesség csiráit is, de — egy-egy specializálódási kísérlet vagy fellendülés után — megrekeszti őket háziipari fokon, mert termelés és közösség, közösség és (közös) föld (szántóföld és legelőterület) olyan szorosan és szükségszerűen összetartozik, hogy a termelés módja nem teszi szükségessé és így lehetővé sem a társadalmon belüli további munkamegosztást.

Hasonlóan más történelmi vívmányokhoz, a korai társadalmak közötti munkamegosztás kialakulását is kényszer és lehetőség egyidejű jelenlétének tulajdoníthatjuk: a specializáció szükségének (amikor egy közösség fenn akar maradni viszonylag szűkös vagy egyoldalú lehetőségek között is) és a specializáció lehetőségének (ha ugyanis adottak egy bizonyos gazdasági tevékenységre alkalmas, elsősorban vagy egyedül erre alkalmas feltételek) mindazoknál a csoportoknál, amelyek képesek az alkalmazkodásra, ebben az esetben a más jellegű termelőtevékenységhez szükséges társadalmi összefogásra. A történelem kezdetén — földrajzi-éghajlati okok miatt — feltételezhetően, és helyenként bizonyíthatóan, az állattartóvá váló csoportok voltak a szó szoros értelmében vett kényszerhelyzetben, hiszen a sokféle tevékenységet magában foglaló vagy legalább megengedő földművelésről kénytelenek voltak áttérni gazdaságuk egyik részének, az egyoldalú lehetőség kínálta oldalnak a fejlesztésére — s ezzel voltaképpen földműves partnereiket is kényszerhelyzet elé állították, amelyben azok számára a föld művelésére való specializálódás bizonyult előnyösebbnek vagy éppen szükségesnek.

Az állattartók, eredendő kényszerhelyzetükből és termelésük jellegéből következően, semmiképpen sem kerülhették el gazdaságuk egyoldalúvá válását. Minél előnyösebb — állattartó gazdaságuk számára kedvező — környezetbe

⁸ Ilyen következtetésre jutott már Engels is: *A család, a magántulajdon és az állam eredete*, IX. fejt.

kerültek, minél célszerűbb szervezeti formákat hoztak létre, annál inkább fokozódott egyoldalúságuk, „termékfeleslegük”, s annál szembeötlőbbek lettek „hiányaik”, vagyis igényeik olyan javakra, amelyekkel ők nem rendelkeztek, a környező földműves-népek azonban igen. Puszta létük fenntartásáért nem szorultak ugyan a földművesekre (elvégre a korábbi termelési fokra, a föld passzív, gyűjtögetésszerű kihasználására nagyjából egyenlő lehetőségeik maradtak), egyoldalú túltermelésük következtében azonban ők voltak kénytelenek cserealkalmat keresni, ez pedig, a sokoldalúan ellátott vagy éppen igénytelen földművesek ellenállása következtében, többnyire nem mehetett végbe erőszak nélkül. A specializáció az állattartók gazdaságát „robbantotta”, s már csak ezért is ők léptek fel erőszakosan a földműves és állattartó társadalmak közötti termékcserre kezdeményezésében, fenntartásában vagy felújításában.

Az állattartók termelő tevékenységének ez a specializációja ott mehetett végbe a legmagasabb fokon, ahol együtt fordultak elő a rideg állattartás legfontosabb előfeltételei: mérsékelt égövi, nagyméretű, vízbő, legeltetésre alkalmas vidékeken. Az észak-afrikai összefüggő füves vidék mérsékelt égövi része a történelem korai korszakában kiszáradt; az észak- és dél-amerikai füves vidékeken pedig hiányzott a ló. A vaskorban tehát, — mert a háborús — békés termelésre berendezkedett, fegyveres nomádok esetében csak a vas kora tekinthető történeti jelentőségű kornak, — mindmáig az eurázsiai sztyeppék bizonyultak a nomádok számára a legalkalmasabb területnek, ahol a nagy méretű legelők el tudták tartani a növekvő nyájukat is, és ahol a ló sokoldalú felhasználása hosszú ideig páratlan lehetőséget biztosított a pásztornépeknek állattartásra, szállításra, védekezésre és támadásra. Akkor jutottak kivételes súlyhoz-szerephez, amikor már lóháton, nagyban tenyésztették a gyors mozgásra, terelésre és harcra egyaránt alkalmas állatokat, elsősorban a lovat; s így kellő katonai fölényre tehettek szert ahhoz, hogy — szükség esetén erőszakkal — a földműves népek fölé kerekedjenek (ebből a szempontból mindegy, mennyi időre és milyen mértékben).

Ekkor már rövid úton kikényszeríthették a pásztornépek „fölső” állatállományukért a földművesek „ajándékait”, ezzel biztosítva saját egyoldalúságuk, további specializációjuk létfeltételeit, és „fölség” termelésére készítetve a földműveseket; aztán maguk vállalkoztak ennek a fölségnek a lefölezésére és közvetítésére, esetleg egyoldalú és kéretlen viszonzására. Mivel pedig a békés csere-kísérletek kudarca esetén készen álltak fegyvereik használatára is, a legbékésebb szándékok sem zárták ki az erőszakos fellépést, sőt, a nagyobb biztonság kedvéért gyakran támadással kezdték, és csak eredményes katonai akciójuk után láttak hozzá a békés cserehez — már amennyi békekesség egy ilyen háborús gépezettől kitelik. A valódi gépezetek, azaz a kapitalizmus fegyveriparának létrejötte előtt azonban ez többnyire nem jelentett társadalmi méretű veszélyt (bár ellenpélda azért akad: kipusztult népek, elnéptelenedett települések, elsorvadt civilizációk, — s ezekről sem feledkezhetünk meg a korai háborúk történeti hatásának a vizsgálatakor).

Mindenesetre a nomád háborúk, a nomád harciasság értékelésekor azt kell szem előtt tartanunk, hogy — mint már Marx is figyelmeztetett rá — a termelés primitív-önellátó korszakában a háború volt két társadalom termékcseréjének „normális” és természetes, azaz egyetlen módja.

Féltehetjük tehát a további kutatás útjából a rablásra „kénytelen” nomád gazdaság nyomorúságának, alacsonyabbrendűségének és a nomád háborúk civilizáció-romboló, tartaroszi veszélyeinek a közhelyeit, a nomádok-

hoz tapadt több évszázados előítéleteket, a „barbárokat” féltő és megvető krónikások sommás lebecsülésének és túlzó panaszainak a leszármazottait. Alacsonyabb fokon áll, elmaradottabb a nomád gazdaság?⁹ Az antikvitás vagy a feudáliszmus földművelésével szembeállítva többnyire, s főként a világtörténeti fejlődés szempontjától: igen. Eredetileg azonban, a történelem korai periódusaiban, a társadalmak közötti első munkamegosztás korszakában a földművelés természetadta, primitív teljességével szemben, bizonyos szempontból a pásztornépek képviselték a magasabb szintet, a specializációt, amely egyoldalú fejlődést, gazdasági aránytalanságokat, gazdasági-társadalmi mozgást tudott előidézni, „kitermelte” a nagyméretű csere első szükségét s az eszközöket a cseréi kiterjesztésére. Természetesen a földművelés továbbra is alkalmasabb maradt a termelés összes összetevőinek (a tulajdonviszonyokat is beleértve) összefüggő, arányos, magasabb fokot előkészítő fejlesztésére, — s erre rá is bírták a követelőző, háborúval fenyegető cserepartnerek. A nomádok tehát, háborúik és rablásaik-pusztításaik ellenére, fontos történelmi mozgatóerőt jelentettek mindaddig, amíg az önellátó földműves társadalmaknak sikerült megőrizniük önellátásukat, azaz lényegileg a tengeri hajózás újkori fellendülésének és a modern közlekedés kifejlődésének, a kapitalista jellegű árutermeleseknek a kezdetéig.

Innen érthető, hogy a nomád történelemre vonatkozó nem egykorú, és főként a késői adatok, amelyek a közhelyek egyoldalú szemléletét látszanak támogatni, kétes értékűek a kcrábi korszakokra nézve, a nomád társadalom közismert konzervativizmusa ellenére is: súlyos hiba volna visszavetítenünk például azokat a híradásokat, amelyek a nomád háborús mechanizmus viszonylag késői, öncélú pusztításairól szólnak, valamint olyan katonai akciókról, amelyek modern értelemben vett nemzetközi kereskedelem idején már valóban rablásnak minősíthetünk stb. Ezek az adatok már semmiképpen sem vonatkoztathatók mechanikusan a nomádok korábbi korszakaira, amikor a kontinentális méretű munkamegosztásban még fontos történelmi szerepük volt és nyilvánvaló, hogy a nomád létforma leglényegesebb jegyeit abból a korábbi fázisból kell kiolvasnunk, bármilyen hézagos vagy problematikus forrásanyaggal, közvetett értesülésekkel rendelkezünk is egy-egy nép ilyen korai korszakától vagy éppen ilyen ősi történeti korból.

A nomádokkal kapcsolatos kérdésekre a leggazdagabb, legsokoldalúbb választ a legeredményesebb nomádok történelme ígéri: az eurázsiai lovasnomádoké, akik a legmegfelelőbb hadigépezettel kényszerítették ki a prosperitásukat és gazdasági közvetítő szerepüket biztosító cserét évezredek át. Nem csodálkozzhatunk, ha az ő társadalmukban, elsősorban virágkorukban feltárható jelenségek más korokban csak részlegesen, töredékesen vagy változott, torzult formában találhatók meg, s egy-egy tényező eltűntével már nemcsak nem teljes és magától értetődő a kép, de nem is adekvát. A lovasnomádok hanyatlása, a mongol kor utáni adatok csak a korábbi összefüggések fényénél értékelhetők helyesen, s minden más — korábbi vagy későbbi — nomád kö-

⁹ Az egyszerűsítés veszélye már Engels Morgan-interpretációjában adott (*i.m.* I. fejt.), csakhogy a továbbiakban Engels nézetei történelmi elemzésből származnak, nem pedig a „vadság—barbárság—civilizáció” sémájából. Ezt az elvonatkoztatást Sztálin avatta minden népre érvényes és „kötelező” sémává; ez a séma szentesítette az állattartásnak a „legprimitívebb”, a mindenkorai földművelésnél okvetlenül primitívebb gazdaságként való értékelését — s ez nem véletlenül esik egybe más történetietlen szimplifikációkkal, az ókortól napjainkig.

zösség jellemzése esetében is ügyelnünk kell arra, hogy a vizsgált esetben megvoltak-e (és milyen mértékben) azok a feltételek, amelyek létrehozták a nomád életforma történelmileg is legaktívabb változatát: a csereakciókra, védekezés-re-támadásra legelőnyösebb lovasnomád életmódot; mert e feltételek eltérései természetesen sajátos jegyeket kölcsönözhetnek egy-egy vidék nomád-jainak — a nomád létforma keretein belül.

A lovasnomádok háborúi és az eurázsiai kereskedelem ellentmondásos, de szerves kapcsolatát világosan kibonthatjuk a türkök és más első évezredbeli nomádok történetéből, még az idegen, földműves ellenfelek hiányos és egyoldalú értesítései segítségével is, például a kínai források tudósításából. A VI. század közepe táján, kétszáz éves sztyepei uralmuk kezdetén a lovasnomád türkök kereskedelmi igényekkel jelentek meg Kína határain. Ők kezdeményezték, és mivel értetlen és bürokratikus intézkedésekben megnyilvánuló ellenállásba ütköztek: erőltették is a cserét, latba vetve növekvő katonai tekintélyüket, sőt fegyvereiket is. A kínaiak hagyományosan önellátó földműves gazdasága könnyen nélkülözte volna a felkínált nagy mennyiségű állatot, főként lovat, és vissza is utasította, — részben presztízs-okokból, részben az ellenértékül követelt aránytalanul nagy összegű selyem-valuta miatt. S nem utolsósorban a „harmonikus”, független autarkiának és az ezt szervező, őrző „ázsiai” államnak a védelmében születtek egyre-másra a tiltó rendelkezések, elsősorban a külkereskedelemre és a magánkereskedelemre, s főként a nagyméretű magánjellegű külkereskedelemre vonatkozó tilalmak. Ezeket a rendelkezéseket ugyan gyakran megkerülték, mindenekelőtt az államhatalom gyengülése idején és a császári udvar hatókörétől távol, az elrettentő megtorlás révén azonban a hivatalnok-apparátus eredményesen korlátozta a kínai gazdaságnak még azokat a külsőleges, felemás változásait is, amelyekre rákényszerült ideig-óráig a türkök és más nomádok támadásai és követelőzései következtében a kínai császárság évezredek folyamán.¹⁰

Mivel a kereskedelmi kapcsolatokból származó objektív gazdasági és más előnyök a háborútól többet szenvedő földműves fél számára legfeljebb történelmi távlatban válhatnak észrevehetőkké, a pillanatnyi akciók során ez az erőszakos csere többnyire az egyoldalú gazdaságú fél számára tűnik kívánatosnak, amelyiknek újra meg újra biztosítania kell, akár erőszakos útonmódon is, a cserekapcsolat fenntartását. A nomád állattartók, különösen a lovasnomádok, erre alkalmasak is; kezdetben katonailag is eredményesebbek a földműveseknél, mert ellenállhatatlan hadigépezetként segíti őket az a társadalmi összefogás, amelyet megkövetel, kifejleszt és fenntart a nagy méretekben folytatott rideg állattartás: az a „termelés”, amelynek legfőbb összetevői a pásztorkodó állattenyésztés és a különböző funkciójú harc.

Állam-e a nomád birodalom?

A földműves és állattartó társadalmak közötti első történelmi munkamegosztás hosszú időre meghatározta az eltérő specializáltságú gazdaságok történelmi egymásrautaltságát és ezen a fokon feloldhatatlan konfliktusát. Ez az ellentmondásos egység, amelynek a lényege a gazdasági kölcsönviszony és csak a formája háborús — ha ez a forma a gazdasági indítékok gyengültével

¹⁰ L. H. Ecsedy: *Trade-and-war relations between the Turks and China in the second half of the 6th century: Acta Orient. Hung. XXI (1968), 131 — 180. o.*

káros túlsúlyba is kerülhet —, legszembetűnőbben a nagy nomád birodalmakban nyilvánul meg.

A sztyeppebi birodalmak megalakulása — amit még „államalapításnak” is szoktak értelmezni, nagynevű vezérek tudatos és egyszeri vállalkozásaként —, külsőleg nomád, többnyire lovasnomád hódításnak köszönhető; fennállásuk idején azonban a területükön a legkülönbözőbb népek élnek együtt, földművesek is, állattartók is, primitívebb gazdaságúak is („erdei népek” és más, zsákmányoló életmódot folytató közösségek), lényegében érintetlen és önálló gazdasággal, gyakran a legbékésebb jóviszonyban. Az itt-ott felvirágzó kézművesség produktumait, a szántóföld és a legelő termékeivel együtt, a nomádok és a hozzájuk szegődött kereskedők közvetítik, és mindegyik közösség adózik, kényszerből vagy önként, ajándék, adó vagy sarc formájában, azoknak a hódító és védelmező lovasnomád törzseknek, amelyeknek ilyenformán nem is érdekük a szorosabb — és az adózás ilyen rendjét veszélyeztető — kapcsolat birodalmuk többi elemével.

A különféle típusú gazdaságok különállása tehát nem áll ellentétben a birodalom részeinek vagy akár a vezetőinek közvetlen érdekeivel, s ezért gazdasági okokból nem is merülhet fel a gazdasági egység s egy átfogó politikai szervezet, az állami egység szükséglete. Ha pedig meggyengül a birodalomalkotó, de állam-alkotásban nem érdekelt és ezért erre alapjában véve alkalmatlan nomád — lovasnomád — hatalom, akkor előbb némi háborús közbizony következik (mert a háborús elemek túlsúlya éppen a központi katonai szervező erő gyengülése és nem teljhatalma idején tapasztalható!), s azután a birodalom különösebb konfliktus nélkül újjáalakul, esetleg csak az uralkodó lovasnomád csoportok helycseréjével, csekély átrendeződéssel, némiképpen átszabott határokkal. A termelés különböző ágaiban specializálódott népek, népelemek együttélése, birodalmon belüli munkamegosztása azonban — valamint legális, közhasznú, állam-nélküli különállásuk — hamarosan helyreáll (s ehhez még a közvetítő „kereskedőnépek” is hozzájárulnak). Az etnikai — területi határokat túllépő, újra meg újra, törvényszerűen regenerálódó szimbiózissal magyarázható a nomádokról szóló források anyagnak az a sajátossága is, hogy részleteiben nem mindig ad helyes képet egy történeti korról, mert csak egy-egy speciális földrajzi — gazdasági — politikai szféra, néha csak egy egész birodalomnyi komplexum együttes vizsgálata adhat választ az egyes nomád vagy velük kapcsolatos, velük egykorú nomád népek történetének kérdéseire.

Egy nomád birodalom gazdaságának ez az ellentmondásos összetartozása tehát nemcsak az egység irányában hathat, hanem az ellentétek, az ellentétes — de legalábbis annak látszó — érdekek, ellentétes érdekű csoportok-társadalmak különállását is tartósítja, azaz meghatározza a birodalom szervezetének mobil jellegét. A lovasnomád birodalom, ez az archaikus („ázsiai”) preállam, valójában nem más, mint politikai kerete, a katonai hatalommal állandósított-legalizált, viszonylag békés formája a gazdasági különállásnak és együttműködésnek, s ezáltal biztosítóka annak is, hogy amíg a birodalmat vezető nomádok — lovasnomádok — katonai ereje elegendő a birodalom összetartására, addig etnikai — nyelvi integrációról, valamint gazdasági és szervezeti egységről, vagyis valódi államról szó sem lehet.

A nomád hódítás következtében létrejött függési viszonyok, bármilyen sokféle (gyanúsán sokféle) külsőt ölthetnek is, semmiképpen sem értelmezhetők tehát sem rabszolgaságnak (már csak azért sem, mert jelentős számú rabszolga

alávetésére és tartós fékentartására csak erős államhatalom képes ott, ahol valóban van rabszolgaság), sem jobbágyságnak (ez ugyanis a földhöz való egyéni, kizárólagos és állandó jogot: földmagántulajdont feltételezne, amely azonban páasztortörzs legelőjén eleve értelmetlen és valószínűtlen). Ilyen szilárd viszonyokról pedig azért sem beszélhetünk, mert a birodalom egyes elemei közötti kapcsolat ideális formájában éppen a különböző gazdasági közösségek változatlan megőrzését jelenti, s minden eltérés az ingatag katonai viszonyok ideiglenes következménye, anélkül, hogy bármi lényeges módosulást tenne szükségessé akár a földművesek, akár az állattartók eredeti szervezetében.

Tudvalevő, hogy a teljes nomád hódítás — nomádok között kifejlődött politikai-társadalmi szervezet továbbélése földműves viszonyok között és együttesüknek minőségileg új termelési—szervezeti formája —, egyedül az ókori Görögországban valósult meg. Mindenütt másutt feloldhatatlannak bizonyult a földműves—állattartó szimbiózis alapellentmondása, mert a szembenálló, akár háborúban álló felek valódi érdeke nem egymás legyőzése-elpusztítása volt, még ha ez is lett volna a szubjektív cél, és még ha néha valóra is vált ez a szándék, hanem az eltérő jellegű gazdaságok együttműködése, amely mindig felet több termelésre serkentette, s ezzel — hathatósabb gazdasági indítékok hiánya idején — igazolta még a létrejöttében közreműködő háborús eszközöket is.

A nomádok szervezete

A nomád gazdaság kettős arculatának ismeretében indokolt megvizsgálunk a nomádok társadalmában is a legfontosabb következményeit annak a pusztta ténynek, hogy az első nagy történelmi munkamegosztásban s a következményeképpen megjelent termékcsereben-kereskedelemben szükségszerűen az állattenyésztő nomádok társadalma az agresszív fél.

A nomád szervezet egészében ugyanazt az alapellentmondást kereshetjük és fedezhetjük fel, amely szükségessé és lehetővé tette a nomádoknak a gazdasági fejlődésben játszott világtörténelmi szerepét. Annak a közösségnek ugyanis, amely a nyájak legeltetésére-fenntartására a legalkalmasabb, egyszerűsített alkalmasnak kell lennie a nyáj és legelője, valamint gazdái és szálláshelyük védelmére, legelőszerzésre és rablásra, hódításra és más erőszakos vállalkozásokra is, amelyek aztán egyre inkább egységbe kovácsolják a közösséget, már csak az eredményes háborús akciók érdekében is (hiszen helyenként és időnként ez az ideiglenes egység legfőbb vagy egyetlen kiváltó oka). Végül pedig ahhoz, hogy a nomádok levezethessék egyoldalú termelésük feszültségét: termékfőlölségüket, mégpedig előnyös formában — piacszerző hadjáratokra kényszerülnek, a legkülönbözőbb címeken. Az a szervezet tehát, amely az állattartásra való specializációnak, az állattartók termelésének a legeredményesebb változatát képes biztosítani, szükségszerűen katonai szervezet, s annál inkább, minél magasabb szintjét éri el egy nomád közösség a gazdasági specializációnak, vagyis a termékfelesleggel és az eredményes piacszerzéssel egyenes arányban.

A nomád háborúk túltermelés-háttéré egyben azt is megvilágítja, miért foglalnak el különleges helyet a nomádok történetében éppen az eurázsiai lovas-nomádok, akik tudvalevően a leginkább önellátók voltak, leginkább támaszkodtak saját gazdaságukra, és így állattenyésztésük kitermelhette és folyton újratermelhette a kereskedelmi háborúikhoz vezető gazdasági feszültséget szinte egész történelmük folyamán — míg például Nyugat-Ázsia vagy Észak-

Afrika sivatagi, félsivatagi és elsvatagosodott vidékeinek „rabló”-nomádjai egyre inkább szomszédaikon élőködtek. Eurázsia lovasnomádjait tehát nem egyszerűen az állattartás számára kedvező földrajzi-éghajlati feltételek különböztetik meg más területek nomádjaitól (arról nem is beszélve, hogy ezek a feltételek korántsem mindig és mindenütt egyértelműen kedvezőek); sokkal inkább az előnyös feltételek mellett korán kibontakozott nagyszabású állattartás és az eredményes csere következtében egyre növekvő méretű termelés veendő számba, ennek minden gazdasági és társadalmi következményével.

Az állattartók csere-igényéből és a kezdeményező-szerep megkívánta erőszakos fellépés háborús formájából magyarázható a nomádok szervezete is, amelynek legideálisabb formája nyilvánvalóan az a társadalom lenne, amelyben a termelői közösség egésze egyben önvédelemre-támadásra alkalmas katonai szervezet is — még ha ez a törekvés nem is valósul meg ilyen tiszta formában, hacsak nem végveszélyben vagy más rendkívüli alkalmakkor. Kísérleljük meg szemügyre venni szervezetüknek ezt a végletesen tökéletes, de a gazdasági premisszákból logikusan következő formáját, termelés és háborús funkció maximális egyesítését egyetlen nomád közösségen belül! A levonható következtetések annyira összhangban maradnak a gazdaság ismeretében elmondottakkal, hogy rögtön kitűnik: ez a modell, „tökéletlen” realizációi ellenére, korántsem idegen a nomád társadalomtól.

Különös jelentőséget kell tulajdonítanunk annak a nem egyedülállóan nomád, de nomád viszonyok között speciális szerepet játszó jelenségnek, amelyre már Marx és Engels is felhívták a figyelmet, ti. hogy a nomád hadsereg elvben és lényegileg azonos a nomád társadalom egészével. Ez az állandó harci készségben álló, szélsőségesen közösségi alakulat, az előbbieken vázolt gazdaságtörténeti konfliktus és világtörténelmi szempontból szerencsés ellentmondás ismeretében, önmagában véve is kulcsot ad a nomádok társadalmának számos sajátos jelenségéhez.

Nemzettség és törzs

Már történtek kísérletek a nomád társadalom változatos kapcsolatainak — viszonyainak a feltérképezésére, de vagy részjelenség leírására vállalkoztak, s ekkor a vázolt vonásból nem is derülhetett ki a valóság gazdagsága, vagy pedig túlságosan általános jellemzéssel elégedtek meg. Amikor ugyanis a nomádok társadalmát nemzetsségi-törzsi szerkezetűnek jellemzik, fel se merül a kérdés, hogy a terminus két felén mit értsünk; nem részletezik például, hogy a nemzettség milyen aspektusára kell gondolnunk: azonos-e Morgan nemzetsség-fogalmával vagy ennek Engelsnél található interpretációjával, vagy a görög kapcsolatú pásztortörzsek szervezetével, netán a görög törzsek jellegével stb. Közmondásos „harciaságukra” és a nemzetsségi szervezetben involvált közösségi (persze, korántsem feltétlenül primer-közösségi = ősközösségi!) demokráziára is gondolva szívesen beszélnek a nomádok „katonai demokráciájáról”, amely terminust Morgan nyomán Engels a görög fejlődésben szerepet játszó pásztortörzsekkel, a görög törzsek szervezetével kapcsolatban használt;¹¹ de

¹¹ L. L. H. Morgan *Az ősi társadalom* (Bp. 1961.) c. művét; a *Hetedik fejezet az azték törzsszövetség közhatalmi rendszerét*, a *Kilencedik fejezet a görög hőskort jellemző katonai demokráciaként*. Továbbá L. Engels: *i. m.* IV. fejt.: *A görög nemzettség*.

gyakran ezzel egyidőben becsülik túl a nomád társadalmakban megfigyelhető különféle indítékú tagozódási kísérleteket, s az ideiglenesen alávettettek hol rabszolgának, hol jobbágnak vélik — anélkül, hogy megjelölnék a nemzeti-törzsi társadalom bomlásának okát, mértékét stb.

Az ellentmondó nézetek nem utolsósorban a nomád társadalom valóságos ellentmondásait tükrözik.

A vérrokonság a legközvetlenebb kapocs a sztyeppe természetadta közösségeiben is. A rokonok kölcsönösen számontartott és reálisan is összetartozó csoportja, amely távolról sem szorítkozik pusztán vérrokoni kapcsolatokra, a nemzetség, valóban a nomád társadalom alapegységének tekinthető, legfeljebb az szorul magyarázatra, amiben a nomád közösség alapegysége különbözik más népek, népcsoportok hasonló alakulataitól, s legfeljebb meg kell különböztetnünk — ha lehet — a nomádok világának többi alakulatától, s főként a leggyakrabban emlegetett törzstől.

A nomád birodalmak ellentmondásos, szeparativizmust konzerváló, államalakulásnak is ellenálló jellege eleve kizárja, hogy bármely hódító nomád közösség nevével jelzett birodalom egészét egyetlen társadalomnak tekintsük, hiszen a birodalom gazdaságilag is csak előképe a társadalmi munkamegosztásnak és a gazdasági egységnek. A birodalmak megalakulásától — fennállásától — megszűnésétől függetlenül is létező nomád közösségek határait és kritériumait nem jelölhetjük ki etnikai-nyelvi alapon sem, „népeket” keresve — amely módszer földműves társadalmak vizsgálatánál sem mindig célravezető, s főként nem a történelem korai korszakaiban; az etnikai-nyelvi integrációt pedig már csak a nomádok közismert sokrétű mozgása következtében sem várhatjuk, s különösen nem az aktív politikai szerepet játszó, tehát egyre-másra idegenekkel érintkező, idegen hatás alá kerülő közösségek esetében.

A nomád társadalomban való eligazodás érdekében tehát kísérletezhetünk egyrészt azzal, hogy a másutt megfigyelt rokoni kapcsolatok fokozatait próbáljuk ráerőltetni a nomádokra; egyes kutatók a család — klán — törzs — törzsszövetség láncára szeretnék felfűzni a nomád társadalmat — a cél érdekében némi erőszaktól sem riadva vissza. Másrészt a nagyobb egységek, a dzsingiszida *tümen* és a későbbi *horda* — megjegyzendő: késői alakulatok! —, azaz a hadszervezet területi jellegének túlértékelésével keresnek magyarázatot arra, hogy a vérrokonság nem ad problémátlan feleletet a nomád közösségek szerkezetére, s ezekben a nem-rokonsági kapcsolatokban — helyesebben: nyilvánvalóan nem elsődlegesen rokonságra épülő alakulatokban — a nomád társadalom gyökeres változásának a bizonyítékát, a territoriális szervezet kialakulását vélik felfedezni. A vérrokonság abszolutizálásakor természetesen megfelelnek arról, hogy a rokonsági egységek hosszabb-rövidebb ideig egy-egy meghatározott területhez kapcsolódnak; s a territoriális szervezet „felfedezésekor” nem vizsgálják meg, hogy ez az újabb szervezet nem hagyja-e érintetlenül — és főként: mozgásban — a továbbra is rokoni alapon szerveződött rész-egységeket. A sok terminologizálási kísérlet és kudarc ellenére nem igen vonják le a főtanulást: hogy ti. sem a rokonsági kapcsolatok nem adnak egyedül magyarázatot a nomád társadalom szerkezetére — bár a vérrokonság és más rokoni kapcsolatok jelentős, alapvető szerepet játszanak benne; sem a földműves-államok territoriális szervezetét vagy annak párhuzamát nem kereshetjük mozgó-mozgékony alakulataiban — bár bizonyos területi kötöttségeik nem hatástalanok a társadalom egészére sem.

A következő lépésként fel kellene tételeznünk — és fel is tételezik —,

hogy a megoldás egy egyszerű összeadásban keresendő; eszerint a rokonsági szervezetet a territoriális szervezet keresztezi és zavarja meg, majd fölébe kerekedik és elnyomja. Ez a látszólag kényelmes magyarázat azonban, azon kívül, hogy semmit sem könnyít a nomád társadalom kutatóinak feladatán, hiszen a tiszta rokonsági, illetve a tiszta territoriális szervezet közötti teljes skálára, azaz a nomád történelemnek csaknem teljes egészére nem ad fogódzót, még figyelmen kívül is hagyja a nomádok szervezetére vonatkozó történeti és recens anyag sok fontos tanulságát.

A földműves-államnak érdeke és történelmi jelentőségű tette lehet ugyan, hogy áttörje a szeparativizmusra hajló és különállásra képes rokonsági szervezet kereteit, és az államnak alárendelt, ellenőrizhető adózó-egységekre tagolja az országot; csakhogy a nomádok részvételével alakult államban ilyenkor előbb még ajánlatos széttelepíteni a rokonsági csoportokat, mert különben ellenállnak az újító intézkedéseknek (mint például a magyar államalapítás vagy a szeldzsuk birodalom megszervezése esetében). A territoriálisan megszervezett államon kívül azonban a rokonsági rendszer és a területi szervezet legfeljebb általánosságban, és főként papíron keresztezi egymást; az Európán kívüli történelem adatai szerint kitűnően megférnek egymással a legkülönbözőbb gazdasági és társadalmi körülmények között is. Rokonsági és területi vonások egyidejűleg és összefonódva jelenhetnek meg, inkább kiegészítve, mint zavarva egymást, és a területileg is körülhatárolható csoporton, a nomád törzsön, tümenen vagy hordán belül a kérdéses társadalom tagjai továbbra is rokonsági kötelek között élnek együtt, nagyjából és ideiglenesen körülhatárolt mozgási és települési körzettel (már csak a belháborúk elkerülése végett is). A nomádok között a rokoni kapocs, ha gyengülhet-tágulhat is, nélkülözhetetlen, még inkább, mint a letelepült népek körében, mert a területük nem lévén hosszú ideig állandó, legalább mozgás idején a vérségi-rokonsági kötelék a leglényesebb, néha gyakorlatilag az egyetlen összetartó erő.

S most már, végigjárva a szokásos érvelések útját, célszerű a legelején kezdenünk a nomádok szervezetének áttekintését.

Morgan óta természetesnek szokás tekinteni, hogy a „városi kultúrán” kívüli, „természeti” népek esetében (s amikor idesorolják a nomádokat, egyszerűen eltekintenek a nomád birodalmak városaitól, a kagáni székhely városjellegétől stb.) — a társadalomszervezet nemzetségekből épül fel, életük nemzetségi keretek között zajlik; s ebből, de főként ebből, az következik, hogy a nomádok társadalma is alapjában véve nemzetségi. Csakhogy a pásztornépek ennél rendszerint jóval nagyobb csoportokban élnek, nomadizálnak, vándorolnak és főként harcolnak együtt, s ezeket a kifelé egységes, az ellenfél és a történetíró szempontjából egy egységnek tűnő csoportokat, különböző nagyságrendű és jellegre is igen különböző alakulatokat változatos terminológiával jelölik mind a források, mind a kutatók. Esetleg azonos népcsoport is alkalmanként más-más néven szerepel, néha ugyanabban a forrásban is: népnek, törzsszövetségnek vagy törzsnek hívják ugyanannak a területnek a nomádjait, s az sem ritkaság, hogy az egy névvel jelzett egységet törzsnek hívják, a részeit pedig nemzetségnek. Még bonyolultabb a helyzet, ha a feljegyző terminológiája eleve ellentmondásos, mint például a kínai források esetében, ahol a terminusok nem a nomád szervezet egységeit jelölik eredetileg, s általában nem is vizsgálat vagy mérlegelés dönti el, hogy a megjelölések közül melyik kerül a kérdéses nomád közösség neve mellé. Pontos adatok és használható kritériumok híján még az a legszerencsésebb szóhasználat, ha *törzsként* jelölik meg az illető no-

mád társadalmat mint politikai csoportosulást, ilyen módon „népnek” tekintve, s a nemzetséget tekintik a törzsi szervezet, szerveződés alapegységének.

A *nemzetségi-törzsi társadalom* megjelölés azonban inkább csak kényszerű általánosításként fogadható el a nomádok jellemzésére, mert mihelyt egy csoportjukról ki kellene derítenünk, hogy nemzetség-e vagy törzs, a legkomolyabb nehézségekbe ütközünk. A történeti források és az utazók leírásai ebben a tekintetben többnyire nem adnak támpontot, s jogos a gyanú, hogy ez nem véletlen.

Látszólag a legegyszerűbb feladat a legkisebb természetes alapegységnek, a szorosabb értelemben vett vérrokonok exogám csoportjának a körülhatárolása; csakhogya ez — a legmodernebb idők egyre szűkösebb viszonyok közé visszaszorult nomádjaitól eltekintve — a legritkább esetben jelenti a valóban együtt élők és összetartozók teljes közösségét. A kedvező körülmények közé került nemzetséghez ugyanis — vagyis ahhoz a csoporthoz, amelyet a közvetlen megfigyelés a legkisebbnek ismer meg a nomád társadalomban, és a másutt némiképpen más tartalmú *nemzetség* terminussal ír le —, az együtt nomadizálók valóságos közösségéhez hozzá kell számítanunk, a vérrokonokon kívül, a feleségeket és többnyire a felnőtt fiúk családját is, a csatlakozókat és alávetetteket is: a ranglétra legalján álló „rokonokat” (akiket gyakran „rabszolgák” gyanánt is emlegetnek). Az előkelő, gazdag és erős nemzetségek addig-addig duzzadhatnak házasság és hódítás, azaz erőszakos és békés hódítás révén, míg végül — a kölcsönösen vallott kapcsolat, közös vagy közösnek vallott totem-ös és közös kultusz-hely ellenére — a rokoni kapcsolat, ha még fel is fedezhető, olyan távoli, hogy önmagában aligha köthetné össze ennyi embert. Más jellegű társadalmak gyakorlatából is tudjuk, hogy a „túlnépesedett” nemzetség részekre bomolhat, s egy-egy része új nemzetségként válhat külön. A nomád gazdaság jellegéből következően azonban a nomád közösségek megélhetése és együttélése — bizonyos legszükségesebb létfeltételek adott volta esetén — nem annyira a közösségek változatlan létszámával, mint inkább az eredményességével függ össze, ennek pedig éppen a nagyobb lélekszám az egyik összetevője: a népesebb csoport ugyanis komolyabb haderőt jelent, nagyobb nyájat tarthat, védhet-szerezhet, több piacot, legelőt, népet hódíthat meg stb. Az ilyen csoportokat még tovább duzzaszthatja a jólét és a biztonság vonzása; a házassági szokások pedig — a nemzetség szigorú exogámiája folytán — egyenesen kedveznek nem-rokon nemzetségek csatlakozásának, nagyobb, endogám, nem-vérrokon közösségek kialakulásának. A „túlnépesedés” tehát nomádok esetében is a teljes gazdasági-társadalmi struktúra függvénye, s ilyenformán az egyes közösségek nagysága akkor sem igazíthatna el a nomád társadalomban, ha minden esetben ismernénk a különböző névvel jelölt egységek lélekszámát.

Népes nomád csoportok esetében joggal vethető fel a kérdés, hogy bizonyos nagyságrend és így bizonyos mértékű rokoni távolság elérése után még nemzetségnek tekinthető-e az az alakulat, amely minden bizonnyal nemzetiségként kezdte történetét. Idegen és külső szemlélő többnyire nem is habozik törzsről beszélni ilyen esetben; a történeti források gyakran „nép”, „ország” vagy más politikai alakulat nevével ruházzák fel, s a szakirodalom rendszerint „törzsnek” értelmezi a régi források hasonló kifejezéseit. Ekkor pedig már az a probléma, hogy mit nevezünk törzsnek. A hagyományos gyakorlati szempontok, a közvetlen és nyilvánvaló vérrokonság, illetve ennek hiánya, valamint a nagyságrend, amely különben is szubjektív megítélésre ad lehetőséget, már az említett okok miatt sem használhatók, még akkor sem, ha egy-egy forrás el-

árul róluk valami közelebbit. További kritérium híján pedig ekkor mindössze annyit mondhatnánk a törzsről, hogy több rokon vagy alig-rokon vagy nem is rokon nemzetség foglalata, olyan csoportoké, amelyek még egy névvel nevezik és egy közösségnek tartják magukat, és nyelvileg is megértik egymást.

Ennél többet akkor tudhatunk meg a nomádok elvileg legnagyobb szervezeti egységéről, ha megkíséreljük szervezeti oldalról levonni a nomád gazdaság alapellentmondásának legfőbb tanulságát, s a nomád háborúk gazdasági funkciójának szem előtt tartásával meghatározni a nomád pásztorkodásra legalkalmasabb társadalmi alakulatot. Nyilvánvaló, hogy csak arról a már emlegetett csoportról lehet szó, amely együtt foglalja el közös szállás- és legelő-helyét, együtt őrzi nyáját-nyájegyüttesét, s közösen védi magát, állatait, szállását és legelőjét. Ez az elvi egység pedig, amely esetleg csak szükség esetén, pl. háború idején realizálódik, akkor is fennáll — a törzs tagjainak tudatában és szokásjogában, orális hagyományaiban, népköltészetében stb. —, ha az alap-egységek nomadizálása valójában kisebb csoportokban történik is.

Ha ezt a maximális méretű és teljesítőképességű nomád csoportot nevezük törzsnek — márpedig indokolt lenne ennek a szélső értéknek adni nevet, lévén hogy a középfokozatok mozgékonyak, külső körülményektől sokkal inkább függenek s így elvileg megfoghatatlanok —, akkor el kell ismernünk, hogy a nomád közösségek többnyire csak közelednek a törzs fokához, gazdasági hatékonyságuk arányában, és azt legfeljebb prosperitásuk korszakában érhetik el, rendszerint nem is hosszú időre. Gazdag korszakokban azonban, pl. a türk birodalom virágkorában, a vezető törzseknél még a főtendencia ilyen „tökéletes” formájának is van nyoma. Ha aztán a körülmények kedvezőtlenre fordulnak, vagy valami katasztrófa során a törzs mint politikai egység megszűnik egyetlen közösségként funkcionálni, az újabb törzsszerveződésig külön-külön élnek, nomadizálnak — úgy, ahogy tudnak — a mindenkori alap-egységek, a politikai változásoktól lényegileg független, önmagukban is életképes, már törzs-előtti korszakukból természetesen összekapcsolt, vérségiileg is kötött csoportok: a nemzetségek.

Ennek a „legfeljebb törzsi, legalább nemzetségi” társadalomnak (mert a *nemzetségi-törzsi* terminust még leginkább így, poláris értelmében alkalmazhatjuk a nomád társadalomra) egyik legsajátosabb jellemvonása, hogy legnagyobb összetartozó és szerves egységet alkotó közösségét az a kettős termelői szerep, valódi termelés és háború egysége határozza meg, amely egyben megköveteli — eredményessége: a nomád életforma fenntartása érdekében — a nomád közösség és a védelmére szolgáló hadsereg azonosságát is. Mivel pedig ez az azonosság legtöbbször a törzsben valósulhat meg — a törzs terminust a nomád társadalom „legtökéletesebb” szervezeti produktumára tartva fenn —, a nomád társadalom egészére vonatkozó végkövetkeztetések is főként erre a szélsőséges esetre, a nomád társadalom legjellemzőbb alakulatára vonatkozhatnak közvetlenül és megkötés nélkül.

Még ha az állattartás — szűkösebb formában — le is bonyolódhat kisebb, pl. családi méretekben, a nagy nyájak legeltetéséhez, az állattartó közösség védelméhez, új föld és piac szerzéséhez a teljes közösség állandó erőfeszítésére, katonai akcióira és így fegyveres készenlétére volt szükség. Az eurázsiai sztyeppék térségében, ahol kedveztek a feltételek a nagyméretű állattartás számára, a termelés nagy létszámú csoportok háborús teljesítményét igényelte. Ez a szükséglet hozta létre újra meg újra — és bizonyára az „első” alkalommal is, a nomád történelem kezdetén — a nomádok törzsi közösségeit, amelyek

aztán törvényszerűen maguk alá rendelték a társadalom minden egyéb megnyilvánulását, meghagyva, de bizonyos tekintetben másodrangú szerepre ítélve még a rokonsági szervezet érvényesülését, a nemzetségek jellegét is.

Az a nemzetség ugyanis, amely a törzs mint politikai szervezet bomlása-kor a valóságos kisközösségeket egymással összekötő szálak meglazulásával előbukkan, szükségszerűen magán viseli a nomád törzsiség jegyeit, vagyis semmiképpen sem tekinthető azonosnak egy elvben érintetlen-ősi, vagy akár csak más körülmények között szerveződött nemzetséggel. „Ősi”, „tisza” nemzetség tehát nem kereshető a sztyeppén, legfeljebb a törzsből kivált, ideiglenesen magukra maradt nemzetségek, a politikai keret bomlási folyamatának eredményei. Ezek a „másodlagos” nemzetségek azonban a nomád történelem folyamán szerencsés körülmények között bármikor könnyen duzzadtak vagy egyesültek újabb törzssé, vagy ellenállás nélkül illeszkedtek be egy nagyobb gazdasági-katonai egységbe, egy törzsbe vagy törzsszövetségbe, s ezek a törzsek megint csak újabb, másodlagos nomád jegyekkel is gazdagodott-terhelt nemzetségekre eshettek szét — modern időkben és létformájukra kedvezőtlen körülmények között esetleg az újjászerveződés lehetősége nélkül, „végleges” formában.

Harcosok és asszonyaik

A nomád törzset felépítő nemzetségek elsősorban a társadalmi megbecsülés irányai tekintetében mutatnak a nomád létformából magyarázható jellegzetességeket.

Azt a több helyen megfigyelhető tendenciát, amelyet a nomád vezérek rendszeres rituális halála, életkor szerint megszabott uralkodási ideje jelez, legnyíltabban a kínai történetírók megbotránkozása fejezi ki, akik a kínai patriarchális morál értelmében mélységesen elítélték a *hsziung-nuktól* kezdve számos nomád társadalmat, azzal vádolva őket, hogy nem tisztelik az öregeket, hanem helyettük a vitézeket és fiatalokat becsülik meg.

A nemzetiségi társadalomban joggal várható *gerontokrácia* (mindenesetre: szenioritás-alapú vezetés) nomád módosulását a törzsi szervezet létfontosságú és gazdasági szempontból is lényeges háborús szerepe indokolja. A törzs alkotó-elemeinek, a nemzetségeknek természetesen alá kellett rendelniük magukat a közösség számára elsődleges fontosságú „gazdasági” tevékenységnek, készen kellett állniuk a közös háborúkra, a katonai akciókra legalkalmasabb szervezeti formában. Ezért tevődhetett át a közmegebecsülés éppen a legaktívabb nomád közösségekben a legidősebbekről a legeredményesebb harcosokra. A magas kor tisztelete természetesen megmaradt, de amilyen mértékben a fegyverforgatás vált elsőrangú közös tevékenységgé, olyan mértékben nőtt a legvitézebbek presztízse, s így gerontokrácia: „öregek uralma” helyett inkább — „militarokrácia”: „harcosok uralma” figyelhető meg a nomád szervezetben, a harcosok-fiatalok megbecsülése.

Az sem meglepő, ha az egész társadalmat mozgósító harci szervezet és állandó katonai készenlét a valóságos termelés megszervezésének, férfiak és nők gazdasági-társadalmi funkciójának is sajátos szint ad helyenként és időnként, az illető nomád társadalom hatalmával, harcra szervezettségével egyenes arányban. Mielőtt férfi és nő szerepének és viszonyuknak bármilyen sajátosságát vizsgálnánk, például a sokat emlegetett nomád „*matriarchátust*” (amelynek minden pontosabb leírás és elfogulatlan megfigyelés is ellentmond), előbb

mindig a nomád katonai szervezet nemek közötti munkamegosztásra gyakorolt hatásának lehetőségeit és mértékét kell szemügyre vennünk.

Mivel a helyhez nem kötött, állandó katonaságra és fizikai erőfeszítésre alkalmasabb férfiak nehézség nélkül specializálódhattak a harcra, a nomád „termelés” legközvetlenebbül létfontosságú részére, és nomád viszonyok között még csak nem is rendkívüli időkre korlátozva, a férfiak előjogai már eleve biztosítottak a nomád társadalomban. De éppen a gyakori háborúk és az állandó katonáskodás következménye lehetett harc és termelés ideiglenes megosztása a harcosok távolléte idején, a nők, s közülük is főként az asszonyok (sőt, talán csak az első feleségek) felelős részvétele a termelésben (és védekezésben), bár inkább a parancsoló, mint a tényleges termelő szerepében; s ezek a külön kötelességek különleges jogokat is biztosíthattak az asszonyok számára. Ezek a körülmények elvileg eldöntik mindenekelőtt a nomád társadalom alapvetően patriarchális jellegét, másrészt megmagyarázzák, s a nemek közötti sajátos munkamegosztással indokolják, miért foglalnak el az asszonyok viszonylag jelentősebb helyet a nomád társadalomban — már ti. ott, ahol ez a hely valóban jelentős — a földművesek asszonyaihoz viszonyítva, s megakadályozzák, hogy túlértékeljük ezt a szerepet, esetleg még politikai szerepet is, ha családi helyzetük lehetővé tette (pl. a vezér és főemberei családtagjai számára, akiknek a politikai jólérettségére és befolyására még a kínai diplomácia is épített).

Annak igazolására, hogy a nők szerepének esetleges nomád anomáliái valóban csak a háborús „termelésre” berendezkedett nomád társadalom háború idejére érvényes megosztottsága tükröződhet, elsősorban más társadalmak analógiái szolgálhatnak: például a nyugat-afrikai földművesek termelő, terményeikkel rendelkező és a politikában is szerepet játszó asszonyai; és közvetve, negatíve, ugyanerről tanúskodik a lovasnomád hatalom hanyatlásának korszaka. A nomádok háborús sikereinek gyűlésével, majd a gazdasági funkcióját veszített katonai szervezet visszaszorulásával, eltűnével ugyanis a nők — inkább: előkelő asszonyok — kivételezett helyzete sem szembevető már, s legfeljebb abban nyilvánul meg, hogy a visszaszorult, jobbára önellátó termelés — a férfiak számára tabukkal védett részétől eltekintve — csaknem egészében rájuk marad, míg a férfiakat a rablóháborúk foglalják el, s helyenként már az iszlám ideológiai támogatása is segít a férfiak patriarchális jogainak csorbítatlan megőrzésében. (Az iszlám olyan nomád törzsek közreműködésével született meg, amelyek egyre inkább lemondtak saját termelésükről, és — forgalmas kereskedőutak szomszédságában — elsősorban vagy kizárólag közvetítőkereskedelemre-rablásra rendezkedtek be, nem utolsósorban szűkös félsivatagi-sivatagi körülményeik következtében.¹² Ezek a törzsek nem is rendelkeztek az eurázsiai sztyeppeövezet nomádjaihoz mérhető saját termeléssel, s a nagy mennyiségű állat védelméhez és értékesítéséhez szükséges erős katonai szervezettel sem, amely más nomádoknál harc és termelés hosszabb ideig is eltartó szétválásához vezetett. Különben a nők alávetett helyzetét intézményesen is biztosító iszlám mint egységes ideológia már nem a nomádok műve, sőt, egyenesen a szeparativizmusukat őrző nomádokkal fordul szembe.)

¹² L. Simon R.: *Az iszlám keletkezése*. Bp. 1967.

Társadalom és hadsereg „ideális” nomád egységének, azaz a nomád gazdaság jellegének leginkább megfelelő, ebből logikusan következő szervezeti formának vissza kell hatnia a társadalom és gazdaság produktumainak, presztízs és vagyon elosztásának módjára is. A nomád közösség — létérdekeihez híven — egyaránt igényli és honorálja minden tagjának maximális erőfeszítéseit; mivel pedig az egy emberre méretezett fegyverekhez mindenkinek joga van (ami az egyénnek kibontakozási lehetőséget, a fegyverek fejlődésének pedig korlátokat jelent), másfelől mivel ezeknek a fegyvereknek az állandó birtokát szükséglet is, kötelesség is biztosítja mindenki számára, elvben a közösség minden tagja, gyakorlatilag minden teljes jogú férfitagja, azaz harciosa egyenlő lehetőségekkel indul, legalább háborúk idején. Ilyen „egyenlő” alapon, vagyis katonai teljesítménye arányában részesül minden harcos mind a közösség megbecsüléséből, mind a közös szerzeményből: presztízs és vagyon ekvivalens és egymásra átváltható előnyeiből. Ezek a szerzett előnyök azonban mindig csak a közösség megbecsülésének mértékét jelezhetik, s nem válhatnak önálló értékmérővé. Amíg ugyanis valaki egy nomád közösség tagja, megbecsülésének semmiféle módja sem vonhatja ki magát a közösség ellenőrzése alól annyira, hogy megfordulhasson a sorrend s a vagyon váljék rangjelzővé; erre — a kétségtelen nyomok ellenére — tartósan és visszavonhatatlan formában már csak azért sem kerülhet sor, mert a nagyobb mennyiségű vagyon nemcsak a közösség ellenére, de még nélküle is védhetetlen hosszabb időn át, a tekintély pedig értelmét veszti a közösségen kívül; míg a közösségben elfoglalt vezetőszerp egyszerűre képes biztosítani és védelmezni, stabilizálni a kivívható előnyöket.

Életképes, azaz gazdasági—társadalmi struktúráját sikerrel őrző nomád közösség minden tagja tehát, a vezértől az idegen — és előbb-utóbb felhasználható, azaz befogadott — csatlakozóig, egyaránt alá van vetve a közösség érdekeinek, de eredményes szolgálataért egyaránt el is várhatja a jutalmát: a közösséghez való tartozástól a vezetőszerpig, s ennek az előnynek—jutalomnak—rangnak birtokosa is marad mindaddig, amíg ezt a közösség — aktívan vagy passzívan — jóváhagyja. Ebben az elvi és elvont „egyenlőségben” kereshetjük, Marx és Engels nézeteivel összhangban, a nomád szervezet világtörténelmi jelentőségű vívmányát, amelyet joggal tarthatunk az antik demokrácia egyik, mégpedig szervezeti komponensének.

A nomád társadalom elvont egyenlősége valójában harcosok „demokráciája”, Morgan és Engels terminusával: katonai demokrácia. Amikor azonban a nomádokra terjesztjük ki ezt a napjainkban közkeletű, de rendszerint további elemzés és árnyalás nélkül alkalmazott terminust, megfontolandó egyrészt az a körülmény, hogy ez a demokratizmus a katonai szervezet sajátossága, tehát nem speciálisan nomád jelenség; másrészt hogy a nomád társadalom leglényegesebb jegyeinek a szorosabb értelemben vett nomád szervezetben is kifejezésre kell jutniuk — akár változatlan formában használjuk a jelölésére a hagyományos terminust, akár kimondjuk — a félreértések elkerülése végett —, hogy ebben az esetben csakis sajátos, *nomád katonai demokráciáról* lehet szó. A félreértés lehetősége sokrétű, már csak a *demokrácia* terminus gyakori pontatlan használata következtében is. Még csak nem is az antik demokráciától, azaz a földtulajdonosok demokráciájától, vagy az árutermelő polgárság demokráciájától kell elválasztanunk a nomád „demokráciát”, hanem, ezekkel mint stabil, földtulajdon, illetve áruviszony által stabilizált gazdasági—társadalmi

struktúrákkal szembeállítva nomád társadalmat mint a tartós, periodikusan regenerálódó instabilitást kell regisztrálnunk, mint ingatag katonai hatalom és presztízs függvényét, egy természeti körülményeinek kiszolgáltatott termelés szervezeti oldalát, amely valójában csak a mozgást, a végletek váltakozását tudja állandósítani (ti. a körülményektől meghatározott amplitúdójú mozgást a végletek között), ezzel alkalmat adva, hogy ősi-primitívnek vélt, társadalmilag homogén „(katonai) demokrácia” és „osztálytársadalom” kategóriáiban érthessék félre akár egyidőben, egyazon helyen is a kérdéses nomád társadalom más-más pólusának jelenségeit.

A nomád katonai szervezet látszólagos és elvont demokráciáját, de valódi demokratizmusát — az egyéni szabadság első intézményesen biztosított formáját — is az a gazdasági funkciójú, ösztársadalmi érvényű, állandó háborús készenlét teszi lehetővé, amely minden harcos számára elvben egyenlő lehetőségeket — jogokat kínál a személyi egyenlőtlenségek kivívására, de amely egyben ezek szabályozására, vagyis az elvont egyenlőség regenerálására is hivatott és képes. Ez a jellegzetesen nomád szervezet, amely a nomád gazdaság és társadalom jellemző ellentmondására épül, mégpedig nomád viszonyok között a legalkalmasabb formában, azáltal demokratikus, hogy egyrészt szükség-szerűen létrehozza, és — eredményessége érdekében — igényli is tagjai egyéni egyenlőségét, éppen az eredményes katonai akciókból eredő egyenlőtlenségek megszerzésére, s így voltaképpen az egyéni kisajátításra vonatkozó jogot; másrészt hogy az így elért egyenlőtlenségeket — a közösség egysége érdekében, amelynek a védelmére szolgál — nem engedi tartós érvényre jutni. Az egyéni kisajátítás lehetősége így legfeljebb az intézmény, a szervezet demokratizmusához vezet, ami aztán az egész szervezetet is hatékonyabbá teszi — természetesen közösségi jellegével együtt. Az egyenlőtlenség tartós realizálását — szükség esetén — a közösség összefogása teheti lehetővé mindaddig, amíg képes önmaga és létfeltételei védelmére, vagyis sikerrel áll ellen nemcsak az osztály-jellegű tagozódásnak, hanem rendes — „normális” — körülmények között a rétegződés-tagozódás más módjainak is, összhangban az állattenyésztő-háborús termelés osztatlan közösségi jellegével, amely nem teszi szükségessé a társadalmon belüli további munkamegosztást.

A nomád „egyenlőség”, azaz az elvont egyéni lehetőség tehát nomád körülmények között realizálhatatlan, de legalábbis stabilizálhatatlan, amíg létrehozója, a nomád társadalom harci szervezete áll útjába, s amíg az állattartás szükségszerűen regenerálja a nomád termelés létfeltételeit, a katonai szervezetet is beleértve. A nomádok társadalomszervezetének demokratizmusa csak a nomád életformából kilépve érvényesülhet, a „másik” termelés, a földművelés közegeiben hódítva szervezetileg; s az ott talált gazdaság által meghódítva, már tartós termelési eszköz, a föld tulajdona alapján stabilizálhatja az egyenlőtlenség lehetőségét is (a földmagántulajdonban), az egyenlőséget is (a közföldben való egyenlő részesedéssel): regenerálhatatlanul, antik formában stabilizálva a nomád lehetőségek szervesen összetartozó, ellentétes pólusait.

Kiket nevezünk nomádoknak?

A nomád életmód legfeltűnőbb jegye, a mozgás különböző formái alapján a legkülönbözőbb gazdaságú és társadalmú népeket-népcsoportokat nevezik nomádoknak, „nomád földművelést”, „tengeri nomádokat” stb. emlegetve. Mint az a nomád gazdaság és társadalomszervezet történetileg is jelentős

vonásainak számbavételekor kiderül, a mozgás nemcsak nem az egyetlen, de nem is a leglényegesebb jegye az egyébként többfajta mozgást is magában foglaló (legeltető, költöző, menekülő, „kalandozó”, vadászó stb.) nomád életmódnak, s így aligha jogosult „nomadizálásnak” neveznünk más gazdaságú társadalmak, társadalmi alakulatok mozgásait, a „vándorló” (irtásos) földművelestől — az áttelepülésig vagy kivándorlásig, mint néha megteszik. Nyilvánvaló, hogy csakis a nomádokra speciálisan jellemző mozgásformát, a rideg állattartással foglalkozó közösségek legelőkeresés érdekében végzett, rendszeres és periodikus (pl. évszakok szerinti) elmozdulásait tarthatjuk „nomád mozgásnak”, ezt pedig a nomád életmód csupán egyik, külsődleges jegyének.

A nomádok egyes csoportjait — szembeötlő különbségeikre felfigyelve — már megkísérelték elkülöníteni egymástól legalább a nagy földrajzi keretek alapján, tájegységek szerint „közép-ázsiai”, „közel-keleti”, „észak-afrikai” stb. nomádokat emlegetve, vagy a térszíni formák alapján megkülönböztetve „hegyi”, „síksági” népeket és így tovább. Ez a mechanikus módszer azonban, amely semmiképpen sem oldja meg a kérdést, hiszen csak névvel látja el azt, amit elemeznie kellene, két irányban is félrevezet: feltételezi, hogy a földrajzi határok okvetlenül egybeesnek bizonyos gazdasági szférák határaival — amely határok esetleg különben sem ennyire merevek, —, s ezenkívül azt sugallja, hogy a különbségeknek elsősorban — ha nem kizárólag — földrajzi okai vannak.

A nomádok jellemzésére azonban csak gazdasági-társadalmi struktúrájuk adhat biztonságos fogódzókat. S az elmondottak után már megkísérelhetjük elsorolni — a teljesség igénye nélkül — azokat a lényeges jegyeket, amelyek legeredményesebb, történelmileg is jelentős formájában jellemzik a nomád életmódot, a nomád létforma „legideálisabb” változatát képesek körülírni. Célszerű ugyanis éppen azokat neveznünk nomádoknak, akiknél az alapjellegzetességek megközelítő teljességgel figyelhetők meg, már csak azért is, hogy más csoportoknál megjelölhessük a különbséget, a távolságot a teljes, „tisztá” változattól: az állattartók közül is a lovasnomád életmódot folytató társadalmaktól.

Nomádokról beszélhetünk tehát (de rendszerint nem etnikailag-nyelvileg egységes népekről!) olyan gazdasági-társadalmi-politikai alakulatok esetében, amelyek egy meghatározott, de nem állandó körzeten belül rendszeres mozgásra képesek és kénytelenek nagy mennyiségű, de legalábbis túlsúlyban levő rideg állattartásuk termelése és cseréje érdekében (járulékos formában megőrizve a zsákmányoló életmód mozgásait is, nem idegenkedve valamelyes földműveléstől sem). Ezek a nomád közösségek az állatállomány fenntartása, védelme és cseréje, valamint a lakóterület és legelő meghódítása és védelme, azaz a nomád létforma létalapjainak megszerzése és megőrzése érdekében jellegzetes szervezeti formát öltenek. Ennek értelmében a nomád társadalomszervezet természetadta alapja a vérségi és más rokonsági — az egyszerűség kedvéért: nemzetségi — kötelék, amely valóságosan is, fiktíve is tágítható; funkciója gazdasági, s ez kiszabja területi határait és ebből következő ideiglenes területi kötöttségét, valamint méreteit is — bomlását-osztódását idézve elő valamilyen formájú túlnépesedése esetén; alapjellegzetessége a termelésnek ebben a formájában szükségszerű társadalmi összefogás, de társadalmon belüli munkamegosztás és számottevő tagozódás nélkül, amelynek legfőbb oka és legfontosabb külső jele az, hogy az állattartó közösség — törzs — elvben és

lényegileg azonos a közösséget védő hadsereggel, s ez a katonai jellegű szervezet határozza meg, színezi a társadalom minden más jelenségét is, elsősorban a társadalmi megbecsülés körülményeit (harcosok megbecsülése a szeniorvezetésű nemzetségi rendszerben; a harcost otthon helyettesítő asszony megbecsülése a patriarchális nomád társadalomban). Végül a mindenki számára jogos és kötelező „termelési eszköz”, a fegyver révén — amelynek erejét a közös akció sokszorozza meg — a közösség háborús teljesítményének az egyénre háramló része, a közös szerzeményre vonatkozó, elvben egyenlő kisajátítási lehetőség a harcosok számára olyan „egyenlőséget” biztosít (a közösség szempontjából), olyan primitív, fegyverekre épülő „demokráciát”, amely — kisebb-nagyobb módosulások után is — mindaddig alkalmas a regenerálódásra, amíg a nomád létforma történelmi létjogosultsága, illetve ettől nem független katonai ereje ezt lehetővé teszi; és mindaddig megakadályozza a társadalom tartós tagozódását is, mert a közösség, amely — alapjában véve rokonsági szervezete és patriarchális hierarchiája ellenére — háborút involváló mindennapjaiban újra meg újra az elvont egyéni lehetőségek létrehozója, de mindannyiszor határozó akadály a lehetőség tartós realizálásának is.

A nomád katonai szervezet, demokratizmusa révén — és bizonyára erőszakos és eredményes szervezőképessége folytán is —, az antik társadalom létrejöttében játszott világtörténelmi szerepet. Maga a nomád társadalom azonban megrekedt ellentmondásos „barbár” mozgékonyosságában, az „ázsiai” termelési mód egyik változataként, az antik földműves birodalmak gazdaságának természetes kiegészítője és az „ázsiai” önellátásra berendezkedett földműves államok erőszakos gazdasági partnere gyanánt, kereskedelmi tevékenységével interkontinentális kapcsolatot létesítve a földrajzi térben és történelmi időben oly távoli antik és „ázsiai” típusú eurázsiai—afrikai birodalmak között. Az első történelmi munkamegosztás és specializáció azonban olyan alapvetően mozgósította, olyan „tökéletesen” célszerűvé, végletesen közösségi jellegűvé formálta, hogy még saját produktumán, az egyéni kisajátítás lehetőségén is úrrá lett, s minden más út lezárult előtte. A nomád közösségek gazdasági-kiegészítő és kereskedelmi-közvetítő szerepe, a nomád birodalmak társadalmak közti munkamegosztást egybehangoló funkciója azonban megmaradt az antik, tehát a világtörténelmi fejlődés kezdete után is, egészen a kapitalista árutermelés kezdetéig, amikor az áruközvetítés békésebb módjai és a munkamegosztás bonyolultabb formái tették szükségtelessé és így fokozottan veszedelmessé az egyre inkább élősdivé váló, gazdaságilag is egyre inkább visszaszoruló nomád társadalmakat. Ma már csak elmaradott gazdaságú vidékeken töltenek be a nomádok hajdani történelmi szerepükhöz hasonló funkciót, s már ott sem sokáig.

ON THE NOMADIC ECONOMY AND NOMADIC SOCIETY

I. Ecsedy

While examining the role of the economy and social structure of nomads in world-wide history, the author presents the societies specialized in livestock-breeding as representatives of one of the two parties in the primary large-scale, country-sized division of labour; they formed a background, a complementary counterpart and — by their violent attempts at trade — an economic promoter of agricultural empires. The military power of nomads could ensure only a cooperation of different kinds of economies, without integrating them; that is why their empires cannot be considered as states, though the democrat-

ism of their military organization had a share in the process of genesis of the antique states. Finally a summary is given of those characteristics of nomadic economy and society which have been pointed out to be of essential importance from a historical viewpoint.

ЭКОНОМИКА КОЧЕВНИКОВ И ИХ ОБЩЕСТВО

И. Эчеди

В результате исследования всемирной роли экономики и общественной структуры кочевников автор показывает одну из сторон первого большого — в общественных масштабах — разделения труда в специализирующихся на скотоводстве обществах, фон земледельческих владений, их дополнение и — благодаря насильственным торговым попыткам — их экономическую движущую силу. Военная мощь кочевников могла обеспечить только сотрудничество различных экономик, без их интеграции, поэтому империи кочевников не могут быть рассматриваемы как государства; но демократизм их военных организаций сыграл роль в генезисе античных государств. Наконец, автор обобщает наиболее существенные известные, характерные черты общества кочевников и их экономики.

A mindennapi érintkezés¹

HELLER ÁGNES

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a mindennapi élet jelenségei nem „oszthatók fel” tudásra, érintkezésre, illetve a személyiségre vonatkozókra. Ha azt mondom „vita”, vagy azt mondom „játék”, akkor két olyan jelenséget említettem, melyek vonatkozhatnak a tudásra is (persze nemcsak arra), s melyeknek nem kis jelentőségük van a személyiségfejlődésben. Hogy ezeket mégis az érintkezés problémái között tárgyaljuk (s más példákra is hivatkozhatnánk), az viszonylag önkényes. A viszonylagos önkényesség elkerülhetetlen, ha egy olyan szférát kívánunk elméletileg megragadni, melynek lényege a heterogeneitás, melyben minden jelenség heterogén komplexumok része. Természetesen: ez az önkény csak viszonylagos. Azokat a jelenségeket fogjuk ugyanis a következő fejezetben tárgyalni, melyek *elsődlegesen*, döntő vonatkozásukban az érintkezéshez tartoznak (ha vannak egyéb vonatkozásaik is), vagy amelyeket szükséges az érintkezés oldaláról is megközelíteni.

Az érintkezés problémakörét a következő gondolati egységekre osztjuk: a) a mindennapi érintkezés mint a társadalmi viszonyok konstituáló közege és tükörképe; b) a mindennapi érintkezés fő formái; c) a mindennapi érintkezés útjelző affektusai; d) a mindennapi tér; e) a mindennapi idő; f) a mindennapi kollíziók és a megoldásuk; g) a mindennapi érintkezés alapmotivációi: a kellemes és a hasznos.

a) A mindennapi érintkezésben általában nem „ember” érintkezik az „emberrel”, hanem a munkamegosztás bizonyos helyét elfoglaló ember egy másik munkamegosztásos helyet elfoglaló emberrel. A földesúr a jobbággal vagy vazallusával, a tisztviselő a főnökével vagy beosztottjával, a kalauz az utasával, a telkes jobbágy a féltelkes jobbággal. Még a vérségi kapcsolatban állók közötti érintkezést is az szabályozza, hogy a munkamegosztás adott formái között hogyan, milyen tartalommal, szokásokkal, normákkal érintkezhetnek (az apa—fiú, testvér—testvérral viszony sokszorosan átalakul a történelem folyamán) — nem is beszélve nők és férfiak messzemenően változó, szokásszabályok közvetítette érintkezési formáiról. Ha valaki azt mondja egy másiknak: „most úgy beszélek veled mint ember az emberrel”, akkor ezen azt érti, hogy az érintkezésben elvonatkoztat saját maga és partnere munkamegosztásban elfoglalt helyétől s azoktól a szokásszabályoktól, melyek érintkezésüket a társadalmi átlagban szabályozzák.

Természetesen: attól, hogy az emberek érintkezése a munkamegosztás-

¹ Részlet a *Mindennapi élet* című készülő könyvből. — Szerk.

ban elfoglalt helytől és az ebből következő szokásszabályoktól megszabott, még *egyedek érintkeznek konkrét egyedekkel, nem pedig szerepek pusztán megtestesítői egymással*. Az egyed karaktere mint egységes egész nyilvánul meg a legkülönbözőbb érintkezési típusokban; bárkivel és bármilyen vonatkozásban érintkezik, önmagával „azonos” marad. (Az érintkezés szerepszerűvé merevedésének lehetőségéről mint az elidegenedés egy formájáról más vonatkozásban már beszéltünk.)

A mindennapi életben — a munkamegosztásban elfoglalt hely szerint — kialakuló érintkezési viszonyokat két alapvető típusba sorolhatjuk: *egyenlőtlenségen* és *egyenlőségen* alapuló viszonyokra. Az egyenlőtlen viszonyok lehetnek *függőségi viszonyok* és *alá-, illetve fölérendeltségi viszonyok*. A függőségi viszonyok mindig *személyes* viszonyok (az egyik ember a másik embertől függ), az alá-, illetve fölérendeltségi viszonyok viszont az osztársadalmi munkamegosztásban elfoglalt *állandó* helyet tükrözik, s nem okvetlenül alapulnak személyes függőségen. Egy földesúr és *saját* jobbágya között az alá- és fölérendeltségi viszony egyúttal függőségi viszony is, egy földesúr és *más* jobbágya között viszont nem az. Tanító és tanítvány között függőségi viszony van — viszont koránt sincs alá- és fölérendeltségi viszony. A tanítvány — potenciálisan — a társadalmi munkamegosztás magasabb szintjén állhat, mint a tanítója. A személyes függőségi viszony megszűnhet a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hely változatlanága mellett is (a gyermek felnő, az asszony elválik, a munkás munkahelyet változtat), de az alá-főlérendeltségi viszony csak akkor változik meg, ha megváltozik az egyedek helye a társadalmi munkamegosztásban, illetve maga a társadalmi munkamegosztás ölt új formát (pl. forradalmak esetén).

Itt hozzátenném, hogy a személyi függőségi viszonyok (különösen olyankor, ha egyben alá- és fölérendeltségi viszonyok is) nem szükségképpen tételezik a személyes érintkezést. A királynak elvileg nem lehet személyes érintkezésen alapuló kapcsolata minden vazallusával, különösen nem minden alattvalójával, a tőkésnek (vagy akár az igazgatónak) minden munkásával stb. A személyi függőségi viszonyok (mint alá- és fölérendeltségi viszonyok) elidegenedésének egyik döntő ismérve éppen az, hogy a függőségi viszonyon belül elvileg (illetve gyakorlatilag) lehetetlenné válik a személyes érintkezés kialakítása.

Az alá-, illetve fölérendeltségi viszonyok (mivel ezek — mint láttuk — az osztársadalmi munkamegosztásban elfoglalt állandó helyet tükrözik) szükségképpen a *társadalmi egyenlőtlenség* viszonyai. Mint ilyenek elvileg *elidegenedett* viszonyok. Az emberek régi vágya az egyenlőségre mindig éppen az alá-főlérendeltségi viszony, a társadalmi egyenlőtlenség elleni gyűlöletből és tiltakozásból fakad. Az osztálytársadalmakban — globálisan — a függőségi viszonyok is többnyire az alá- és fölérendeltségi viszonyok megjelenési formái (még olyan esetekben is, mikor megszüntethetők). De a személyi függőségi viszonyok *nem szükségképpen* alá- és fölérendeltségi viszonyok. Ha szabadon választottak, képességkülönbségeken nyugszanak, egy akció vagy akciósorozat irányításának, integrálásának szükséglete hozza létre őket, akkor szintén egyenlőségen alapulnak ugyan, de ez az egyenlőség nem társadalmi egyenlőtlenség, hanem *egyéni*. Így pl. gyermekek és szülők, tanítók és tanítványok viszonya egy bizonyos ideig mindig egyenlőtlen lesz, a két fél tudás- és tapasztalatkülönbsége (egyenlőtlensége) folytán. Az effajta (nem elidegenedett) egyenlőtlenség azonban vagy csak időleges, vagy pedig csak a tevékenység

egy vagy más vonatkozásban jön létre, s nem szabja meg az emberek közötti érintkezés *egészét*, totalitását.

Az egyenlőség talaján kialakult érintkezések — az osztálytársadalmakban — korrelációi az egyenlőtlen érintkezéseknek. Földesúr a földesúrral, miniszteri osztályvezető a másik miniszteri osztályvezetővel, háziasszony a háziasszonnyal mint egyenlővel érintkezik. Még a személyes egyenlőség is elidegenedik, mert a társadalmi egyenlőtlenség függvénye lesz. Mi több: az egyenlőtlenek egyenlő viszonyává, hiszen emberi kvalitásaikban különböző egyedek közé tesz egyenlőségelet. S itt nemcsak a személyi képességek látzatának felfokozásáról beszélünk (a pénz széppé, szellemessé, okossá tesz), hanem elsősorban arról, hogy *csak a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt privilegizált helyek adnak lehetőséget bizonyos emberi képességek kifejlesztésére* (tudás, műveltség, ízlés stb.). Ez azután az egyenlőség elleni érvvé is válik az osztálytársadalmak apologetáinak szájában. (Pl.: „a nők nem is lehetnek egyenlők, hiszen láthatjuk, hogy sosem hoztak nagy alkotásokat létre, ma is műveletlenebbek, szavazataik is reakciósabbak” stb.) El nem idegenedett személyes egyenlőségről — mint társadalmilag tipikus jelenségről — csak akkor beszélhetünk, ha az alá- és fölérendeltségi viszonyok helyét pusztán a képességekülönbségeken alapuló személyes függőségi viszonyok foglalják el. Az egyenlőtlenségnek tehát nem az egyenlőség a reális ellentettje, hanem a „*szabad egyenlőség*”, melyben az emberek közötti érintkezések valóban ember és ember közötti, azaz „ez az ember” és „az az ember” közötti érintkezési viszonyokká válnak.

Hogy az emberi érintkezés szükséges bázisa az emberek közötti *különbségek* antropológiai ténye, ennek elemzésére — úgy hisszük — nem kell sok szót vesztegetnünk. Ha ezek a különbségek nem léteznének, ha nem lenne minden egyed valaminő „egyetlenség”, akkor az érintkezések típusainak nagy része feleslegessé is válnék. Ha ugyanúgy reagálsz, mint én, akkor nem kell neked tanácsot adnom, nem kell téged valamire rábeszélnem, nem kell semmit megmagyaráznom stb. Ennek azonban az egyenlőség—egyenlőtlenség problémához semmi köze nincs.

A mindennapi érintkezés az össztársadalmi érintkezési formák *bázisa* és *tükörképe*. Vizsgáljuk meg először a bázis problémáját.

A mindennapi érintkezés mindig *személyes érintkezés*. Egy (vagy több) személy érintkezik más (vagy több) személlyel. A személyes érintkezés kifejezést a szó szélesebb értelmében használjuk. Nem jelent szükségképpen együttlételet (ha telefonálunk valakinek vagy levelet írunk, az is személyes érintkezés), s lehet dolgok közvetítette (ha cipőt adunk el vásárlóinknak, az is személyes érintkezés). A személyes érintkezés fogalma természetesen nem szinonim az emberek közötti viszonyok fogalmával. Minden társadalmi viszony emberek közötti viszony, de mint komplexumok nem személyes érintkezési viszonyok, bár ezeken alapulnak. Hogy a mindennapi érintkezési viszonyok mindig személyek közötti érintkezési viszonyok, az ugyanakkor nem jelenti azt, hogy el nem idegenedett viszonyok. Már szoltunk arról, hogy az alá- és fölérendeltség mint a mindennapi érintkezés ténye az elidegenedés kifejeződési formája. De egy társadalom elidegenedettségeinek mértéke is kifejeződik a személyes érintkezésekben. Nem az állam viszi el árverésre a bútoraimat, hanem a végrehajtó; de a végrehajtó személyének hajthatatlansága, a (szintén személyes alakban) segítségül siető rendőr vagy csendőr méltóképpen fejezi ki a mindennapi egyed számára az állam elidegenedettségeinek tényét.

Miképp alapulnak a társadalmi érintkezési viszonyok a mindennapi (személyes) érintkezési viszonyokon? Világos, hogy egy társadalom (pl. a kapitalizmus) áru- és pénzviszonyai nem egyszerűen az árucserére vonatkozó személyes érintkezések összetevői, illetve összegezései. De ugyanakkor: nincs árucseré anélkül, hogy X. Pál a termelt búzát ne adná el Y. Péter nagykereskedőnek (személyes érintkezéssel), hogy Y. Péter az ügynökei révén (ismét csak személyes érintkezéssel) ne adná el A., B., C. kiskereskedőknek, akik újfent (személyes érintkezéssel) ne adnák tovább H., I., J. vevőiknek. Minden egyes eladási és vásárlási aktus a személyes érintkezés, a mindennapi érintkezés formáiban megy végbe. (Ezen nem változtat az sem, ha a kiskereskedő telefonon rendeli meg az árut egy nagykereskedelmi vállalat Z. I. előadójától.) Vagy vessünk egy pillantást az osztályok egymáshoz való viszonyára. A proletariátus és a tőkésosztály ellentéte a termelőeszközökhöz való (ellentétes) viszonyukból fakad; innen az osztályok ellentétes érdekei s a közöttük létrejövő osztályharc lehetősége. De megint természetes, hogy az osztályharc csak úgy konstituálódhat, hogy ezer és ezer X. Y. munkás egyenlő viszonyban van munkatársaival és egyenlőtlenül a tőkessel, a munkavezetővel (személyes viszonyok), az agitátor felhívja rá (újfent személyesen) a figyelmet, hogy ez így nem igazságos. Megbeszéli ezt munkatársaival (még mindig személyes, mindennapi érintkezés). Elhatározzák, hogy magasabb bért követelnek a tőkéstől (még mindig személyes érintkezés, a mindennapi élet síkján). Az ezer és ezer X. Y. munkás akkor lép ki a mindennapi gondolkodás és érintkezés szintjéről, mikor osztálytudatára ébred („mi-tudattól” közvetített nembeli tudat) s mikor ez az *osztálytudat konstituálja harcát azzal, hogy integrálja ezt egy egész osztály harcába — már nem a személyes érintkezés alapján.* Így válik a mindennapi érintkezés — ebben az esetben — a tudatos, *politikai tevékenység* fundamentumává.

Hogy mennyiben tükröi a mindennapi érintkezési viszonyok az össz-társadalmi viszonyoknak, arról könyvünk első részében már részletesen beszélünk. Világos, hogy egy ember vagy akár egy embercsoport személyes érintkezési viszonyainak *összessége* nem ad — nem adhat — igazi képet a társadalmi viszonyok totalitásáról. Ugyanakkor *minden* személyes érintkezési viszony tükröz *valamit* az össz-társadalmi totalitás lényegéből. Ha egy úr megpofoz egy cselédet — s ez nem védekezik —, ha egy férfi tetszése szerint terrorizál — bizonyos formák között — egy asszonyt, vagy — hogy ellenpéldát említsünk — ha egyenlőségen alapuló barátságok nagy számban jönnek létre, ez mindig kifejez valami fontosat az adott világ egészéről. Minél több személyes emberi viszony keletkezik a szabad egyenlőség alapján, annál humanizáltabb egy társadalom.

b) Mielőtt a mindennapi érintkezés módjait elemeznénk, először szólnunk néhány szót a fő *típusairól*. Ezek: *véletlen* érintkezés, *szokásos* érintkezés, *kapcsolat* és, végül, *szervezett* érintkezés. Ezek természetesen nem okvetlenül elszigeteltek egymástól, össze is fonódhatnak. A típusok önmagukban még nem sokat mondanak az érintkezés *intenzitásáról*. Ha két férfi egy tűz oltásánál egymás mellé kerül, és egymásnak segítve oltja el a tüzet, akkor ez véletlen érintkezés (azelőtt sem látták egymást, azután sem fogják), de igen intenzív, és pl. a szomszédok szokásos érintkezése intenzitásában messze az előbbi mögött maradhat. Ha a társadalom oldaláról vesszük szemügyre az érintkezés típusait, akkor legintenzívebbnek a szervezett érintkezések bizonyulnak; ezek ugyanis a társadalom önreprodukciónak szükségesek (mint család, munka-

csoportok, vallásos szervezetek vagy pártok sejtjei stb.). De ha az érzelmi intenzitás oldaláról vizsgáljuk meg a jelenséget, akkor a kapcsolatokat ítélnéjük a legintenzívebbeknek. A kapcsolat lényege ugyanis éppen az, hogy két vagy több ember egymással való állandó (szokásos vagy akár szervezett) érintkezése érzelmileg telített, kölcsönös érzelmi kötöttségeken alapul. Ilyen a barátság és a szerelem — de gyakorta a negatív érzelmi kötődés (gyűlölet) is kapcsolat-teremtő.

Miután a társadalmi érintkezés társadalmilag döntőbb típusairól (a szervezett érintkezési formákról: csoportokról, közösségekről) könyvünk első részében részletesen beszéltünk, a kapcsolatokról pedig a következőkben még lesz szó, fejtegetéseinkben az érintkezés *módjainak* elemzésére szorítkozunk. Ez a mód — lényegében — kétféle: *közvetlen cselekvés* és *szóbeli cselekvés*. A közvetlen, illetve a szóbeli cselekvés lehet szerves része az össztársadalmi érintkezésnek (hiszen — mint láttuk — lényeges funkciójuk éppen az, hogy ennek összetevői), de van *egy* olyan speciális formájuk is, mely *önmagáért áll*. Ezt az önmagáért álló és értelmét csak önmagában leló érintkezési módot, a *játékot*, külön fogjuk elemezni.

aa) A közvetlen cselekvés természetesen nem független a szóbeli cselekvéstől, illetve nem szükségképpen független tőle. Nem jelent tehát „néma” cselekvést — bár ilyen is létezik (ha két ember együtt megy az utcán vagy hang nélkül fogja egymás kezét); annyiban különítendő el a szóbeli cselekvéstől, hogy tettet is tartalmaz, cselekvésben is közvetlenül kifejeződik. Mindennapi érintkezési viszonyaink hatalmas többsége effajta közvetlen cselekvés; a szóbeli cselekvés ennek előkészítőjeként vagy erre történő reflexióként játszik primeren jelentős szerepet.

A mindennapi érintkezés közvetlen cselekvésben kifejeződő formái oly számosak és heterogének, hogy nem vállalkozhatunk akárcsak ki nem merítő felsorolásukra sem. Pusztán néhányat említek meg, mint: *együtt-cselekvés* (pl. a közös sétában), *egymásra vonatkozó cselekvés* (adok neked valamit), *kölcsönös cselekvés* (labdázunk). A legkülönbözőbb szempontokból lehetne e cselekvések tipológiáját felállítani. Minket azonban (ebben az összefüggésben) ez most nem érdekel. Vizsgálatunk tárgya *a másik ember cél vagy eszköz volta* a mindennapi érintkezésben.

Ismeretes Kant követelése, hogy az ember ne legyen a másik ember számára eszköz. Kant ezt a követelést a morál szférájában veti fel, ami egyúttal annyit is jelent, hogy a nem morál-irányította emberi érintkezésben az ember (másik ember számára való) eszköz funkcióját factum brutumnak tartotta. Valóban: lehetetlen (és értelmetlen) egy olyan fajta mindennapi érintkezés, melyben az egyik ember a másik számára *semmilyen vonatkozásban* ne szolgálna eszközként. Ha felveszek egy könyvelőt, akkor eszköznek (annak is) használom a jobb üzletmenet céljából. Ha vendéget hívok, eszköznek is tekintem őket szórakoztatásom céljából. A szerelmi együttlétet eszköznek is tekintem gyermekek létrehozásának céljából. S gyermekeimet eszközöknek is tekintem, akár csak arra, hogy sajátos örömet leljek bennük, akár presztízscélokra, akár hogy idős koromban támogassanak stb. A mindennapi életben még az is elkerülhetetlen, hogy bizonyos érintkezési típusokban más emberek *kizárólag* eszközök legyenek számomra (a kalauz, hogy jegyet adjon, a villanyszerelő, hogy megjavítsa a lámpámat stb.). A mindennapi (személyes) érintkezések elidegenedése tehát nem abból áll, hogy más emberek eszköz funkciót is betöltenek számomra, s hogy némely (többnyire véletlen) érint-

kezésében ez az eszköz-funkció kizárólagossá válik. A mindennapi élet akkor (és olyan mértékben) elidegenedett, amikor — és amilyen mértékben — *minden emberi kapcsolatban az eszköz-jelleg dominál*. Mikor tehát a másik emberrel való kapcsolat (érintkezéseim túlnyomó részében, legfontosabb érintkezési formáimban is) teljesen elveszti a másik emberre (emberekre) való *cél-vonatkozását*.

Mert ha azt mondtuk, hogy a mindennapi érintkezésben elkerülhetetlen, hogy a másik ember bizonyos vonatkozásban eszközünk ne legyen, akkor még nem tagadtuk, hogy ugyanaz az ember érintkezésünkben *cél is lehet*. Az a férfi, aki azért vesz feleségül egy asszonyt (és kizárólag azért), mert ez jó parti, mert presztízst kölcsönöz neki, mert illik megnősülni, mert gyermekekre van szüksége — pusztán eszköznek tekint a másikat. De egy olyan férfi számára, akinél a házasság lényege a szerelmi kapcsolat maga, aki ebben legalább annyira keresi a másik fél örömét, kiteljesedését, mint a magáét, ugyanez a házasság elsősorban öncélú kapcsolat (a másik fél, a vele való kapcsolat maga a cél), még akkor is, ha más szempontból eszköz is. Könnyelőt is vehetek fel úgy, hogy ne csak a jó üzletmenet lebegjen a szemem előtt, hanem a másik ember életérdeke, az is, hogy ebben a munkában mit fog kapni, megfelelő-e a számára stb. A másik ember ebben az esetben sem szűnik meg eszköz lenni, de egyúttal cél is.

Természetesen: nem minden érintkezési típusban tekinthetem a másik embert *egyenlően* célnak. Leginkább a kapcsolatokban, legkevésbé a véletlen érintkezésekben. De alaptendenciaképpen megállapíthatjuk, hogy *mindennapi érintkezésünk annál humanizáltabb, minél több az olyan személyes kapcsolatunk, melyben a másik ember eszköz-jellege alárendelt szerepet játszik, minél inkább válik ezekben a másik ember (és az érintkezés maga) céllá*.

Az egyenlőtlen viszonyok között az alá- és fölérendeltségi viszonyok azok, melyekben az érintkezések során a másik ember eszköz-mivolta uralkodik. A tőkés számára a munkás a gazdagodásának eszköze, az úrnak a szolgálta a kiszolgálás (a személyének szóló szolgáltatások) eszköze, és semmiféle más vonatkozásban nem jön számításba. Illetve, amennyiben az efféle viszonyokban a másik ember mint cél megjelenik, még ez a céltételezés is alá van vetve az eszköz-funkciónak. (Érdemes jónak lenni a szolgálhoz, mert akkor jobban szolgál ki stb.) Csak az alá- és fölérendeltség megszüntetése teszi lehetővé a mindennapi életben, hogy az ember másik ember számára primeren „eszközként” betöltött funkciója elveszítse társadalmi általánosságát.

A morális viszony (s ennyiben igaza van Kantnak) mindig megfellebezi, megvétózza a másik ember pusztá eszköz-funkcióját. Az elvont — nem a konkrét! — erkölcsi normák alapján a hozzám hasonlóan embernek tartott lényt *ennek* szükségletei, vágyai stb. szempontjából figyelembe kell vennem. A „jó” nemcsak a „számomra jó”, hanem *a jó* mint érték általában, tehát a „számára jó” is. Ugyanakkor (és ebben áll a tiszta morál dialektikája!) egy szempontból a morál *is* eszközként viszonyul a másik emberhez. Ugyanis akkor, ha a morális célról mint olyanról van szó.

A morál csak egy példája annak, hogy miként alakul át az emberhez mint eszközhöz való viszony a magáértvalóság szintjén. Itt csak utalhatunk arra, hogy ez a probléma — tudatos formában — minden magáértvaló objektivációban megjelenik. Gondoljunk a politikára („a cél szentesíti az eszközt”), a művészi modell eszköz-funkciójára, azokra a tudományos kísérletekre, melyeket emberekkel és embereken folytatnak stb.

bb) A *beszéd*cselekvés mint sajátos cselekvéstípus elemi megnyilvánulási formáiban nehezen különíthető el a közvetlen cselekvés nyelvi vonatkozásaitól. Ezek az elemi formák: a *közlés*, a *megbeszélés* és a *rábeszélés*.² Mindhárom vonatkozhat ugyanis közvetlenül a cselekvésre, s az esetek többségében valóban erre is vonatkozik. Ha közlöm veled, hogy vonatod nyolc tizenháromkor indul, akkor ezt azért teszem, hogy időben utazzál; egy csoport, mielőtt egy földdarab megműveléséhez hozzáfog, megbeszéli, hogy ki mit csinál, ki hol kezdi a munkát stb.; te rábeszélsz arra, hogy este ne a lila, hanem a fekete ruhámat vegyem fel stb. Mégis van nem kevés önálló, önmagában álló funkciójuk és jelentőségük. Kezdjük elemzésünket a *közlés* problémájával. Közölni nemcsak annyit jelenthet, mint közvetlen, megfelelő reakciót kiváltani. Minél fejlettebb a társadalom, minél több — nem közvetlenül az egyén cselekvésére vonatkozó — tudásra van szükség ahhoz, hogy az egyed a saját közegében mozogni tudjon, annál inkább növekszik a cselekvésben nem realizálódó, tettel le nem reagált közlések jelentősége. Ha közlik velem, hogy Thomas Mann meghalt, hogy Ugandában tegnap államesíny volt, hogy végrehajtották a száztizedik szívátültetést — ezekre az információkra nem tudok cselekvőleg reagálni, s nem is azt a feladatot látják el, hogy efféle cselekvő reakciót kiváltanak. Egyszerűen „tájékoztatnak” — s ha sok ilyen tájékoztatást kapok, akkor nem leszek cselekvőképesebb, hanem csak „jobban informált”. Nem kell azt hinni, hogy a hírközlés mint önálló beszéd-cselekvés, valaminő „modern” jelenség. A modern korban legfeljebb a hírközlés *tere* és *ideje* változott meg, a hírközlés *eszközeinek* változása következtében. A sajtó és a rádió ugyanis lehetővé tette, hogy a hírek gyorsan terjedjenek, egyszerre jussanak el a tér különböző pontjaira. Továbbá, hogy sokkal több irányból, nagyobb távolságokból és nagyobb számú információhoz jussunk. De hírközlés mindig létezett, és mindig többé-kevésbé jelentős szerepet játszott mindennapi életünkben. Gondoljunk csak a személyes érintkezésben megvalósuló hírközlés ősi formájára: a pletykára. Vagy arra, hogy az *utazók*, a messzi tájakról jövők, az idegenek, a regósok és az énekesek milyen vezető funkciót töltek be (a tömegkommunikációs eszközök megjelenése előtt) a hírközlésben. A pusztán elraktározott információk és a cselekvést kiváltó információk aránya mindig mond valamit egy kor technikai és társadalmi fejlődéséről. Az arány eltolódása a pusztán elraktározott információk irányában kétségtelenül a növekvő tudás jele. De Wright Millsnek mégis igaza van abban, mikor a „jóinformáltságra” való törekvést mint uralkodó emberi magatartást erkölcsileg negatív jelenségnek ítéli. Ha a pusztán informáltságra való törekvés *egészen elnyomja* a közölt információk *cselekvésre való átváltásának* igényét, akkor az emberek tudása aktívból passzívvá válik, és nem játszik többé szerepet az élet átalakításában (ami pedig a mindennapi tudás lényeges vonatkozása). Ez pedig — bárhogy növekedjenek is mennyiségileg az információk — az emberi személyiség ellenyegtelenedéséhez vezet.

A *megbeszélés* — mint viszonylag önállósult beszéd-cselekvés — nem más, mint az anticipáló, illetve a „lépcsőházi” gondolkodás egyik *kollektív* formája. Nemcsak a közvetlenül előttünk álló cselekvésre vonatkozhat (mint egy munkatevékenység megbeszélése), hanem egy távoli — talán be sem következő —

² A kérdés, parancs, kérés, felszólítás stb. eseteiben a közvetlen cselekvés nyelvi vonatkozásairól van szó — ezért ezeket itt nem elemezhetjük.

eseményre is. Ennyiben a beszélgetéstől csak az különbözteti meg, hogy *döntésre* kell benne jutni. Egy család pl. megbeszélheti gyermekei jövőjét. Mindenki elmondja saját elképzelését, a különböző elképzeléseket szembesítik egymással, majd döntésre jutnak. Vagy: egy elmúlt eseményt beszélnek meg — s ekkor az esemény *értékelésében* döntenek. Úgy hisszük, nem kell szót vesztegetni arra, milyen jelentős szerepe lesz a megbeszélésnek egy a mindennapi életből kiemelkedő nembeli tevékenységben: a politikai tevékenységben.

Mint a mindennapi élet és gondolkodás oly sok kategóriájával kapcsolatban, itt is hangsúlyoznunk kell a jelenség társadalmi és etikai értéktartalmának kétértelműségét. A megbeszélés pozitív jelentőségét már a közmondás is leszögezi: „több szem többet lát”. A megbeszélés óvja meg az egyént a hamis döntésektől, a helytelen elképzelésektől, az egyoldalú reakcióktól stb. Ellenzere lehet a partikularitásnak, mivel „mások” véleményét szembesíti a partikularitás teremtette véleménnyel. Ugyanakkor a megbeszélés „Entlastungsprinzip” is — megkönnyíti a döntések kialakítását. Ez azonban éppen az a pont, ahol megint meg kell tartani az arisztotelészi „középet”. A mindig mindig megbeszélés, a pusztán kollektív döntésekre való hagyatkozás olyan mértékben csökkenti az egyéni felelősséget, hogy a megbeszélés funkciója az ellenkezőjére válhat át: ahelyett, hogy a partikuláris beállítódásból eredő döntéseket csökkentené, a partikularitás egyik alapaffektusának, a gyávaságnak a melegágyává válik.

A *rábeszélés* (lebeszélés) nem más, mint a *tanácsadás* viszonylag önállósult formája. A rábeszélés (lebeszélés) funkciója ugyanis nem egyedül az igenlő vagy nemleges tanács adása (egy adott cselekvés vonatkozásában). Hatékony-sága nem egyedül a közölt tanács jó vagy rossz voltában áll, hanem abban a *formában* is, melyben kifejtik. Folyamatos beszéd-cselekvésről van ugyanis szó, melyet szándékosan úgy építenek fel, hogy hatékonysága a maximális legyen. Amennyiben (és amikor) a közlés nem egyszerűen információ-átadás, hanem egyúttal meggyőződés-átadás is (azonos meggyőződés kialakítását célozza), mindig tartalmazza a rábeszélés mozzanatát. Rábeszélés irányulhat egy egyedre, de tömegekre is, a rábeszélés alanyra is lehet egy egyed (de lehet egy kollektíva is). A pusztán *közlésben mindegyik fél viszonylag passzív* (a közlő is csupán „átadja” az információt), a *megbeszélésben mindkét fél aktív*, míg a *rábeszélésben* meg kell különböztetnünk az aktív és passzív felet (a rábeszélőt és a rábeszélte).

Mivel a rábeszélésben — mint láttuk — a megformáltság már a mindennapi életben is dominál, a sikeres rábeszélés speciális képességeket igényel. Gyakorta mondjuk valakiről, hogy jó rábeszélő-képességgel rendelkezik. S ez nem pusztán technika, hanem egyszersmind *személyes varázs* kérdése is. Ez pedig olyan képesség, melynek különleges szerepe van a politikai tevékenységben, ugyanis a politikai *szónoklatban*. Mert mi más a szónoklat, mint rábeszélés cselekvésre vagy (és) meggyőződésre? Az antikvitásban a retorikát külön művészetnek, illetve tudománynak is tartották, melynek szabályait tanították, s melyben minden jó állampolgárnak gyakorlolttnak kellett lennie. Természetesen: a retorika nem művészet és nem is tudomány, pusztán egy mindennapi képesség „kicsiszolása” bizonyos fordulatok, technikák, tipikus hatáskeltő eszközök elsajátítása segítségével. Nem tudomány, mert hiszen a tudomány felfüggeszti az egyéniséget, míg a pusztán általános szabályokkal, módszerekkel operáló retorika üressé és hatástalanná lesz; a retorika sikerességéhez — mint mondtuk — elengedhetetlenül hozzátartozik az egyéniség, az egyéni

fordulat, a pillanatnyi szituációhoz való gyors alkalmazkodás, az egyéni varázs. De nem is művészet, mert benne az evokáció szerepet játszik ugyan, de alárendeltet. Nem a felidézéssel történő közvetett hatás, hanem éppen a közvetlen hatás a célja. Ugyanakkor a rábeszélés mint *drámai beszédcselekvés* a drámai műfaj egyik alapvető életanyaga. (Gondoljunk Illyés *Fáklyalángjának* nagyjelenetére — Kossuth és Görgey között —, mely drámai feszültségét éppen abból nyeri, hogy ki kit fog rábeszélni.)

A *kibeszelés* (önmagunk „kibeszelése”) megint egészen ősi mindennapi élettény. Malinowski írja le, hogy primitív törzsek esténként összeülnek azért, hogy sorban mindenki „kibeszelje” magát. A beszélő privilegizált helyzetben van a többiek között; mindenki alig várja, hogy a „kibeszelésben” rá kerüljön a sor. Nem kell bizonyítanunk, hogy ebben a vonatkozásban mi sem sokban térünk el Malinowski vadembereitől. Legfeljebb abban, hogy a kibeszélés nyilvános formáit fokozottan az intim formái váltják fel. Négy szemközt beszéljük ki magunkat: barátunknak, szerelmesünknek, a papnak, a pszichoanalitikusnak stb. Minél bonyolultabbá lesz az egyed individualitása, annál inkább nő (nem csökken) mindkét igény, mely a „kibeszelésben” fejeződik ki. Az egyik igény a „szeretném magam megmutatni, hogy látva lássanak”. Énem feltárása a Másik vagy Mások előtt: az ember társadalmiságából fakadó megszűntethetetlen szükséglet. A másik — sokkal kétértelműbb — igény: felelősségem csökkentése a kibeszélés által, a felelősség (morális felelősség) terhétől való egész vagy részleges felszabadulás. Ez is pozitív igény, amennyiben a felelősségmegosztás (a megosztott teher fél teher) a jobb önismeret és nem az önfelmentés eszköze lesz. Negatív igény, ha a „kibeszelés” annyiban jelenti a felelősségtől való megszabadulást, hogy az egyed a terhétől megkönnyebbülve ott folytatja, ahol abbahagyta. Ezért a kibeszélés típusai *etikailag* mindig jellemzőek. Nem kell sok szót vesztegetnünk arra, hogy a kibeszélés mint mindennapi élettény miképp válik magáértvaló nembeli tevékenységek fundamentumává. Etikai jelentőségére utaltunk. S csak arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy a *szubjektív líra* mint műfaj szintén a „kibeszelés” egy típusán alapszik; ez a magát nembelivé emelő egyed „kibeszelése”.

A *beszélgetés* megint a mindennapi élet egyik alapténye. Beszélgetésnek tekintünk minden két vagy több ember közötti szóbeli cselekvést, melynek *egyetlen célja a gondolatok kicserélése*. Ott lép tehát fel, amikor az egyedeknek önálló, egymástól eltérő, tehát „kicserélendő” gondolataik vannak. Bizonyos történelmi korokban, bizonyos társadalmi rétegeknél (ahol ilyen gondolatok csak kivételes pillanatokban fakadnak) a beszélgetés *nem állandó élettény*, hanem ritka, mondhatnánk: ünnepi alkalom. Lesznai Anna ír le regényében egy parasztasszonyt, aki negyvenéves korában beszélgetett (szerelmesével) életében *először*. Egy athéni polisz-polgár életéhez viszont éppen úgy hozzátartozott a beszélgetés, mint a gimnasztika vagy az étkezés.

A beszélgetés mint állandó, rendszeres élettény tehát egy viszonylag magas *kultúrszínvonal* jelenlétére mutat. Ugyanakkor — az adott kultúrszínvonalon — azonnal létrehozza a maga elidegenedett formáit. Mivel a beszélgetés céljából összejött társas érintkezésben „nem illik” nem beszélgetni, az emberek akkor is „beszélgetnek”, amikor nincs egymásnak mondanivalójuk, mikor nincsenek kicserélendő gondolataik. Beszélni kell, mert hallgatni annyi, mint udvariatlannak lenni. Ez a fajta — elidegenedett — beszélgetés az, amit „társalgásnak” szoktunk nevezni. Elővesszük a sztereotip témákat

(időjárást, legújabb eseményeket, pletykákat), és beszélünk csak azért, hogy beszéljünk. Az effajta elidegenedett társalgás példáit mutatja be groteszk formában Ionesco.

Míg a beszélgetéshez nem szokott korokban és társadalmi rétegekben az együtt-hallgatás természetes, addig a beszélgetéshez szokott (vagy társalgáshoz szokott) rétegekben a hallgatás már a bizalmasság és *intimitás* jele. Együtt hallgatni már csak azok tudnak, akik egészen bizalmas viszonyban vannak egymással, akiknek az érintkezéshez már nincs — vagyis nem *mindig* van — szükségük a beszédre.

Hogy egy réteg (közösség, csoport) mennyiben beszélget és mennyiben társalog, hogy mennyiben nem-elidegenedett és mennyiben elidegenedett közöttük a szóbeli érintkezés, az nem olvasható le *egyetlen* beszélgetésről (csak a műalkotásban, ahol az egyszeri is tipikus). Nincsenek olyan fejlett gondolkodó individuumok, akik mindig csak gondolataikat cserélnék ki, akiknél ne merülne fel a szükséglet arra, hogy „éppen csak együtt legyenek” és fecsejenek. (A hallgatás intimitása inkább csak kettésekre vagy kevesekre jellemző.) Csak a társalgások sora, illetve a fő tendenciájuk mutathatja meg mértékadóan azt, hogy milyen tartalmú, mélységű érintkezésről van szó.

S itt kell néhány szót szólnunk a *hallgatásról*. Az egzisztencializmus a hallgatásból mítoszt csinált, pedig nincs „hallgatás” általában, csak *igen konkrét és konkrét jelentéssel bíró hallgatások*. Malinowski írja a már említett primitív kibeszélési-forma kapcsán, hogy a kibeszélések során hallgató egyedet a többiek „veszélyesnek” tekintették; aki nem beszél ki magát, annak titka van, az veszélyes a többiekre nézve. Ha azonban egy diák a tanár kérdésére hallgatással válaszol, annak megint — egészen más — konkrét tartalma van: ugyanis az, hogy nem tudja a választ. Vannak olyan szituációk, melyekben a hallgatás valóban beleegyezést jelent. S az előbb láttuk, hogy a beszélgetéshez nem szokottak hallgatása egészen mást jelent, mint a beszélgetéshez szokottaké (a szituációtól függően: unalmat, udvariatlanságot, intimitást). A hallgatás erkölcsi értékelése is koronként és a munkamegosztásban elfoglalt hely szerint változott. A gyermek csak akkor beszélhetett, ha a felnőtt kérdezte, asszonynak „hallgass” volt a neve, s a latin közmondás azt mondta, hogy „ha hallgattál volna, bölcs maradtál volna”.

A hallgatás mitizálása az egzisztencialistáknál abból következik, hogy a mindennapi életet a maga egészében és szükségképpen elidegenedettnak látják, s ebben a mindennapi érintkezés *minden* formáját, így a beszéd-cselekvést is. Aki hallgat, az „kivonja” magát a mindennapi érintkezésből, a beszéd-cselekvésből általában, s ezzel az elidegenedettségéből is, s így „voltaképpen létebe” húzódik vissza. Pedig: az elidegenedett világban való „hallgatás”, kivonulásunk a beszéd-cselekvésből éppen olyan elidegenedett, mint a beszéd-cselekvés maga, mivel az elidegenedettség fátumának elfogadásából fakad. Önmagunk elidegenedettségének szubjektív felszámolása pedig nem születhet az érintkezés elidegenedettségének elfogadásából, csak az ellene irányuló felháborodásból és az ellencselekvésből (így beszéd-cselekvésből is).

Van tehát elidegenedett hallgatás, ahogy van elidegenedett beszéd-cselekvés is. Ezzel azonban *mi* nem állítottunk fel hierarchiát a hallgatás és a beszéd-cselekvés között. Hogy egy adott esetben melyik az értékesebb, igazibb, defetiszizálabb, humánusabb, erkölcsösebb magatartás — azt mindig a konkrét szituáció dönti el. Ha az illegális munkás a rendőrség előtt elhallgatja kilétét: ez magasrendű hallgatás. De ha Lohengrin elhallgatja Elza előtt származását

és azt követeli, hogy kilétét nem ismerve szeresse őt az asszony, akkor ez nem magasrendű hallgatás — csak az inkognito mítosza tünteti fel annak.

cc) Az eddig elemzett cselekvések és beszédcselekvések közös jellemzője, hogy részei és bázisai a társadalmi reprodukciónak, objektíválódnak benne. Ezekért a cselekvésekért — és a bennük megnyilvánuló tudásért — az ember felelősséget vállal. Van azonban a cselekvésnek (és a beszédcselekvésnek) s a benne megnyilvánuló tudásnak egy olyan típusa, mely közvetlenül sosem kerül bele a társadalmi reprodukció vérkeringésébe, melyért *nem tartozunk felelősséggel*. Ez pedig a *játék*. Minden játék közös lényege az *emberi képességek következmények nélküli fejlesztése, illetve mozgásban tartása*. Ha valaki eljátssza, hogyan ölette meg a király a fiait, akkor ennek nincs következménye, hiszen a király fiai a *valóságban* nem halnak meg. Ha valaki megveri barátját sakban, akkor ennek nincs következménye, hiszen a *valóságban* semmi kárt nem okozott neki. Mihelyt ez a következménynélküliség megszűnik, akkor — bármennyire megőrződik is a játék formája — tartalmilag már nem játékról van szó. Így pl. a profi sportolásban. Természetesen a játék a képességekkel együtt gyakran a szenvedélyeket is mozgásba hozza. Csakhogy a következmény hiánya lehetővé teszi a szenvedélyeken való uralkodás átlagos formáinak kialakulását. A „tudni kell szépen veszteni” elve a játék közismert normája, s aki ezt nem tartja be, azt a többiek játékrontónak tekintik.

A következmények hiánya miatt a játék morálja lényegesen különbözik az élet moráljától. *A játék egyetlen erkölcsé a játékszabályok betartása* — ez is csak azokban a játékokban, melyeknek vannak ilyen szabályai. Ezekben a kereteken belül minden lehetséges. Aki játszik, annak nem kell tekintettel lennie a másokra. Értelmetlen lenne pl. rosszabbul játszani azért, hogy a másik nyerjen. Amikor ilyen motívumok felmerülnek azoknál, akik játszanak, akkor ez mindig kívülről, „az életből” kerül a játékba, és nem ennek immanens szférájába tartozik.

Abban a pillanatban, amikor az erkölcsi felelősség mozzanata felmerül, már átléptük a játék határait; „hagyd abba, ez már nem játék” — szokták mondani ilyenkor azok a gyerekek, akiknek már kialakult az érzékük e *határpont* felismeréséhez. (A játékszféra felelősségnélkülisége nem mond ellent annak a ténynek, hogy a játékban is megnyilvánul az ember karaktere. A „homo ludens” nem más, mint az *egész* ember megjelenése a játéktevékenységben, ezért egész emberi mivolta kifejezésre juthat benne. Így pl. abban, hogy irigységgel telve, féltékenyen, közömbösen, szenvedéllyel vagy jóindulattal stb. játszik, invencióval vagy anélkül, kisebb vagy nagyobb fantáziával, logikusan vagy logikátlanul, könnyen vagy nehezen veszít, átviszi-e játéktevékenységében elszüvedett fájalmát az „igazi” életbe vagy sem stb.)

Mondottuk, hogy a játékban *minden emberi képességet* mozgásba hozhatunk. A játékok — többek között — abban is különböznek egymástól, hogy bennük mely képességeket hozunk inkább mozgásba. A fogócska pl. inkább az ügyességet és a gyorsaságot, a bújócska a találékonyt, a bar-kochba a logikai és asszociációs képességet veszi igénybe és fejleszti ki. De egy emberi képesség minden játékban vezető szerepet játszik: ez pedig a *fantázia*. Éppen az, hogy a játékban a valóságot egy elképzelt valósággal „helyettesítjük”, hogy amikor játszunk, egy elképzelt, saját szabályokkal bíró világban élünk, tesz minden játékot *fantáziakielégítővé*. Gehlen éles szemmel figyeli meg a fantáziakielégítés szükségletét még azokban a játékokban is, melyeknek nagyon is „életbeli” céljuk van, melyek tehát messze túlmutatnak a játék imma-

nens körén: így az erotikus vagy a tisztán nyereszkesedésért folyó játékokban.

A játék három nagy csoportját különböztethetjük meg. Az elsőbe tartoznak a *tiszta fantáziajátékok*. Leontyev állítása szerint a kisgyerek játékeinak többsége ebbe a típusba tartozik, ezek többsége egyúttal a szociális interiorizációt is szolgálja. Ha egy kislány egy babát öltöztet és dédelget, egy kisfiú kockából várat épít — akkor a játék lényege abban áll, hogy a lány a babát kisgyermeknek, a fiú a kockából épített várat „igazinak” képzelem. Persze: a fantázia-játékok sem szűnnek meg a felnőtté válással, csak más formákat öltenek. A barkácsolás pl. ilyen felnőttkori fantázia-játék. A közben érzett öröm ugyanis elsődlegesen nem abból származik, hogy hasznos tárgyat hoztunk létre, hanem abból, hogy azt fantáziánk szabad játékával tettük, fantáziaszükségletünk elégtét ki. De ilyen az anticipáló gondolkodás öncélúvá lett formája: az álmodozás is, vagy a már említett erotikus játékok.

A második csoportba tartoznak a *mimetikus* játékok. A fantáziakielégítés itt úgy jön létre, hogy az ember *szerepeket* játszik. A színjáték ennek legkifejlettebb, legpregnansabb formája. S ennyiben a mimetikus játék bizonyos vonatkozásban valóban a művészet egyik kiindulópontja, fundamentuma. De ez nem jelenti azt — mint sokan, többek között Schiller vélte —, hogy a művészet maga is játék. A művészet — mint magáértvaló objektíváció — ugyanis egyáltalában nem pusztán evokatív mimezis, hanem ennek a nembeli-ség szintjére emelt tárgyasulása. A játék ezzel szemben tipikusan a mindennapi élet jelensége, és soha nem haladja túl a mindennapi élet szféráját. Amivel természetesen nem akarjuk tagadni azt, hogy rendkívül sok átmeneti forma van a pusztán mindennapi mimetikus játék és a művészi alkotás, illetve ennek megjelenítése között.

A mimetikus játékoknak vannak természetesen sokkal fejletlenebb formái is. A gyermekjátékokban gyakoriak az ideiglenes „szereposztások” (most villamoskalauz vagyok, most én vagyok a tanító, te vagy a gyerek stb.). Egyes szerepjátékok közvetlen átmenetet képeznek a szabály-játékok felé (mint pl. „kinn a bárány, benn a farkas”). Leontyev ebben a fejlődés tipikus útját látja, szerinte „a játék evolúciós módon fejlődik a régebben *nyílt játék-szereptől*, képzeletbeli szituációtól és rejtett szabályoktól a *nyílt szabályokig* . . . képzeletbeli szituációkig és szerepekig”.³

A játékok harmadik típusa a *szabály-játék*. A szerepek ebben elhalványultak — ha egyáltalán léteztek valaha —, és az adott szabályrendszeren belüli *funkció* alakját öltik (te vagy a bújó, te vagy a fogó, X. Y. a balszélső stb.). A szabály-játékoknak két jellegzetes tulajdonságuk van. Az egyik, hogy többnyire közösségi játékok (nem játszhatók egyedül). Községi mivoltuk kifejeződhetik egymásmellettségben és egymásutániségben (futball vagy lövésverseny). De akár egymásmellettségről, akár egymásutániságról van szó, a játék lejátszhatósága bizonyos *számú* egyed részvételét feltételezi. A minimális szám itt a kettő (pl. a vívásban), de játékonként különböző; a maximális szám is játékonként különböző, de nem lehet nagyon nagy (tíz-ezer ember nem tud együtt játszani, legfeljebb együtt drukkolni). A szabály-játék másik sajátossága, hogy *versenyszerű*. Tehát lehet benne nyerni, és lehet veszíteni. Mi több: vonzóerejét részint ebből a versenyszerűségből nyeri. Ez nemcsak a fantáziának ad új tápanyagot (a véletlen szerepe a szabály-játékokban), hanem sajátos *feszültséget* is teremt, mely nemcsak a játszókra

³ Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, 1964. 500. o.

terjed ki, hanem a nézőkre is. A tiszta fantáziajátékok feszültséget alig terem-
tenek, viszonylag privátok, nincsenek „drukkereik”. A mimetikus játékok már
feszültségteremtők — de feszültségük elsődlegesen nem magából a játékból
folyik, hanem a felidézett jelenet tartalmából. (Minél inkább „róluk szól a
mese”, annál inkább van közönségük.) A szabály-játékok azonban természe-
tüknél fogva közönség-teremtők. Persze itt is „beleszól” a tartalom a közön-
ségteremtésbe. Az ország legjobb vívóinak versenye (szép verseny) sokkal
több nézőt vonz, mint a harmadosztályúaké. De mindegyik vonz, mert a
vesztés és nyereség lehetősége, a várakozás feszültsége maga is közönségteremtő.

Mi a funkciója a játéknak a mindennapi életben?

A játék olyan képességkibontó, fantáziavezette tevékenység, mely
— következmény nélküliségénél fogva — *nem lehet kötelesség*; nem követelhető,
és soha nem is követelt. A képességek társadalmi következmények nélküli
kibontakoztatása egyrészt a képességkibontás meg nem követelhető volta,
másrészt: sajátos *szabadságszférát* és *szabadságtudatot* teremt. Ez egy negatív
és egy pozitív mozzanat összefonódása. A negatív a meg nem követeltség,
a pozitív a képességkibontakozás motívuma. De nem hangsúlyozhatjuk
eléggé, hogy a szabadságnak akár pozitív, akár negatív mozzanata kerül
előtérbe, a játéknál mindig *szubjektív* szabadságról van szó. Mert hogy az ember
az „igazi” életben realizálhatja-e képességeit és miképp, arról a játék még
mit sem mond.

A gyermekek világában — mivel még nem jutottak el a mindennapi
élet önálló folytatásának fokára — a szubjektív szabadság szükségképpen
nagyobb szerepet játszik. Számukra tehát a játék „természetes” életforma,
az életre való előkészület nem-tudatosított formája. A felnőttek világában
azonban már nem erről van szó. Náluk a játékok tartalma, illetve az a funkció,
melyet életükben betölt, messzemenően függvénye annak, hogy milyen mértékben
tudnak *valóban* szabaddá válni, milyen mértékben és hogyan tudják
képességeiket magában az életben realizálni. Olyan korokban, melyekben
az élet szabadság lehetőségei viszonylag nagyok, mikor csekély az elidegenedettség
mind a munkában, mind a társadalmi viszonyokban, a játék csorbíthatlanul
őrzi meg a fantáziakielégülés szubjektív szabadságát. Itt a játék már nem elő-
készület az életre, hanem az életben *szerezett* képességek, az életben kibonta-
kozott készségek gyakorlása a felelősség felfüggesztése mellett. (Így az
íjászversenyek a XIX. század eleji svájci köztársaságban.) Azok a gondolkodók,
akik egy elidegenedésmentes jövőt tétéleztek, mindig igen nagy figyelmet
fordítottak az efféle játékok szerepére az el nem idegenedett világban
(Rousseau, Fourier). Minél elidegenedettebbek azonban a társadalmi viszonyok,
annál elidegenedettebb a munkatevékenység, maga a „valóságos élet”,
annál határozottabban és egyértelműbben válik a játék *meneküléssé*, kapaszkodóvá,
a szabadság kis szigetévé. (Az utóbbira példa a négerek rajongása a box
iránt, mert ez a verseny az egyetlen olyan alkalom, amelyekben egy fekete
büntetlenül üthet vissza egy fehérre.) A felnőttek egyre inkább csak azért
játszanak, hogy elfeledkezzenek a világról, hogy a való világ helyett egy másik
világot teremtsenek. Továbbá azért, hogy egy valóságos individualitás helyett
egy ál-egyéniséget konstituáljanak. A járványként terjedő „hobby” éppen az
utóbbi szükséglet kielégítésére szolgál. Miután azonban — mint láttuk — a
játék szabadsága önmagában csak szubjektív szabadság, az élet *helyett* játék
sosem adhat teljes, igazi kielégülést. A menekülésként választott játék gör-
csössé válik, s éppen a játékban megőrzött szubjektív szabadság következté-

ben az ember a *játék rabja* lesz (l. Dosztojevszkij: A játékos). S ez korántsem csak akkor következik be, mikor szó sincs következménynélküliségről (pl. rulett), hanem a klasszikus következménynélküliség eseteiben is. Az ember, aki már csak az álmodozás játékaiban él, vagy az, aki erős futballesapata győzelmével kárpótolja magát nagyon is vesztes, kisszerű életéért — éppen úgy a játék rabja, mint a gyógyíthatatlan kártyás.

Az „igazi” élet s a játék fejlődésének eddig csak egyfajta kölcsönhatásáról beszéltünk. A másik súlyosabb és univerzálisabb. Arról van ugyanis szó, hogy amilyen mértékben elidegenednek a társadalmi viszonyok, amilyen mértékben kialakulnak a sztereotip klisék, a szerepek, olyan mértékben csökken az emberek morális felelősségtudata a cselekvésben. Aki egy klisé-magatartást sajátít el, az ritkán vagy csak felületesen néz szembe cselekvési lehetőségeinek morális tartalmával, ritkán vagy felületesen érez személyes felelőséget, ritkán vagy felületesen látja át tette következményeit. Kialakul a „mind így csinálják” érv világa, s ezzel olyan magatartásmód, hogy az emberek az élet „szerepeit” játékszabályoknak fogják fel, s az emberi helytállás vagy megingás egyre inkább szinonimmá válik az adott „játékszabályok” betartásával, illetve megszegésével. Tehát az az emberi magatartás, mely jogos a játékban — hiszen a játék objektíve következmény nélküli —, áttegyed egy olyan szférára, az „igazi élet” szférájára, melyben égbekiáltóan abnormális, hiszen itt minden tettnek vannak következményei, esetleg másokat súlyosan érintő következményei, akár tudnak erről az emberek, akár nem. S míg a játék felelőség- és következménynélkülisége uralkodni kezd az életben és általános magatartássá válik, és — mint József Attila írja — „csak az boldog, ki játszhat. Én sok játékot ismerek, hisz a valóság elpereg és megmarad a látzat.” Ezért lesz az elidegenedés elleni harc egyúttal a játék *visszanyeréséért* vívott küzdelem is. Az igazi játék visszanyeréséért, mely nem szerepjátszás, nem élet helyetti látzat, hanem a kiküzdött szabadság szerves tartozéka: „Jöjj el szabadság! Te szülj nekem rendet, — jó szóval oktasd, játszani is engedd — szép, komoly fiadat!”

c) A mindennapi érintkezés természetesen a legkülönbözőbb affektusokat veszi igénybe. Mégis vannak közöttük olyanok, melyeknek *elsődleges funkciója a mindennapi érintkezés orientálása*. Ezek közül az igen-érzéshez tartozóak (intenzitásuk foka szerint): a *rokonszenv*, a *vonzalom*, a *szerelem*; a nem-érzéshez tartozóak (szintén intenzitásuk szerint): az *ellenszenv*, az *averzió*, a *gyűlölet*. S közöttük áll „semleges” harmadikként a *közömbösség*. Miután affektus-elmélet kidolgozására nincs e keretek között lehetőségünk, szorítkozzunk a legintenzívebb pólusokra, illetve a „közép” elemzésére. A szeretet érzése fűz bennünket minden olyan emberhez, akivel való érintkezést *személyiségünk* számára fontosnak ítéljük. Gyűlölet érzése fűz bennünket mindazokhoz, akikkel való érintkezést — újfent: *személyiségünk* számára — okvetlenül elkerülendőnek ítéljük. Közömbösek vagyunk azokkal az emberekkel szemben, akikkel kapcsolatban mindegy számunkra, hogy érintkezünk velük avagy sem.

Jelentősnek ítéljük a megszorítást: „*személyiségünk* számára”. Fontosnak tarthatunk sokféle érintkezést minden *személyiségkielégülés* nélkül is: pl. ha az érintkezésből anyagi hasznunk származik. Feltétlenül kerülhetünk olyan érintkezéseket, melyek akár szeretett emberhez is fűznek (tehát *személyiségkielégülést* vonnának maguk után) más motívációkból (pl. szerelmem sem nem szeret viszont, és kerülésével fájdalmamat akarom csökkenteni, nem akarom zavarni stb.). Hasonlóan tarthatjuk kívánandónak vagy kerülendőnek

dőnek — számtalan motivációból — a közömbös emberekkel való érintkezést is stb.

Bár kétségtelen, hogy a fent elemzett affektusok primeren az emberek közötti érintkezésből erednek, és erre is vonatkoznak, már ősidőktől fogva — analogikusan — kiterjesztettük őket nem-emberi élőlényekre, tárgyakra, intézményekre is. De az analogikus kiterjesztés nem szünteti meg a fenti affektusok alapstruktúráját. Ha egy kutyát szeretek — az is azt jelenti, hogy fontosnak tartom a vele való együttlétet; ha gyűlölök egy tárgyat (mert valami rosszra emlékeztet) — igyekszem a vele való érintkezést elkerülni, lehetőleg megsemmisíteni. Ha közömbös vagyok egy főzelékkel szemben, akkor mindegy nekem, hogy ebédre feltálalják-e vagy sem. És a példákat lehetne szaporítani.

Miért nevezzük a szeretetet, gyűlöletet és közömbösséget „tájékozási affektusoknak”? Mert elsődleges szerepük abban áll, hogy elősegítsék tájékozódásomat mindennapi érintkezéseim kialakulásában. Hogy tájékozott legyek abban, kivel jó és kivel rossz érintkezni, kivel mindegy stb. Itt szeretném aláhúzni, hogy ezek az affektusok *korántsem olyan szubjektívek, egyéniséghez kötöttek, mint első látásra hinnénk.* Az emberek — különböző korokban különböző mértékben ugyan — mégis beleszületnek a szeretet- és gyűlöletkapcsolatok hálójába. Minden gyermek „beleszületik” abba, hogy szereti szüleit. Nem pusztán azért, mert elengedhetetlenül fontosak számára (nélkülük nem tud élni), hanem azért is, mert ez a szeretet beletartozik a társadalmi követelmények rendszerébe. Minden szülővel szemben társadalmi követelmény, hogy szeresse gyermekeit. A szeretet forrása itt is az (a gyengéhez, tehetetlenhez fűződő természetes vonzalmon, továbbá a gyermek iránti szeretet biológiai alapjain kívül), hogy a szülő számára fontos a gyermek; benne „él tovább”, neki adja át tulajdonságait, nevét, életcéljait, birtokát stb. De ezen kívül és felül a szeretet társadalmi normatíva. S ez a normatíva olyan erős, hogy gyermekek, akik már régen közömbösekszüleikkel szemben (nem fontosak többé a számukra), és szülők, akik régen közömbösekszüleikkel szemben (nem fontosak többé a számukra), még mindig azt hazudják (önmaguknak is), hogy szeretik őket. Averziónak — kivételképpen akár a gyűlöletnek — kell fellépnie ahhoz, hogy önmaguk előtt is bevallhassák: nem szeretik azt, akit szeretniök „kellene”.

De hasonlóan társadalmilag előírt számos gyűlöletünk is. Már a kis gyermekek is tudják, hogy gyűlölniök *kell* hazájuk vagy családjuk ellenségeit. Ezekkel csak egy módon lehet érintkezni: a csataterén. Itt is nagy „ellenérzelemre” van szükség ahhoz, hogy valaki „felmondja” a konvencionálisan készen kapott gyűlöletet; Rómeónak *szerelmesnek* kell lennie Júliába, hogy egy Capuletet szeretni tudjon.

Tehát az, hogy ki fontos számunkra és ki nem (vagy mi fontos számunkra és mi nem), hogy kit és mit kell szeretnünk, és kit és mit nem szabad szeretnünk — bizonyos mértékig társadalmilag preformált. Ezen a preformáltságon belül természetesen mindig is érvényesült az *egyedi* fontosság, az egyedi iniciatíva. Szégyenkezve bár, de már a kisgyermek is sokszor bevallja magában, hogy egyik szülőjét jobban szereti. A szülői szeretet sem kapcsolódik minden gyermekhez egyformán (a személyi fontosság szelektál). Hogy azonban milyen erős a társadalmi normatíva, az abból is látható, hogy ilyen esetekben gyakorta „igazságtalanságról” beszéltek. Jákob gyermekei igazságtalannak tartották, hogy apjuk Józsefet szerette leginkább.

A természetadta társadalmak felbomlása, a polgári individualitás kialakulása óta — legalábbis tendenciaképpen — az érintkezést orientáló affektusok társadalmi preferáltsága csökkenőben van. A legjelentéktelenebb ember érintkezéseiben is növekszik a szabadság-lehetőség a szeretetek és gyűlöletek tárgyának kiválasztásában. Hogy azonban ez az önkénynek ad-e nagyobb teret vagy egy valós szabadságnövekedést jelent-e, az — mint látni fogjuk — attól függ, hogy mi az affektusok motivációja: hogy miért válik valaki fontossá vagy nem fontossá a másik számára.

A vonzalom és az averzió (a szeretet és gyűlölet kevésbé intenzív formái) sosem motiválnak mást, mint az érintkezés keresését, illetve kerülését. Az intenzívvé váló szeretet és gyűlölet azonban — bizonyos esetekben — messze túllépi ezt a határt. A szeretet tárgyának *léte*, illetve a gyűlölet tárgyának *nem-léte* öncélúvá válhat. Akit szeretek, azért szeretném magamat feláldozni, akit gyűlölök, azt szeretném elpusztítani.

Az orientáló affektusok intenzív formáinak megítéléséhez már elkerülhetetlenül szükségünk van az érzelmek *tartalmának* (elsősorban erkölcsi tartalmának) és motívumainak (elsősorban erkölcsi motívumainak) elemzésére.

Igaz, már pusztán létük sem értékközömbös. Az ellenszenv—rokonszenv, vonzalom—averzió affektuspároknak még tendenciájukban sincs értéktartalmuk, míg a szeretet—gyűlölet affektuspárhoz értéket társítunk. Elvontan értékesnek ítéljük a szeretetet és nem-értékesnek a gyűlöletet. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy minden szeretet pozitív, minden gyűlölet negatív értéktartalmú lenne. Csupán annyit jelent, hogy az emberi érintkezések *átlagánál* a szeretet pozitív, a gyűlölet inkább negatív szerepet tölt be, hogy — bár mindkettő lehet partikuláris magatartás kísérője — többnyire (megint: tendenciaképpen) inkább az utóbbi kapcsolódik a partikularitáshoz.

Hogy egy konkrét szeretetnek vagy egy konkrét gyűlöletnek milyen értéktartalma van, azt mégis elsősorban az határozza meg, hogy *kit*, *miért* és *hogyan* szeretek, illetve gyűlölök. A típusok itt számtalanok, felsorolásukra tehát nem vállalkozhatunk. Az értékelés alapvető mozzanata azonban az, hogy az egyes (intézmény), melyet szeretek, illetve gyűlölök, milyen mértékben — *objektíve* — *szeretetre méltó*, illetve *gyűlöletre méltó*, tehát mennyi nembeli értéktartalmat, illetve mennyi nem-értéket (Unwert) testesít meg. Minél több szeretetre méltó egyén (és intézmény) fontos az ember számára, s minél inkább maga a szeretetreméltóság *motiválja* az affektust, annál értékesebb maga a szeretet. És fordítva: minél inkább a gyűlöletreméltóság *motiválja* a gyűlölet affektusát s minél inkább *kizárólag ez motiválja*, annál pozitívabb értéktartalmú lehet a gyűlölet maga. Hogy lehet még a szeretetre méltót is *jól* és *rosszul* szeretni (s fordítva: a gyűlöletre méltót is jól és rosszul gyűlölni), tehát érzelmeink kiválthatnak adekvát és inadekvát reakciókat — cselekedeteket — is, az mindenki számára közismert tény.

Ismételjük: az orientációs affektusok a mindennapi érintkezésben játszószák a legdöntőbb szerepet. De közülük kettő, a szeretet és a gyűlölet, a magáértvaló nembeli érintkezésekben és objektivációkban is motivál. Az erkölcs, a politika, a művészet és a tudomány fejlődése elképzelhetetlen nagy szeretetek és nagy gyűlöletek nélkül. Csakhogy itt a szeretetre méltó és gyűlöletre méltó helyes eltalálása (felismerése) a szférán belüli sikerességben, illetve sikertelenségben is kifejeződik. A hamis szeretetek és hamis gyűlöletek az objektivációban teljesen vakvágányra visznek. Köztudomású pl., hogy a nagy művész gyakran csak bizonyos típusok iránti köznapi vonzalmai *ellenére* tudja

a reális értékhierarchiát művében megalkotni (l. Engels elemzését Balzac és az ancien régime hőseinek viszonyáról).

A közömbösség az a mindennapi affektus (az affektushiány affektusa), mely a *magáértvaló objektivációkban semmi szerepet nem játszik*, holott köznapi érintkezésünkben egészen általános. Értéktartalmában általában semleges. De ha általános *magatartássá* alakul, ha felfalja a többi orientációs affektusokat, tehát ha *közönnyé* válik, negatív értéktartalmat nyer. Miért? Mert a közöny általánosítása alapján az egyed soha semmilyen vonatkozásban nem tud magáértvaló nembeli szférákba felemelkedni, nem képes tudatos viszonyt kialakítani a nembeliséghez.

A mindennapi érintkezés orientáló affektusainak kiemelt szerepük van a *kapcsolatokban*. Emlékezzünk arra, hogy a kapcsolatok kategóriáját éppen úgy határoztuk meg, hogy ezek azok a rendszeres (vagy szervezett) érintkezések, melyeket — akár primeren, akár szekunderen, de mindig intenzíven — a fenti affektusok jellemeznek. Minden kapcsolat szeretettel (vagy gyűlölettel) „töltött”, de természetesen nem minden szeretet vagy gyűlölet mutat kapcsolatot jelenlétére. Nemcsak azért, mert kapcsolat csak emberrel lehet, szeretetem és gyűlöletem (analogikusan) kiterjedhet dolgokra, egyéb élőlényekre, intézményekre, hanem azért is, mert szerethetek valakit titkon (és akkor ez nem kapcsolat), egyoldalúan (akkor sem az) stb., ahogy gyűlöletem is lehet titkos, egyoldalú és egyéb — nem kapcsolatot involváló — természetű.

A kapcsolatteremtő érzelmek lényege ugyanis a *kölcsönösség*. Ha a kölcsönösség még nincs jelen, akkor legfeljebb egy kapcsolat lehetőségéről, ha már nincs jelen, egy felbomlott kapcsolatról beszélhetünk. Szerelmes lehetek valakibe, de ez csak kölcsönösség esetében jelent szerelmi kapcsolatot, baráti érzelmet táplálhatok valaki iránt, anélkül, hogy ebből valaha barátság (mint kapcsolat) létrejönne. — A kölcsönösség természetesen nem jelenti azt, hogy az érzelmeknek mindkét oldalon egyenlő intenzitásúaknak vagy akár egyugyanazon tartalmúaknak kell lenniök. Kétségtelen pl., hogy az úr és hűséges szolgálója között emberi kapcsolat van, de a kapcsolat egyenlőtlen viszonyon alapul, így a szeretet-érzések természete, tartalma egészen különböző. Az egyenlőtlen kapcsolat — a saját kategóriáján belül — tehát beteljesülhet akkor is, ha az érzelmek tartalma más. Egyenlőségen alapuló kapcsolatok ilyen esetben viszont beteljesületlenek maradnak. (Az érzelmek intenzitáskülönbsége esetén nem szükségképpen ez a helyzet.)

A kapcsolatok — tendenciaképpen — két típusra oszlanak: nem szabadon választott kapcsolatokra és szabadon választottakra. Már itt megjegyezzük, hogy — amennyiben a kapcsolatok tartalmát és az érzelmek intenzitását egy pillanatra zárójelbe tesszük — a szabadon választott kapcsolatok értéktartalma a nagyobb. A két kapcsolattípus között természetesen nincs kínai fal. Gyermekek és szülő közötti kapcsolat a lényegénél fogva nem szabadon választott, hiszen bázisa a biológiai véletlen. De hogy a szabadon választottság mozzanatai még a legpatriarchálisabb családban is megvannak, arra már utaltunk (Jákob és József kapcsolata). Ebben az esetben is azt mondhatjuk, hogy minél inkább a „szeretetreméltóság” motiválja a családon belüli intenzívebb kapcsolatok kialakulását, annál értékesebbek lesznek. Minél erőteljesebben bontakozik ki a monogám család felbomlása, annál erőteljesebb lesz — a család vonatkozásában is — a kapcsolatok szabadon választott jellege. Ugyanakkor: olyan szabadon választott kapcsolat, melyben a véletlen semmi szerepet ne játszanék, aligha képzelhető el. Véletlen már az is, hogy két ember találkozik.

Ha beiratnak valakit egy iskolába, akkor szembekerül pl. 30 gyermekkel — és ezek közül szabadon választja ki azt, akivel kapcsolatot óhajt kiépíteni. (Hogy ezt a szabadságot az osztálytársadalmakban miféle társadalmi előírások, előítéletek szabályozzák, illetve korlátozzák, azt mindenki tudja.) De tegyük fel, hogy *egyaránt* választhatja mind a harmincat. Mégis kettőt emel ki magának — azokat, akiket a maga számára legfontosabbaknak ítél (illetve érez). A véletlen mozzanata itt is szerepet játszik: ha nem ebbe az iskolába (osztályba) iratják, akkor nem ezzel a 30 gyermekkel találkozik, kapcsolatait tehát másokkal építi ki. A kapcsolatokban ezért nincsen semmi „végzetszerű”. Sosem csak éppen az az egyetlen — vagy néhány —, akivel kapcsolatot építettünk ki, kapcsolataink lehetséges partnere. De ha egy ilyen kapcsolat már kiépült, akkor — éppen ennek intenzitása következtében — mégis érezzük ezt az egyetlenséget, ezt a „végzetszerűséget”, a „sors rendelését”.

Emberi fejlődésünk szempontjából a kapcsolatok mindennapi életünk leglényegesebb, legértelmesebb érintkezései. Minél *intenzívebb*, minél inkább *egyenlőségen alapuló*, minél inkább *szabadon választott* s minél inkább a „szereketreméltőség” alapján szabadon választott kapcsolatok jellemzik az emberek életét, annál tartalmasabb, annál humanizáltabb az emberek élete. Az efféle kapcsolatok a *mindennapi élet legfőbb értékei*. „Hiába fűrésztöd önmagadban, csak másban moshatod meg arcodat.”

d) A mindennapi érintkezésnek mindig megvan a sajátos *tere*. Ez a tér *antropocentrikus*. Középpontjában mindig a mindennapi életet élő ember áll. A tér *tagolódását* is mindennapi életem határozza meg. Ebben a *térélmény* és a *térsemlélet* elválaszthatatlanul összefonódik. Az előbbiektől különül el a *térfogalom*, mely a tudományból süllyed le a mindennapiság szintjére; itt térképzetté válik ugyan, de semmiképp sem mindennapi életünkben orientáló térélményé.

Először a térélmény, illetve térsemlélet egységes kategóriáiról fogunk beszélni. Ezek *aa) a jobb és a bal*, *bb) a fent és a lent*, *cc) a közeli és a távoli*, továbbá *dd) a határ*. Majd röviden rátérünk *ee) a térfogalom* problémájára, végül *ff) a térbeli rögzítettség* elemzésére.

aa) A jobb és a bal olyan szemléleti térélmény, mely térbeli *orientációt* szolgálja. Ennek a térélménynek (szemléletnek) objektív alapja alig, és az is csupán az egyedben van (jobb és bal kezünk ügyességének eltérő volta, nemes szerveink elhelyezkedése stb.). A térben magában objektíve nincsen jobb és bal, csupán a térhez való viszonyunkban tájékozódunk e kategóriák szerint. Az az *értékkülönbség*, melyet e szavak jeleznek, maga is tisztán antropocentrikus, mivel kezeink és lábaink ügyességének különbözőségére vezethető vissza; ez tevődik át azután a „jobb” és a „bal” átvitt (a térbeli orientációhoz már nem kapcsolódó) jelentéseire.

bb) A fent és a lent is elsősorban orientációs térsemlélet, illetve térélmény-kategória. Ennek a megkülönböztetésnek azonban jóval több az objektív (természeti) alapja, mint a „jobbnak”, illetve a „balnak”. A köznapi élet és gondolkodás természetes viszonyítási rendszere ugyanis mindig a *föld*; a „fent” és a „lent” esetében pedig a földhöz viszonyítunk. Így az az *értékkülönbség*, mely ezekhez a kategóriákhoz kapcsolódik, szintén objektívebb, s nem csupán az ember biológiai sajátosságán alapul. Mindaz, ami az ember számára értékesebb — a gyümölcs, a kalász — „fent” van (természetesen a gabonaszárhoz illetve a fatörzshöz viszonyítva). „Fentről” süt a nap és esik az eső; a „fent” átlátható, míg a „lent” (a föld alatti) láthatatlan. (A „fent” és

a „lent” értékakcentusainak átvitele nem térbeli jelentésekre hasonlóképpen megy végbe, mint a „jobb” és a „bal” esetében.) Hogy a fent és a lent objektivitásának milyen szerepe van térszemléletünkben, könnyen beláthatjuk. Ha a tükörbe nézünk, akkor a „jobb” és a „bal” „megfordul” — ez azonban nem kelti bennünk a „fordított világ” képzetét. De ha fejfelé látjuk magunkat, akkor „természetellenes” térélményünk van.

cc) A „közele” és a „távoli” megkülönböztetése mindenekelőtt cselekvési hatékonysági mezőnk megjelölésére szolgál. A „közelire” inkább terjed ki a hatékonyságunk, mint a „távolira”. Ami „nagyon messze” van, az cselekvési hatékonyságunk sugarán kívül esik. Továbbá: megjelöli a hely eléréséhez szükséges erőfeszítést. Nem egyszerű paradoxon tehát, ha ma valaki ezt mondja: Párizs közelebb van Pesthez, mint Csurgó — mivel ez annyit jelent, hogy Párizst ma (repülőgéppel) gyorsabban és kisebb erőfeszítéssel lehet elérni, mint Csurgót. — A „közele”, illetve a „távoli” jelzi a szokásazonosságot vagy szokáskülönbséget is. Közel vannak hozzánk azok a helyek, ahol hozzánk hasonlóképpen viselkednek, távol, ahol különbözőképpen. A „különbözőképpen”-t tükrözik a népmesék bevezető sorai is: „Hetedhétszázgon túl, az Óperenciás-tengeren is túl stb.”. Mint Simmel elemezte, az emberek közötti kapcsolatok „közeliként” és „távoliként” való megjelölése sem véletlen analógia. Onnan fakadt, hogy a természetes közösségekben valóban a közelség, illetve a távolság szabja meg az emberi kapcsolatok intenzitását. A „közele rokon” az, akivel — régebbi időkben — együtt laktunk; a távoli rokon az, aki messze lakott tőlünk. A „szomszéd” a falun belül a „közele”, az „idegen” a távoli, mert távolról jött, s ezért szokásai is különböznek a miénktől stb.

dd) A *határ* cselekvésünk mozgásterének limese. Aki egész életében ki nem tette lábát a falujából, annak a falu a „határa”. Méghozzá kétféle értelemben. Egyrészt mert csak az adott téren belül tapasztaltak motiválják cselekedeteit, másrészt mert tevékenységének hatósugara nem terjed ki e tér határain. A határ — a szó első értelmében — nagyon elasztikus. Hosszú történelmi periódusokon keresztül az emberek átlagának mindennapi tudása egy viszonylag szűkre szabott határon belül született. Ma az egész földkerekségről vannak ismereteink, terünk tehát — ebben a vonatkozásban — messzeemenően kitágult. Megvan az elvont lehetőségünk arra is, hogy utazzunk, hogy tehát a „távoli” számunkra „közelivé” váljék, egyéni, átélt tapasztalattá. A határok azonban még ebben a vonatkozásban is léteznek. Ma sincs olyan halandó, aki az egész földkerekséget saját tapasztalatából ismerné. De ez a térbeli határ kevésbé lényeges oldala. Ami a lényegesebb, az cselekvésünk hatósugarának problémája. Bárhogy is tágult ki a tér, a *mindennapi életet élő ember tetteinek hatósugara mindig is körülhatárolt marad*. Csak a magáért való nembeli objektívációkba való felemelkedés haladhat meg — elvileg — minden földi határt.

ee) A térfogalom — mint mondtuk — a tudományból süllyed le a mindennapi gondolkodásba. Ma minden civilizált embernek viszonylag pontos fogalmai vannak országrészek, városok stb. *tényleges távolságról*. A lökhajtásos repülőgépekkel lebonyolított légiforgalom következtében közelebb is érezzük magunkat Londonhoz, mint azelőtt (a közel—távol térélménye megváltozott), természetesen tudjuk, hogy London messzebb van, mint Balmazújváros. A világegyetem végtelenségének *tudata* is jellemzi korunk civilizált emberét. Ez — kivételesen — élményszerűvé is válhat (átéljük, hogy földünk végtelenül kicsiny a világegyetem szempontjából). De mindennapi tevékenységeinkre ez

a térfogalom nincsen lényeges hatással. A föld — legalábbis jelenleg — cselekvéseink „maximális” tere; továbbra is „földben” észlelünk. Tudjuk, hogy a „fent” és a „lent” antropocentrikus (legalábbis földcentrikus) kategóriák; de a fizikus a „fent” és a „lent”, a „jobb” és „bal” fogalmaiban orientálódik mindennapi életében.

ff) Emlékezzünk még az ismertség, a megszokottság kiemelkedő helyére az emberek mindennapi életében. Az ismertség, a megszokottság cselekvéseink bázisa, s egyúttal mindennapi szükségletünk. Az emberek átlagos mindennapi életéhez hozzátartozik, hogy szilárd *pontjuk* legyen a *térben*, ahonnan „kiindulnak” (akár nap mint nap, akár nagyobb időszakonként), s ahova mindig visszatérnek. Ez a szilárd pont az „*otthon*”. Az otthon nem egyszerűen ház, hajlék, család. Van, akinek van háza, van családja, de mégis otthona. Így az ismertség, a megszokottság — bár elengedhetetlen része annak, hogy egy helyet „*otthonnak*” nevezzünk — nem meríti ki ezt a kategóriát. Ehhez járul még a *biztonság* érzése: az otthon „*óvja*” az embert; továbbá az *érzelmi kapcsolatok intenzitása és sűrűsége*: az otthon „*melegsége*”. „Hazamenni” — annyi, mint a tér olyan szilárd pontja felé tartani, ahol ismertség, megszokottság, biztonság és érzelmi telítettség vár.

e) A mindennapi élet *ideje* ugyanúgy antropocentrikus, mint a mindennapi élet tere. Ahogy a mindennapi tér mindig az egyed „ittjéhez” viszonyul, úgy az idő az egyed „mostjához”. A *jelen* a mindennapi idő vonatkozási rendszere. Igaz: nemcsak a mindennapi életé, hanem számos magáértvaló nembeli objektívációé is. Így elsősorban a politikáé és — bizonyos megszorításokkal — a történelemtudományé. Csakhogy az utóbbiakban a „*jelen*” egy integráció vagy az emberiség „*jelene*”, míg az előbbiben az egyednek és környezetének *jelene*. A *jelen* „különíti el” a múltat és a jövőt. A mindennapi tudat számára az idődimenziók is a gyakorlati tájékozódással függnek össze. Ebben az értelemben különül el a *befejezett* (mely már nem hat ki a jelenre), a *múlt* (mely még kihat a jelenre) — majd maga a *jelen* —, továbbá a *bizonytalan* (melyre célkitűzéseink irányulnak) s végül az *előreláthatatlan*.⁴

Ahogy mindennapi térélményeinket csak akkor befolyásolja a tudomány fejlődése, ha az cselekvési lehetőségeinkben is tükröződik, úgy időélményeinket is. A relativitáselmélet szakemberei köznapi életünkben szintén köznapi időfogalmakkal operálnak. S ezek — tegyük hozzá — a mindennapi tudás értelmében semmit sem vesztenek igaz mivoltukból. Az időfogalom „specialitása” az, hogy vele az ellenkező kísérlet is megesett. Ugyanis az, hogy a mindennapi élet egy speciális — és a mindennapokban nagyon jelentős — aspektusát tudományos fogalomná akarták emelni. Az időélmény, a „*durée*” kategóriájára gondolok. Attól azonban, hogy a „*durée*”-t filozófiai kategóriának tekintették, még megmaradt mindennapinak — csak mitizált formák között.

A továbbiakban a mindennapi idő számtalan fontos vonatkozása közül egynéhányat — a legjelentősebbeket — igyekszem kiemelni. Ezek: az *irreverzibilitás*, az *időhatár*, az *idő mint mérték*, az *időrítmus*, az *időpont* s végül az *időélmény*.

aa) Az idő — filozófiai fogalmára hozva — nem más, mint az események, történések irreverzibilitása. Nos: az irreverzibilitás fogalma mint olyan nem merül fel a mindennapi gondolkozásban, de az *irreverzibilitás ténye* minden-

⁴ A mindennapi élet idődimenzióinak kategóriáit kisebb változtatással Lefèbvre-től vettem át. H. Lefèbvre: *Critique de la vie quotidienne*. II. köt. Paris 1961.

napi idő-tudatunk egyik szerves része. Gondoljunk csak az elmulasztott lehetőség feletti — oly gyakori — bánatra és kétségbeesésre. Vagy az olyan — szintén gyakori — köznapi reflexiókra, mint „ami elmúlt, nem jön vissza soha többé”, „ami megtörtént, megtörtént, nem lehet rajta már segíteni” stb. Ugyanakkor: bár mindennapi gondolkodásunk többnyire tudomásul veszi (és mit is tehetne mást?) az irreverzibilitást, de *nem tud belenyugodni*. Állandóan kérődzik a megismételhetetlen múlton, és játszik a „mi lett volna, ha” eshetőségeivel. Minél nyomorultabb az ember élete, annál kevésbé vállalhatja öntudatosan elmúlt történései irreverzibilitását. A vallásos szükséglet egyik csírája éppen ebben rejlik. A kegyetlen tényekről elhitei velünk, hogy isten rendelkezései voltak, bűneinket a megbánásuk meg nem történekké változtathatja, a túlvilág pedig, az „örök élet”, a véget nem érő *kárpótlás* funkcióját tölti be. Minél szabadabb egy ember viszonya saját sorsához (objektív és szubjektív tényezők tekintetében), annál tudatosabban tud számot vetni a történések irreverzibilitásával, annál kevésbé van vallásos szükséglete. Ezért teszi a *sztoikus-epikureus morál* alapelvévé az irreverzibilitás vállalását.

b_b) Az, hogy az emberek olyan nehezen nyugszanak bele az irreverzibilitásba, egyfajta lereagálása annak a megfellebbezhetetlen ténynek, hogy életünk véges időtartamú, hogy *határolt*. Életünk végpontja, a *halál* (saját halálunk és mások halála), messzemenően áthatja *egész* mindennapi cselekvési és gondolkozási mezőnket. Spinoza szerint a bölcs nem a halálra, hanem az életre gondol. De az emberek többnyire nem bölcsök, és nem tudnak cselekvésükben a haláltól elvonatkoztatni. Már az erkölcsről szólva — könyvünk második részében — beszéltünk arról, hogy ha halál nem léteznék, az emberek rendkívül nagy többsége tisztességes lenne — hiszen a tisztességtelenség gyakorta csak „időzavar” következménye, a félelemé, hogy amit ma nem érünk el, azt holnap már el nem érhetjük. Mindezzel egyáltalán nem azt akarom állítani, mintha az emberek nap mint nap a halálra gondolnának. Ellenkezőleg. Átlagos mindennapi életükben elérendő céljaik, munkáik, terveik, szerencsétlenségen érzett fájdalmaik, érdekeik — s ezek átgondolása — uralkodnak, nem pedig a halálon való rágódás. (Az „út a halál felé” egzisztenciális érzése csak meghatározott korok intellektueljeire jellemző — ami korántsem bizonyíték az érzés „magasabbrendűsége” mellett.) De elég egy betegség, egy szomszéd temetése, egy rossz álom — és a halál tudata azonnal megjelenik a mindennapi élet horizontján mint a cselekvést motiváló hatalom. Nagyon is koroktól, társadalmi rétegektől — s ezen belül egyénektől — függ a halál tudatának lereagálása. Miután a halálhoz való viszony történeti elemzése külön tanulmányt követelne, elvonatkoztatunk a történelmi különbségektől, és e viszony három *típusának* elemzésére szorítkozunk. Az első típust a *tompaság* szóval jellemezhetnénk. Tompák azok, akik a halált *még* természetesnek érzik, és ezért nem törődnek vele. Mások halála és saját haláluk *jelentéktelen* a számukra, mert még nem alakult ki az individualitásuk, nincs érzékük az emberek egyszerűségéhez. A második típust a *halálfélelem* jelenléte jellemzi. Ezek már nem tompák, már felfedezték saját és mások személyiségének egyszerűségét, és ezért kerületi fantáziájuk — állandóan vagy csak krízishelyzetekben — a halált. Ebből két — látszólag ellentétes — magatartás fakadhat. Az egyik a bele nem nyugvásé, a lázadásé, a „miért kell meghalnom?” kérdésének állandó felvetéséé, a másik a belenyugvásé, sőt: a halál entuziasztikus kívánásáé. Végül a harmadik típus, mely a halált *már* természetesnek érzi — mindenekelőtt a saját halálát —, de csak a valóban természetes halált. Ugyanakkor felháborodik a halál minden

olyan neme ellen, mely az emberek műve. Ez a típus individuum, és tiszteli másban is az individualitást, az egyszeriséget — legyen az a „más” bármilyen jelentéktelen is. Nem nyugszik bele a halálba, hanem *elfogadja, mint az élet szerves részét*, és igyekszik értelmesen — emberhez méltóan — élni, hogy majdan halála is értelmes legyen. Ez a típus sem bölcs, és bár életét építi, gondol a halálra is, de tetteit semmilyen vonatkozásban nem *motiválja a saját halála*.

Az egyedi élethatárok és a történelmi határok egymáshoz való viszonyáról kell még egy néhány szót szólnunk. Történelmi határpontok azok, melyek egy integráció vonatkozásában társadalmi átstrukturálódásokat hoznak létre, illetve (és) az adott integráció sorsát, fejlődésének kereteit egy időszakra megszabják. Nos: a történelmi határpontok „sűrűsége” egyáltalán nem közömbös a mindennapi életvitel számára. Minél sűrűbbek, minél rövidebb tartamúak ezek az egyed életéhez viszonyítva, annál intenzívebb a történelem „beavatkozása” az egyedek életmódjába. Ernst Fischernek teljesen igaza van abban, hogy a „generáció”, mint mindennapi életünk ma már jelentőssé váló ténye, e határpontok sűrűsödéséhez kapcsolódik, és mint *tipikus* jelenség a francia forradalmat megelőző korszak szülötte. Egy generációhoz tartozóvá az embereket az teszi, hogy bizonyos történelmi határpontokat viszonylag hasonló életkorban éltek át és reagáltak le — nem pedig egyszerűen a „hasonló korosztályhoz tartozás”. A generáció tehát az a *diszkrét* mozzanat az emberek születésének *kontinuitásában*, mely történelmi „határ”, és egyedi élettartam kölcsönhatásából fakad.

cc) Az idő *természetes* (természetből fakadó) felosztása sokkal többoldalú és elasztikusabb — bár pontatlanabb — használatra ad lehetőséget, mint a téré. Lépéssel kimérhetek egy földterületet, arasszal egy darab vásznat, de két falu közötti távolságot már nagyon nehézkesen. A nap (napfelkeltétől nyugtáig), továbbá az év olyan természetes „felosztásai” az időnek, melyekkel időt és teret egyaránt lehet — megközelítő pontossággal — mérni. Ismeretes az a primitív népeknél elterjedt szokás, hogy arra a kérdésre: „milyen messze van X. falu”, egy fordulattal válaszolnak, mellyel a napfelkelték és nyugták számát jelzik (gyalogosan három nap, lovon egy nap stb.) — még a számfogalom kialakulása előtt. Még ma is, mikor már kialakult a konszenzus a tér felosztására (éppen úgy, mint az idő felosztására egy napon belül), a távolságot mindennapi életünkben idővel jelezzük. Nem azt mondjuk, hogy a Keleti pályaudvar 2 km távolságra van, hanem azt, hogy gyalog fél óra, villamossal 20 perc stb.

A napon belüli egységes időfelosztás (órára való felosztás) elvileg különbözik az idő évre és napokra való felosztásától. Ugyanis — éppen úgy, mint minden térfelosztás — *menyiségileg homogenizál* minőségileg különbözőket. Egy óra akkor is egy óra, mikor a nap felkel, mikor delelőre áll, és mikor sötét van stb. Ez tehát — mindennapi tudásunkon belül — a pretudományos tényezőkhöz tartozik.

A térfelosztás társadalmi jelentősége (s így mindennapi életünkben betöltött jelentősége is) sokkal kisebb, mint az időfelosztásé. Elsősorban a természetre való vonatkozásban van szükségünk a térfelosztásra (így építkezéseknél s hasonló természetű munkáknál), mindennapi életünkben kijövünk a „nagy”, „elég nagy”, „nagyon magas” stb. tisztán tapasztalati fogalmaival. S ez így van mindmáig. Az időfelosztásnak ezzel szemben az emberek társadalmi (s mindennapi) életében *növekvő* jelentősége van. Az idő „beosztásának” szüksége életünk végességének és mindennapi életünk már elemzet ökonomizmusának következménye. Minél többfélélt és minél gyorsabban kel

naponta elvégeznünk (külső és belső szükségletek következtében), annál jobban meg kell tanulnunk beosztani az időnket. A „pontosság” fogalmát ezért (holott időre és térre egyaránt vonatkozik) mindennapi életünkben mindig az időhöz asszociáljuk. Csak a munkatevékenységben kap a fogalom elsődlegesen térbeli értelmet. („Dolgozni csak pontosan, szépen . . .”) Az idő jó beosztása egyúttal az idő „megszervezése”. Az embereknek ki kell alakítaniuk a képességet az *egyidejű* cselekvésekre. Hogy az idő- és térfelosztás fontossági különbségét mindennapi életünkben érzékeljük, elég arra gondolnunk, hogy hány ember visel ma órát, és hány hord magánál centimétert.

Hogy az időfelosztás jelentősége korunkban rendkívül nagy — sokkal nagyobb, mint a történelemben bármikor ezelőtt —, az egyszerű tény. Hogy e ténynek mi az értéktartalma, más lapra tartozik — erre a kérdésre itt nem térhetünk ki. Csak azt a problémát szeretnénk röviden elemezni, hogy az *időhiány* mellett mindig újra és újra megjelent az *időtúltengés* élménye (korábbi történelmünkben elsősorban a nem-dolgozó osztályoknál, ma a dolgozó osztályoknál is — párhuzamosan a munkaidő csökkenésével). Az időtúltengés a tevékenységre fel nem használt időtartam megnövekedésének következménye. Ennek subjektív (affektív) kísérőjelensége az *unalom*. A néphitben az unalom orvossága a munka; az unatkozó király megtanul fát vágni, és ezzel vége az unalmának is. De Kierkegaard-nak igaza van abban, mikor az unalmat nemcsak a tétlenségben elemzi, hanem a mindennapi lázas, nagyon is „időbeosztásos” tevékenység *monoton* voltában is. Mert valóban: az unalom ellenszere nem a tevékenység általában, nem is szükségképpen a megkövetelt tevékenység, hanem az *értelmes* tevékenység, mely módot ad az emberi képességek kibontakoztatására. Minél több értelmes tevékenységtípus áll egy adott társadalom egyedeinek rendelkezésére, s minél inkább tudnak élni ezekkel a lehetőségekkel (s itt mindkét faktor, az objektív és a szubjektív egyaránt fontos, bár az előbbi a szociálisan alapvető), annál kevésbé unatkoznak az emberek. S az értelmes tevékenységek között nem utolsó helyen állnak a beszédtevékenységek (a beszélgetés maga), továbbá az egyenlőségen alapuló intenzív emberi kapcsolatok.

dd) Az idő nem „megy” soha gyorsabban és lassabban; minden esemény egyaránt irreverzibilis. De az idő *ritmusa* történelmi koronként messzemenően változó. Vannak olyan történelmi korok, melyekben évszázadokig alig-alig változik a társadalmi struktúra, és olyanok, melyekben egy évszázad vagy egy évtized döntő és perdöntő események sorozata. A történelem általános tendenciája — legalábbis a kapitalizmus kezdetei óta — az időritmus *gyorsulása*.

A történelem ritmusának változása feltétlenül kihat a mindennapi életre, de nem mindenkinek mindennapi életére egyaránt, s nem a mindennapi élet minden vonatkozására egyformán. A ritmus felgyorsulásának életformáló mivolta elsősorban azokra a társadalmi osztályokra és rétegekre terjed ki, melyek aktívan vesznek részt a történelmi eseményekben, másrészt azokra, melyekre a történelmi változások befolyással vannak. Vannak olyan társadalmi struktúrák, melyekben egyes társadalmi rétegek teljesen „kimaradnak” a történelemből — nemcsak nem vesznek részt benne, de az nem is hat ki rájuk. Ilyenek Marx elemzése szerint az ázsiai termelési mód régi társadalmi felépítésményei. A kapitalizmus kialakulásától kezdve a történelmi ritmusváltozás mindinkább kihat az egész társadalomra. Lukács mutat rá pl., hogy Balzac regényei egészen fix történelmi pontokhoz kötöttek; a bennük szereplő hősök

élete (mindennapi élete) csak bizonyos konkrét történelmi események hatására, csak éppen egy meghatározott történelmi „pillanatban” alakulhatott éppen úgy, ahogy alakult. De még itt is különbség van az aktív résztvevő és a túró alany életére gyakorolt történelmi hatás között.

A történelmi ritmusgyorsulás hatása elsősorban abban fejeződik ki, hogy az emberek élete *egy generáción belül* (gyakran többször is) átalakul, hogy egy embernek élete folyamán mindig új és új szituációkkal kell számotvetnie. (Ez a — már elemzett — „jövőre orientáltság” kialakulásának egyik oka.) Az életet tehát többszörösen „át kell rendezni”. Ez az átrendezés mindenekelőtt *tartalmi*, de gyakorta hat ki magára az élettempóra is. Mikor pl. a kapitalizmus az ősi közösségeket és a munka régi típusait felbomlasztotta, az embereknek nemcsak a másfajta követelményrendszerekhez, de a gyorsabb élettempóhoz is hozzá kellett szokniok. Ez az eset ismétlődik azoknál az *egyedeknél*, akik egy — a termelés magasabb szintjén álló, kapitalizáltabb — országba költöznek. Gondoljunk arra, hogy milyen nehezen szokják meg az Amerikába bevándorlók az ott uralkodó gyorsabb munka- és élettempót.

De bárhogy is alakuljon és változzék a mindennapi élet tartalma és tempója a történelmi események ritmikájának felgyorsulásával, a mindennapi élet *egy spáciumán belül* viszonylag *állandó ritmusnak* kell uralkodnia. A ritmus állandóságát már a munka is megköveteli (minden nap x vagy y órát kell dolgozni, napot a munka köré kell „csoportosítani”), de a mindennapi élet ökonomizmusa is. A biztos és állandó ritmus is „Entlastung”; a ritmusában állandóan változó, „rendszeretlen” életmód felőrli az ember szervezetét és idegrendszerét, s így az képtelenné válik a szerteágazó, heterogén feladatok teljesítésére. Ehhez az egységes ritmushoz tartoznak az időszaki — szintén rendszeres — tempóváltások (vasárnapokon, szabadságon); nem egyszerűen a tevékenység szüneteltetése, hanem az életritmus „más”, eltérő mivelta is hozzátartozik ahhoz, amit pihenésnek nevezünk. A rendszeres élettempó és a ritmusváltásos pihenés nem szinonim a „feszültség” és „elernyedés” fogalompárjával. Az utóbbi az elidegenedett munka kötelező jellegével s az attól való „megszabadulás” örömeivel függ össze. A pihenés mint „elernyedés” tehát az elidegenedett munka kötelező ritmusának ellentettje, maga is elidegenedési jelenség. Schillernek igaza van abban, hogy a munkafeszültség és elernyedés kettősségében élő ember nem megfelelő alany a magáértvaló tevékenységek számára (ő kiváltképpen a művészetéről beszélt).

ee) Az *időpont* jelentősége mindennapi életünkben már a munkával kapcsolatban felmerül. Hogy a legalkalmasabb pillanatban pároztassák az állatokat, vessék el a gabonát, arassanak — részben (gyakran nagyrészt) ettől függ a munka sikeressége. De nem kisebb jelentőségű az időpont helyes kiválasztása a mindennapi érintkezésben sem. Az a kifejezés, mely szerint „a helyzet megért a cselekvésre”, nem jelent mást, mint hogy elérkezett a legmegfelelőbb időpont — sem előtte, sem pedig utána nem lehet ugyanazzal az eredményességgel cselekedni. Egy szerelmi vallomás, egy baráti gesztus, egy büntetés stb. akkor a leghatásosabb, ha legmegfelelőbb „időpontját” eltaláljuk. Ezért olyan fontos a *türelem* a megfelelő időpontra való *várakozásban*. Az irreverzibilitás — már említett — érzése gyakorta éppen akkor merül fel, amikor az ember elmulasztja a legmegfelelőbb időpontot, mely többé nem tér vissza.

Az időpont kiválasztásának perdöntő volta a magáértvaló nembeliség szintjén történő cselekvésben még csak fokozódik; mindenekelőtt a *politikai tevékenységben*. Itt a megfelelő időpont kiválasztása egész társadalmi osztályok,

népek sorsát döntheti el; a politikai tehetség nem utolsósorban a helyes időpont felismerésében áll. Minél gyorsabb a történelem ritmusa, annál fontosabb az időpont kitapintása. Többek között ezt a problémát ismerte fel és elemezte teljes mélységében Machiavelli, mint a sikeres politika *conditio sine qua non*-ját.⁵

Mindennapi életünkben van azonban az időpontnak egy vulgárisabb jelentése is. Ez a megígért vagy vállalt időpont *betartásában* áll. A társadalmi együttélés egyszerűen lehetetlenné válna, ha az emberek — globálisan — nem tartanák be ezeket a vállalt időpontokat. Ha mindenki napokkal vagy órákkal később érkeznek találkájára, akkor a „találka” szónak egyáltalán nem lenne többé értelme. Hogy mit jelent az időpont-betartás, az koronként eléggé különböző, továbbá függ a cselekvéstípustól is, melyre az időpontbetartás vonatkozik. Az, ami ma — az élettépő megnövekedése mellett — késésnek számít, a középkorban nem számított késésnek (észre sem vették). Ami a munkahelyen késésnek számít, nem számít annak egy baráti összejövetelnél. De minden vonatkozásban és mindenkor létezik egyfajta *mérték*, amelyhez képest időpont-vétésről beszélhetünk.

ff) Míg az eddigi időkategóriák antropomorfak, de ugyanakkor objektívek voltak, az *átélt idő* nemcsak antropomorf, hanem egyúttal *szubjektív* kategória is. Az egyed *időélménye* ugyanis korántsem mérhető, illetve nem fejezhető ki (nem írható le, nem ragadható meg) az eltelt időmennyiséggel. Mindannyian tudjuk, hogy mi az, mikor „vánszorog” az idő, és mi az, amikor „rohan” — s hogy az idő vánszorgásának, illetve rohanásának élménye nincs korrelációban a valóságosan eltelt idővel, a társadalmi konszenzus szerint mért időmennyiségével.

Az átélt idő ugyanis a szubjektum élménytelítettségének, illetve élményhiányának (ürességének) függvénye. Időélményünk tehát élménytelítettségünktől, illetve élményhiányunktól függ — ami korántsem jelenti azt, hogy ezek mindig egyenes arányban vannak egymással. Vannak órák, melyekben sorsdöntő dolgokat élünk át, s melyek jobban meghatározzák életünket, mint évek hosszú sora. Ez azonban két — ellenkező irányú — időélményt válthat ki bennünk. Vagy „rendkívül hosszúnak” érezzük az élményteli órákat, mivel „sok történt” bennük, vagy — ugyanannál az oknál fogva — rendkívül „rövideknek”. Hogy „nagyon hosszú” vagy „nagyon rövid” élmény születik-e, azt messzemenően az események *tartalma* határozza meg. Ha megkínoznak, hogy valamást csikarjanak ki belőlem, akkor öt perc hosszú éveknek tűnhet; de a szerelmi boldogság órái esetleg csak perceknek. Ám ugyanez vonatkozik a tartalmatlanság kiváltotta időélményre. Ha valami jóra várok, akkor a várakozás percei hosszú napoknak tűnnek; üres percek ezek, és ezért vánszorognak. De ha visszatekintek eseménytelen életemre, akkor úgy érzem, hogy ez „elröpült”, s a hosszú évtizedek rövid pillanatokká zsugorodnak össze.

Az időélmény vonatkozásában sajátos szerepe van az *álmódolásnak*, az *emlékezésnek*, a *fantáziának*. Proust hitelesen ábrázolta, hogyan élhetem át — emlékeimben — egy rövid pillanat alatt egész életemet. De az emlékezéssel telített idő minden időélmény között a legszubjektívebb. Amit itt átélek, az már csakugyan irreverzibilis; az emlékezés csak egy mozzanat ebben az irre-

⁵ Machiavelli koncepcióját az időponttal kapcsolatban részletesen elemeztem *A reneszánsz ember* c. könyvemben (Akadémiai Kiadó, 1967.).

verzibilitásban; *objektíve* nem több ennél a mozzanatnál. Az átélt idő tehát szubjektív, mert az *én* időm; minden embernek *más* átélt ideje van. Ami nem annyit jelent, mintha a társadalmi érintkezésnek nem lenne befolyása az egyes szubjektumok átélt idejére. Minél több a jelentős esemény, minél tartalmasabbak az emberi érintkezések (kapcsolatok), minél inkább kíván a világ az emberektől egyéni iniciatívát, önálló cselekvést, reflexiót, annál „sűrűbb” lesz az egyes egyedek élményvilága — természetesen csak átlagosan! —, annál több időt élnek meg ugyanazon idő alatt. A művészet ezt mindig gyönyörűen ábrázolta. A regények néha egy-két oldalon beszélnek el hosszú éveket, hogy azután fejezeteken keresztül írják le egy nap vagy egy este — sorsdöntő — történetét. S ilyenkor mindig kiderül, hogy sosem *teljesen* független a világtól, a társadalomtól általában, hogy mikor és milyen mértékben merülnek fel azok a „tartalmas pillanatok”, melyek kimeríthetetlenebbek az éveknél.

f) A mindennapi élet kollíziói közül megint csak néhány tipikusát fogunk megjelölni, melyekbe e kollíziók heterogén sokfélesége rendezhető. Ezek: *aa)* a *veszekedés*, *bb)* az *összetűzés*, *cc)* a *viszály*. Végül megvizsgáljuk a kollíziómentesség mindennapi formáját: *dd)* az *idíllt*.

aa) A mindennapi érintkezés kollíziói közül a legátlagosabb a veszekedés. A veszekedés *partikuláris érdekek összeütközése*. Minél több egy ember partikuláris érdeke (beleértve a partikuláris affektusokat), plusz minél több azoknak az embereknek a partikuláris érdeke, akikkel nap mint nap érintkezik, annál inkább fogja mindennapjait a veszekedés jellemezni. Miután még individualitás sem létezik partikuláris motivációk nélkül, s miután nincs olyan ember, akinek környezetében partikuláris motivációk szerepet ne játszanának, olyan ember sincs, aki sohase veszekedett volna. De a veszekedés *életformává* csak azok számára válik, akikben a partikuláris motivációk megrögződnek, túltengenek, a partikuláris összmagatartásának szerves részeivé válnak. Szépen ábrázolta ezt Gorkij a *Kispolgárok* című drámájában.

Hogy a veszekedést partikuláris érdekek motiválják, az semmiképp sem jelenti azt, hogy a veszekedés „felfüggesztése” a partikularitás megszüntetése volna. Mindenekelőtt: nem *akárkivel* veszekedhetünk. Így az egyenlőtlen társadalmi viszonyokban a függő helyzetben levő általában nem veszekedhet azzal, akitől függő helyzetben van. Az úr veszekedhet a szolgájával, de a szolga nem az urával. Így a függő helyzetben levő embernél a veszekedés „felfüggesztése” csak a status quo elfogadása, esetleg opportunizmus, de korántsem erény. Mi több: inkább az lehet az erény, ha veszekedni kezd azzal, akitől függő helyzetben van. Ez ugyanis — bár nem magasrendű formák között — de az *egyenlőség követelése egyenlőtlen helyzetben*, partikuláris érdekeink egyenlőségének kinyilvánítása a fölénk rendeltek partikuláris érdekeivel.

A veszekedés mindenekelőtt verbálisan folyik, kivételképpen válik tetteges konfliktussá (verekedéssé). A verbális veszekedést mégsem tekinthetjük vitának. Vita ugyanis csak ott van — a mindennapi életben is —, ahol az emberek odafigyelnek a másik ember érveire. A veszekedésben azonban az emberek egymás mellé beszélnek, mindenki „fújja a magáét”, a saját partikuláris érdekeinek és affektusainak megfelelőit.

bb) Az *összetűzés* a mindennapi konfliktusok azon formája, melyben ugyan szerepet játszhatnak partikuláris érdekek és affektusok, a konfliktust azonban elsődlegesen nem ezek, hanem *nembeli értékek*, *elsősorban erkölcsiek* motiválják. Ha egy fiú azért kerül szembe az apjával, mert az kevés zsebpénzt ad neki, akkor veszekedésről van szó, ha azért, mert nem akarja engedni, hogy

részt vegyen egy forradalmi mozgalomban — akkor összetűzésről. Hogy az összetűzés kinek a részéről pozitív értéktartalmú, az attól függ, hogy az azt motiváló értékek — elsősorban erkölcsi értékek — kinél magasabb értéktartalmúak. Az összetűzésben az ember gyakorta szembekerül saját partikularitásával (pl. azzal vállalja az összetűzést, akit szeret, vagy azzal, akihez érdek fűzi), s így az összetűzés *vállalásában* önmagában is van pozitív értéktartalom. Az összetűzés *keresése* ugyanakkor csak annyiban pozitív értéktartalmú, amennyiben erkölcsileg valóban jelentős és perdöntő kérdéssről van szó, különben az intolerancia kifejeződése.

Az összetűzés formája is gyakorta maga a beszédcselekvés. Itt azonban — szemben a veszekedéssel — már tényleges *vitáról* van szó; erkölcs ütközik össze az erkölccsel, világkép a világképpel, s ehhez hozzátartozik az ellenfél érveinek átgondolása (most mindegy, hogy az átgondolás mély-e vagy felületes) és a velük való reális számvetés.

A veszekedés hozzátartozik a partikularitásra állított egyedek életformájához; ezért önmagában sosem von maga után életformaváltozást. Egy veszekedés — veszekedések sora — után minden marad a régiben. Még a veszekedések sem helyezkednek — mint ahogy nem is helyezkedhetnek — magasabb síkra. A szint marad, akár ismétlődik a kiváltó ok, akár változik. Ezzel szemben az összetűzéseknek vagy már önmagukban is életformaváltoztató jelentőségük van, vagy magasabb szinten ismétlődnek. Az életformaváltozás módjai természetesen igen különbözők lehetnek. Az egyik — tipikus — mód, ha az összeütköző felek egyike vagy másika (esetleg bizonyos mértékig mindkettő) változtat álláspontján, s így a konfliktus megszűnik létezni vagy lassan elsimul; a másik — szintúgy — tipikus mód az ellentétek kiegyezése, mely szakításhoz vezet. Az összetűzések száma — mivel ezek elvileg csak magasabb szinten ismétlődhetnek meg — az emberek egy csoportjában végtelenig nem szaporítható.

Ahol a konfliktus összetűzés formáját ölti, ott az összeütköző felek vállalják az összetűzés *konzekvenciáit*. E konzekvenciák vállalása — ha a szituáció úgy követeli — egészen a *tragédiáig* vezethet. Gondoljunk Ibsen Nórájára, aki vállalta férjével való összetűzésének minden társadalmi és egyéni következményét — egészen a szakításig; s ez nemcsak a férjével, hanem az egész eddigi életformájával való szakítást is jelentette.

Azt mondtuk, hogy a veszekedések száma (ugyanazon emberek között) végtelenig szaporítható, az összetűzések száma viszont nem. Ez nem jelenti azt, hogy a veszekedések sorában nem létezhetik egy ilyen végpont: ez az *összeveszés*. Az összeveszés lehet ideiglenes — mint az esetek túlnyomó többségében —, de lehet végleges is. A végleges összeveszés nem mutat többre, mint hogy két vagy több ember egymás számára végképp elviselhetetlenné vált, hogy egymás elviselése nagyobb veszteség lenne partikuláris érdekeik számára, mint az érintkezés megszakítása. — Az összetűzések végpontja nem az összeveszés, hanem a *szakítás*, az erkölcsi, világnézeti elvek összeegyeztethetlenségének belátása.

A veszekedés (és az összeveszés) uralkodó affektusa a gyűlölködés. Ezen nem változtat az sem, hogy a veszekedéseket követő kibékülések alkalmával ezek a gyűlölködések gátlás alá kerülnek, tünetmentessé válnak, vagy egészen el is tűnnek. Az új veszekedések megint új gyűlöletrohamokkal járnak. (Tisztességes embereknél legfeljebb averzió-rohamokkal.) Az összetűzések esetében azonban — mint említettük — az sem ritka, hogy az összetűzés folyamán is

a szeretet marad az uralkodó affektus. A személyt lehet szeretni még akkor is, ha elvei, álláspontjai számunkra elviselhetetlenek.

Mindebből látható, hogy bár a veszekedés és az összetűzés két egymástól elválasztandó konfliktus-típus, *gyakorlatilag sokszor összefolynak*. Veszekedésekből kiemelkedhetnek összetűzések, összetűzések lesüllyedhetnek veszekedések szintjére stb. A veszekedéseket gyakran összetűzésekké „stilizálják” morális öngazolásul, igazi összetűzések végződhetnek kompromisszumos kibékülésekkel. Csak az erkölcsileg fejlett individualitás képes összetűzéseit „szinten tartani”, azaz megóvni önmagát mind a partikuláris veszekedésekbe való nap-napi lesüllyedéstől, mind az összetűzés kompromisszumos feloldásától.

Mikor „összeveszésről”, illetve „szakításról” beszélünk, mint a veszekedés, illetve az összetűzés lezárási formájáról, akkor csak egy embercsoport, illetve közösség szempontjából vetettük fel a kérdést. Most csak utalunk arra, hogy ez a két kollízió-típus nemcsak közösségeken (csoportokon, kapcsolatokon) belül, hanem más vonatkozásokban is előfordul. Pl. az ember veszekszik a rendőrökkel, ha nem akarja kifizetni a közlekedési kihágásért követelt büntetéspénzt, de összetűz a rendőrökkel egy politikai tüntetésen. Az előbbi esetben a konfliktus megoldásának módja egyéni, de nem privát (mivel szintén a rendőrbírószágon történik), az utóbbinál viszont nemcsak hogy nem privát, hanem kollektív is.

cc) A *viszály* egy más aspektusból tipikus a mindennapi életben. Viszály egy mindennapi konfliktus *állandósulása*, mely azonban nem feltételezi a mindenkori személyes érintkezést (mint a veszekedés és az összetűzés). A konfliktus fenntartása, élezése viszonylag *öncélúvá* válik. Egy viszály kiindulópontja egészen különböző lehet (akár partikuláris, akár nem-beli konfliktus). A későbbiekben azonban elszakad ettől az indító konfliktustól — éppen öncélúvá válása következtében. Viszály folyhat egyedek között, de egész integrációk között is. Nemcsak viszálykodó nagyurak vagy viszálykodó költők vannak, de viszálykodó családok, falvak stb.

A viszály nem érdek vagy vélemény (álláspont) érvényesítése, hanem a *verseny* egy fajtája. A viszálykodók egymást nem meggyőzni akarják, hanem vagy legyőzni vagy túlszárnyalni. A verseny itt nem játékverseny, hanem harc formáját ölti, melyet nem mindig békés fegyverekkel vívnak. A viszály végpontja az egyik viszálykodó fél *legyőzése* vagy a *megbékélés* (nem a kibékülés!).

Az integrációk közötti viszálykodások már átmeneti formák a mindennapi konfliktusok és a politikai konfliktusok között. Politikai harc formáját öltik, ha az integrációk tényleges érdekeihez kapcsolódnak; ha azonban az öncélúság dominál bennük, akkor még mindig a mindennapi érintkezések területén vagyunk.

dd) A konfliktus nélküli mindennapi élet az, amit *idillnek* nevezünk. Az osztársadalmi élet sosem volt — és nem is lehet a jövőben sem — konfliktusmentes, idill tehát csak olyan emberek mindennapi életében képzelhető el, akik viszonylag távol élnek a társadalmi harcok világától. Az idillikus élet képzete ezért mindig is a társadalomtól való elszigeteltség képzetével kapcsolódik össze. Ugyanakkor: a nagy, nem-beli objektivációkkal való számvetés is konfliktusokkal terhes feladat. Az idillikus élet tehát tudomány és művészet nélküli, ugyanúgy, ahogy politikai és erkölcsi összeütközések nélküli. De természetesen még az effajta mindennapi — a magáértvaló objektivációktól elválasztott — élet is csak akkor konfliktusmentes, ha az embereknek nem

kell nap mint nap úgy harcolni létükért, hogy egymással is szembekerülnek. Az idill elképzeléséhez ezért mindig a *szükségletnélküliség*, az egyszerűség, az érdeknélküliség képzei kapcsolódtak. Idillikusnak képzelték az egyszerű pásztoréletet, az ősközösséget — ahol mindenki készen kapta a javakat a természetétől —, az önmagával elégedett zárt családot, mely „elég önmagának” stb.

Az idill eszménye így bizonyos mértékig a bornírtság eszménye (a szó marxi értelmében). Á nem bornírt, a nembeli objektivációkra irányuló, az önmagával sosem elégedett élet nem tér ki a konfliktusok elől — mindenekelőtt nem az összetűzések elől. Nem elégszik meg egy egyszerű és önmagával elégedett közösség „istálló melegével” (Thomas Mann kifejezése), hanem megismerésre és széles körű cselekvésre tör. Mégsem utasíthatjuk el egyszerű ostobaságként évezredek vágyakozását az idilli élet után. Mert nem egyszerűen a nagy társadalmi konfliktusoktól való elfordulás hívta életre, hanem ezek emberi-társadalmi ellentmondásai, elembertelenítő vonatkozásai. S életre hívta — nem utolsósorban — az elfordulás a mindennapi élet állandó, kicsinyes partikuláris konfliktusaitól, azoktól, amelyeket mi a „veszekedés” és „viszálykodás” kategóriáival írunk le. Ha le is kell szögeznünk, hogy nem eszményünk az idill mint *állandó életforma*, de szépek és kívánandónak tartjuk ugyanezt az idillt mint az élet *egy mozzanatát*, mint egy-egy *intermezzót* mindennapi életvitelünkben. Shakespeare is ebben az értelemben szerette és ábrázolta. Gondoljunk az ardennes-i erdő idilljére, mely kényszerből születik, és azonnal megszűnik létezni, mihelyt a király visszatér száműzetéséből, tehát újra vállalja a konfliktusokkal telt életet a társadalomban. De az adott „pillanatban” a konfliktusokkal terhes társadalmi tevékenység „után” és „előtt” az idill szép és nemes funkciót tölt be: egy emberhez méltó „erkölcsi pihenés” funkcióját.

g) A mindennapi életben érzett *kielégülésnek* két összetevője van: a *kellemesség* és a *hasznosság*. Minél több és minél *intenzívebb*, továbbá minél *folyamatosabb* a kellemesség, illetve (és) a hasznosság érzése, annál *elégedettebb* az egyed az életével.

aa) A két kategória közül a kellemesség az, mely *kizárólag* a mindennapi életben releváns. Ez nem más, mint testi és lelki állapotunkat kísérő *igen-érzés*. Egy langyos fürdő, egy jó lustálkodás is lehet kellemes, de ugyanígy egy barátainkkal eltöltött este, egy szépen berendezett lakás, egy távolból hallott zsongító zene stb. A kellemesség érzése és az *öröm* bizonyos vonatkozásokban összekapcsolódnak egymással. De nem minden kellemesség-érzés öröm-érzés egyúttal, és nem minden öröm-érzés kellemesség érzése is. Az öröm ugyanis *teljesítmények*, illetve *események* (történések) kiváltotta igen-érzés. Egy fontos találkozásra való várakozás a kellemesség állapota (kellemes izgalom fog el), de örömet akkor érzünk, mikor ez a találkozás valóban megtörténik, és várakozásunknak megfelelően zajlik le. Ha kiállunk egy erkölcsi próbát, öröm fog el bennünket, mégha állapotunk nem is kellemes. Egymáshoz illő színek látása kellemes, de nem szükségképpen vált ki örömet. Őszintén örülhetek annak, hogy szerelmem boldog lett egy másik emberrel — de ez nem a kellemesség állapota. Mégis: az esetek többségében az örömezés tartalmazza a kellemesség érzését is, míg a kellemesség gyakorta rejt magában elmúlt vagy jövőendő örömezt.

Mondottuk, hogy a kellemesség érzése *kizárólag* a mindennapi életben releváns. Nagy teljesítmények végzése vagy *nem* kellemes, vagy *több*, mint

kellemes. Egy művészi mű kikínlódása, egy tudományos problémán való gondolkodás, a forradalmi harcban való részvétel — mindez nem írható le a kellemes fogalmával. Úgyszintén nem kellemes a tanulás (mégha ebben örömlunket találjuk, akkor sem). Mindezek természetesen nem is „kellemetlenek” — a fogalompár egyszerűen irreleváns a tevékenységet kíséző érzések leírására. A műélvezetben érzett katarzis nem kellemes; ha a műalkotás élvezetekor a „kellemesség” érzése fog el, akkor ez éppen annak a jele, hogy nem emelkedtünk fel a nembeliségbe, hogy megrekedtünk a mindennapiság talaján. Hiszen a katarzis funkciója éppen az, hogy jelenlegi állapotunkra (és a világállapotra) való egyszerű igen-ézésünket megszüntesse, s annak megváltoztatására serkentsen. Ezzel szemben az öröm és a fájdalom érzelmi fogalompárja adekvátan fejezi ki a katarzisban létrejött affektusok és személyiségem viszonyát. Fájdalmat érezhetek a világ „éppígy-létén”, az emberek sorsán, és örömet a megismerésen, az elhatározáson, esetleg a mű befejezésén stb.

Ha egy ember életében a kellemesség és az öröm közel kerülnek egymáshoz, gyakorta egybeesnek, akkor ez annak a jele, hogy az egyed ritkán vagy alig lép ki a magánvaló nembeli és partikularitás „együttelésének” világából. *Minél több az ember életében az olyan öröm és fájdalom, mely nem a kellemesből, illetve a kellemetlenből fakad, annál több viszonyában a magáértvaló nembeliség.*

Miután a kellemes és a kellemetlen (tehát az állapotunkra vonatkozó igen- és nem-ézés) sosem konstituálódhat a nembeliségből, a nembelihez való tudatos viszonyból, ezek elvileg *partikuláris* érzések. Ami nem jelenti azt, hogy bizonyos kellemességtípusok (persze csak bizonyosak!) ne lennének — közvetve — kapcsolatban az egyed partikuláris, illetve individuális voltával. Persze: egy fürdő vagy a lustálkodás *egyaránt* kellemes, egy injekció vagy a hideg esőben álldogálás egyaránt kellemetlen minden ember számára: ebből semmi következtetés nem vonható le a személy erkölcsi, emberi fejlettségére. Vannak olyan kellemesség-típusok, melyekről ugyan a kulturális fejlettségi fok leolvasható — de még mindig nem mondanak semmit az emberi egyéniségről. Így pl. az ízlés egy típusa kellemesre és kellemetlenre vonatkozó képesség. Hogy a túlzásírozott ételek vagy a franciás ételek kellemesek-e egy ember számára, hogy milyen színek váltják ki benne a kellemesség, illetve a kellemetlenség ézését — az messzemenően függ a kulturális közegtől, de megint nem az ember individuális (erkölcsi) egyéniségétől. De hogy egy olyan társaságban érzi-e magát kellemesen, ahol hangosan ordítotznak, kártyáznak és goromba vicceket mesélnek, vagy olyan társaságban, ahol érdekes dolgokról beszélgetnek, ez már — közvetve — elárul az egyéniségről valamit. Itt azonban a kellemesség már olyan öröm-ézésekkel párosulhat, melyek nem a kellemeségből erednek. (Pl. érdekes, új dolgokat hallottam, előrejutottam egy probléma tisztázásában, rendes emberekkel voltam együtt stb.)

Tehát ha valaki *pusztán* a folytonos, intenzív kellemesség-ézés következtében elégedett az életével, akkor ez az élet bizonyonnyal partikularitás köré rendezett; ez a fajta elégedettség az elégedettség egyik negatív értéktartalmú típusa. Ugyanakkor: a kellemesség-ézés állandó hiánya, „kimaradása” az életből még olyanoknál is — *joggal* — elégedetlenségézéshez vezet, akik individuális életet élnek, magatartásukat elsődlegesen vagy legalább részben a nembeliséghez való tudatos viszony alapján rendezték. Itt térünk

vissza egyik indító gondolatunkhoz, mely szerint bizonyos partikuláris szükségletek a legfejlettebb individuumnál is életszükségletek.

bb) A *hasznosság* kategóriája az osztálytársadalmakban — hol kevésbé, hol inkább — *kétvonatkozású* lett. Kettévált a „számomra hasznos” és a „másoknak hasznos” kategóriapárra. (Ez a kellemes esetében nem jöhetett létre, mivel az elvileg partikuláris érzés; a kellemes mindig számomra kellemes — még akkor is, ha számunkra kellemes.) Az említett kettéválás elidegenedési jelenség, és olyan mértékű, amilyen mértékben a másik ember az ember tevékenységének, önkibontakozásának *korlátjává* válik, illetve válhatik. Ahol az egyed olyan mértékben szerves tagja egy közösségnek, hogy egyéni érvényesülése csak a közösség közvetítésével valósulhat meg, a diszkrepancia rejtett marad. Ott, ahol a természetes közösségek végérvényesen felbomlanak — a kapitalista társadalomban —, válik a diszkrepancia a legnyíltabbá. Ezt reagálja le a polgári hasznossági elmélet, mely a közhasznót egyenesen az egyéni haszonra való sikeres törekvés eredményének értelmezi (1. Mandeville *A méhek meséje* c. művét).

A *saját haszon keresése*, az arra való törekvés maga is eléggé szélesen értelmezhető. Ebben a széles értelemben nem jelent mást, mint saját egyediségem fenntartásának, magasabb szinten való érvényesítésének igényét — ha kell, mások ellenében is. Ez nem korlátozódik az úgynevezett „anyagi haszonra”, hanem kiterjed a hatalom gyakorlásának igényére, a hiúság kielégítésének igényére stb. is. Mi sem tévesebb annál, mint az egyéniségünk megvalósítását és kiteljesítését eredményező *minden* törekvést az „egyéni hasznból” levezetni. Ha pl. az motivál egy tettünknel, hogy tisztességesen cselekedjünk, akkor nem mondhatjuk, hogy ezt *azért* tesszük, mert számunkra a tisztesség „a hasznos”. Itt ugyanis közvetlenül etikai norma motiválta tettünket, s nem a motívum, hanem a következmény volt egyéniségünk magasabb szintű kibontakozása. Ahogy értelmetlen paradoxon azt mondani, hogy egy egyed számára az *önfeláldozás egyéni haszon forrása* vagy erre *visszavezethető* volna. Mégis: saját egyediségem fenntartásának és fejlesztésének igénye nem mindig feltétlenül tisztán partikuláris. Amennyiben bizonyos nembeli értékek azok, melyeket egyéniségemben minden áron — ha kell, mások ellenében is — érvényesíteni akarok, annyiban az egyéni haszon keresése a partikularitás *közvetítésével* a nembelit is tartalmazza, még akkor is, ha az egyednek nincs tudatos viszonya a nembeliséghez, nincs erkölcsi, politikai stb. motivációja. Gondoljunk egy tehetséges emberre, aki — minden áron — érvényesíteni akarja és érvényesíti is tehetségét. Tegyük fel, hogy nincsenek tudatos-nembeli motívumai, vagy nem azok az elsődlegesek (nem elsősorban azért akarja érvényesíteni tehetségét, hogy másoknak használjon, hanem pusztán vagy kiváltképpen azért, hogy érvényesüljön). Itt tehát elsődlegesen az egyéni haszon keresése motivál, nem pedig — mint a tisztességessé válás vagy az önfeláldozás esetében — az erkölcs. Mégsem ítéljük meg *ugyanúgy* ezt a törekvést, mint annak az embernek a cselekedetét, aki nagy vagyonát még jobban növelni akarja — és ennek érdekében tapos meg másokat. Nem ítéljük meg ugyanúgy, méghozzá azért, mert a tehetség érvényesítését társadalmi (nembeli) értéknek tekintjük, és „normálisnak” azt a társadalmat tartjuk, mely erre feltétlenül módot ad. Ez nem szünteti meg a törtető tehetőség — vagy egy szerelméért mások személyén átgázoló ember — erkölcsi megítélésének jogosságát, mégis figyelembe kell vennünk — s erkölcsi ítéletünkben is —, hogy az egyéni haszonra való törekvés egyúttal nembeli érté-

kek kifejlését célozta (ha nem is az utóbbi volt a cselekvést kiváltó motívum), és ki is fejlesztett ilyeneket.

Nincs és nem is volt soha olyan elidegenedett osztálytársadalom, melyben az egyéni haszon kategóriapárja, a „mások számára hasznosnak lenni” igénye semmi szerepet ne játszott volna. Az emberek jó mindennapi közérzetéhez, az elégedettséghez mindig is hozzátartozott, hogy nem élnek haszontalan életet, hogy „másoknak szükségük van rájuk”. S nincs olyan ember, akinek más emberekre szüksége ne volna, aki ne érezné, hogy mások „hasznosak” a számára. Még hozzá nem pusztá eszközképpen (mint a mindennapi megélhetés élethalálharcaiban), hanem célként is. „Egy ember számára nincs semmi hasznosabb, mint a másik ember” — mondja Spinoza, a „másik ember” célként és nem eszközként tételezve.

Az az igény, hogy önmagunkat más számára hasznosítsuk, a másik emberre — mindenekelőtt a vele való egyenlő kapcsolatra — irányuló szükséglet önmagában nembeli érték. Ezen nembeli értékek realizálásában az egyedek túllépnek legszűkebb partikuláris motivációikon, még akkor is, ha összmagatartásuk partikuláris marad. Itt ugyanis az emberi lényeg egyik fontos mozzanata, az ember társadalmi lény mivolta válik a cselekvés *motivumává*, ha nem is szükséggéppen *tudatosított* motivumává. Így a „más számára hasznosnak lenni” igénye konstituálódhat pusztán a mindennapi életből — ehhez még nincs szükség a nembeliséghez való tudatos viszony kialakítására. De ugyanez a hasznosság-igény konstituálódhat a nembeliséghez való tudatos viszony alapján is, s ennyiben az individuálisan folytatott mindennapi élet kategóriája. Aki tudatosított és önálló erkölcsi döntés alapján vállal valamely — a másik ember számára hasznos — tevékenységet, aki a politikai cselekvést — tudatosan — mások javára gyakorolja, annál a „más számára való hasznosság” motívumának konkrét tartalma már nem csupán a mindennapokban konstituálódik, bár bennük — vagy legalább bennük is — realizálódik.

Minél elidegenetettebb egy társadalom, annál konfliktusosabb a viszony a hasznosság két kategóriapárja, a magunk hasznának szükséglete és a másnak való hasznosság igénye között. Amit „közérdek” és „magánérdek” egységének szoktunk nevezni, az nem más, mint ennek az — elidegenedésből fakadó — konfliktusnak, jobbanmondva a konfliktus *tipikusságának* megszűnése.

Emlékezzünk rá, hogy a pusztá kellemességből származó elégedettséget a partikularitás sajátságának jellemeztük. Az egyéni hasznosság-szükséglet kielégítéséről ugyanezt mondhatjuk. Amíg azonban a kellemesség-érzés önmagában *passzív*, állapotyszerű, addig a haszon „hajhászása” *aktív*, cselekvő magatartás. Ezért értéktartalmuk — a partikularitáson belül is — ellentmondásos. A kellemes életre való törekvés egyáltalán nem szükségképpen ütközik más emberek igényeibe; a másik ember — ebben a vonatkozásban — nem lényegénél fogva „korlát”. Így negatív értéktartalma — ebből a szempontból — kisebb, mint a haszonhajhászásé. (Természetesen: az egyéni haszon hajhászásának egyik formája a kellemesség különböző típusainak kiharcolása, s akkor a másik ember megint „korláttá” válik.) Ugyanakkor: az egyéni haszon keresése az aktivitásánál fogva motorja lehet az emberiség előrehaladásának — ha elidegenedett motorja is. Ennyiben a haszonhajhászásnak (megint a partikuláris magatartáson belül) pozitívabb értékhangsúlya van, mint a kellemesség pusztá élvezetének. E két elv gyakorta

össze is ütközik egymással. Míg a hanyatló feudalizmus életelve inkább a kellemesség, addig a feltörekvő polgárság a hasznosságot tűzi zászlajára. S ebben a polémiában az utóbbi elv a progresszívebb, miután nem más, mint a polgári gazdaság szükségleteinek transzponálása a mindennapi életvitelre. (Az egyéni haszon anyagi haszonra való szűkítése is a polgári gazdaság mindennapi lereagálása.)

A „más számára hasznosnak lenni” igénye — mint láttuk — már önmagában pozitív értéktartalmú. Azt is tudjuk, hogy motivációja gyakorta a magasabb nembeli szférákból kerül a mindennapi életvitelbe. *Igy az az elégedettség-érzés, mely a más számára való hasznosságból ered, annak egyetlen egyértelműen pozitív értéktartalmú formája.*

THE CONTACTS OF EVERYDAY LIVING

Agnes Heller

The paper deals first on everyday contacts, examining them as the constituent medium and reflection of social relations, distinguishing between two types of contacts, i. e. those established on the basis of unequalness and those of equalness, suggesting the latter to be divided into relations of dependence and relations of subordination and superordination. In connection with this subject the alienation of everyday contacts is examined. Upon this the types of everyday contacts (accidental contact, customary contact, connection, organized contact) and its different modes (direct activity and linguistic activity) are investigated. Within the category of linguistic activity the concepts of communication, discussion, persuasion, gossip and further the concept of conversation and its alienated forms (chat, chatter) are analysed. Subsequently the paper deals with that form of everyday contact which typically does not involve consequences: playing. After this the affects of everyday life are examined, by analyzing the social norms pertaining to these affects (like in the case of love, e.g.). This is followed by an analysis of everyday space, where the experience, the intuition and the concept of space are distinguished. In connection with everyday time the most significant aspects are emphasised, like irreversibility, time as boundary, time as measure, and further the rythm and experience of time. The paper, upon this, deals with the problem of everyday collisions; the problems of quarrel, of clash and of strife are examined in particular. The paper ends with the analysis of the two components of satisfaction in everyday life, i.e. the feelings of pleasure and usefulness.

ПОВСЕДНЕВНОЕ ОБЩЕНИЕ

А. Хеллер

Статья исследует обыденное общение прежде всего как конституирующую среду и отражение общественных отношений; различает возникшие на основе неравномерности и равномерности типы общения, разделяя последние на отношения зависимости, подчинённые и вышестоящие. В кругу этой проблемы автор исследует отчуждённость обыденного общения. Затем обращается к типам обыденного общения (случайное общение, привычное общение, связь, организованное общение), потом — к их способам (непосредственное действие и речевое действие). В пределах категории речевого действия автор анализирует со-общение, обсуждение, уговор, злословие, далее — собеседование, беседу и её отчуждённые формы (разговор, болтовня). Затем занимается остающейся без последствий формой обыденного общения — игрой. После этого обращается к исследованию обыденных аффектов, анализируя общепринятые общественные нормы аффектов (например, в случае любви имеется в виду любовь к ближнему, родственнику и т. д.). Затем следует анализ обыденного пространства, в котором дифференцируются впечатление (переживание) пространства, взгляд на пространство и понятие пространства. В отношении обыденного времени автор выделяет самое существенное, например, ирреверсильность, границы времени, время как меру, ритм времени и впечатление (переживание) времени. Затем следует проблема обыденных коллизий, здесь автор в первую очередь выделяет ссору, стычку, свару. Статья заканчивается анализом приятности и полезности — этих двух составляющих переживаемого в обыденной жизни чувства удовлетворения.

Hol a hiba a logikában?

RUZSA IMRE

A múlt esztendőben *Tamás György* egy logikai tanulmánysorozatot indított útjára. A sorozatnak eddig hat cikke jelent meg.¹ A cikkek tartalma és belső összefüggésük rendszere arra enged következtetni, hogy a sorozat folytatódni fog. Ám az eddig megjelent tanulmányok már elegendő alapot nyújtanak a szerző álláspontjának kritikai elemzéséhez.

A tanulmányok kisebb részben logikatörténeti kérdésekkel és logikával kapcsolatos filozófiai problémákkal foglalkoznak; ezt a témakört itt nem fogom érinteni. A sorozat fő tárgya a *hagyományos logika bizonyos tételeinek bírálata*. A későbbiek során a bírálat kiterjed a *matematikai logikára is*. Megtudjuk, hogy a formális logika — mind a hagyományos, mind a modern szimbolikus változata — súlyos hibákkal terhes, amelyek kijavítása persze halasztást nem tűrő feladat.

Predikátumok és osztályok

Hogy Tamás György fejtegetéseit követni tudjuk, tisztáznunk kell néhány logikai fogalom jelentését. Meg kell ezt tennünk azért is, mert a megfelelő definíciók többségét az idézett cikkekben hiába keressük.

A mai logika egyik fontos fogalma a *predikátum*. Predikátumnak nevezünk minden olyan fogalmat, amelyet bizonyos dolgokról állítani (predikálni) lehet. Predikátumok pl. „fut”, „férfi”, „fehér” (mert valakiről vagy valamiről lehet azt állítani, hogy fut, ill. hogy férfi, ill. hogy fehér). Nyelvi kifejezési formáját tekintve egy predikátum lehet ige vagy névszó (mint a példák mutatják), de lehet bonyolult összetett képződmény is, pl. „deresedő hajú, kettős könyvvitelben jártas, káros szenvedélyektől mentes, szabad idejét horgászással tölti” (hiszen ezt is lehet valakiről állítani). Általában, ami egy mondat állítmányaként szóba jöhet, az logikai értelemben is predikátumnak számít. Azokat a dolgokat, amelyekről egy-egy predikátumot állítani lehet, a mai-logikai szóhasználat *individuumoknak* nevezi. Egy rögzített logikai

¹ Tamás György következő munkáiról van szó: 1. A megfordítás hagyományos felfogásának bírálata. *Műv. Min. Tájékoztató*, 1968, 1., 47–65.; 2. A logikai négyzetten alapuló következtetések. *M. Fil. Szemle*, 12 (1968), 2., 349–370.; 3. A közvetlen következtetések rendszere. *M. Fil. Szemle*, 12 (1968), 4., 708–726.; 4. A kategorikus szillogizmus első alakzatáról. *M. Fil. Szemle*, 12 (1968), 5., 830–850.; 5. Az ítélet terjedelme. *Pedagógiai Szemle*, XVII (1968), 10., 901–911.; 6. A negyedik alakzat. *Műv. Min. Tájékoztató*, 1968, 6., 79–99. A továbbiakban e cikkekre rendre a következő címekkel hivatkozom: *Megfordítás*, *Logikai négyzet*, *Közvetlen következtetés*, *Kategorikus szillogizmus*, *Az ítélet terjedelme*, *A negyedik alakzat*.

vizsgálat (pl. egy következtetés ellenőrzése) során számításba jövő individuumok összessége alkotja a *tárgyalási univerzumot* (röviden: univerzumot, más néven: individuumtartományt). A predikátumokat tekinthetjük *nyílt mondatoknak* is: olyan mondatoknak, amelyekből egy mondatrész hiányzik. Ha e mondatrész helyébe egy individuum nevét tesszük, *zárt mondatot, kijelentést* (ítéletet, állítást) kapunk (amely lehet igaz vagy hamis). Pl. a „fut” predikátumot úgy tekinthetjük, mint a „. . . fut” nyílt mondatot, ahol a pontozás jelzi a hiányzó mondatrészt. Ha ide egy individuumnevet írunk (pl. „Jellachich”-ot), akkor a „Jellachich fut” zárt mondatot kapjuk, amely alkalmas körülmények között rendelkezik az „igaz” vagy a „hamis” logikai tulajdonságok egyikével, s így a szó logikai értelmében kijelentésnek számít.² Technikai okokból a „. . . fut” jelölés helyett az „ x fut” alakú jelölés terjedt el; ebben egy betű (x, y stb.) pótolja a hiányzó mondatrészt utaló kipontozást.³ Ha történetesen a „fut” predikátumot az „ F ” betűvel rövidítjük, akkor az „ x fut” nyílt mondatot tömören „ Fx ”-szel jelöljük.⁴

Azoknak az individuumoknak az *összességét* — logikai műszóval: *osztályát* —, amelyekre egy adott predikátum *igaz*, a szóban forgó predikátum *terjedelmének* szokás nevezni. Előfordulhat, hogy egy predikátum *semmire sem igaz* (pl. „európai arab ország”, „nulla nevezőjű tört”, „kétfejű filozófus” stb.); ilyenkor azt mondjuk, hogy az illető predikátum terjedelme *az üres osztály*. Egy osztályba tartozó individuumokról azt mondjuk, hogy az illető osztály *elemei*. Az üres osztálynak, természetesen, egyetlen eleme sincs.

Amíg az ún. extenzionális logika⁵ keretei között vagyunk, logikai vizsgálatainkban a predikátumokat helyettesíthetjük a terjedelmüket alkotó osztályokkal. Így a predikátumok közötti kapcsolatok mint osztályok közötti kapcsolatok ábrázolhatók, és itt néha még grafikus szemléltetésre is van lehetőségünk. A továbbiakban nem teszünk különbséget egy predikátum és a terjedelmét képező osztály között, sem a szövegben, sem az esetleges jelölésben. (Tehát ha történetesen egy predikátumot A -val jelölünk, akkor a terjedelmét képező osztályt is A -val jelöljük.)

A hagyományos logikában a predikátumokat rendszerint a „terminus” kifejezéssel illeték. Tamás György a „fogalom” szóval jelöli őket. Mind a hagyományos logikában, mind Tamás tanulmányaiban nagy szerepet játszik

² A szó tágabb értelmében predikátumoknak nevezzük azokat a fogalmakat is, amelyek két vagy több individuum közötti kapcsolatokat, relációkat fejeznek ki. Ilyenek pl. a „kisebb”, „fia”, „között” predikátumok. Ezek nyílt mondatok alakjában így ábrázolhatók: „. . . kisebb mint — —”, „. . . fia — — —-nak”, „. . . és — — — között van —”; itt a különbözően pontozott-vonalkázott helyeken különböző individuumok szerepeltethetők. — A tágabb értelemben vett predikátumfogalomra azonban Tamás György munkáinak elemzése során nem lesz szükségünk.

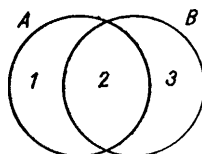
³ Ez a jelölés különösen a relációkat kifejező (ún. *többargumentumu*) predikátumok esetén javítja az áttekinthetőséget. Az előző lányszegyet példái ezzel a jelöléssel: „ x kisebb mint y ”, „ x fia y -nak”, „ x és y között van z ”.

⁴ A helyesírási gyakorlat és az élő nyelvhasználat inkább azt a megoldást javasolná, hogy előbb írjuk az individuumra utaló x -et, és utána a predikátumra utaló betűt, továbbá hogy a predikátumot jelöljük kisbetűvel és az individuumot nagybetűvel (tulajdonnévre gondolva). Az ettől eltérő konvencióra persze van magyarázat, de ebbe itt nem bocsátkozhatunk.

⁵ Az extenzionális vagy terjedelmi logika eddig a formális logika legjobban kidolgozott területe. A predikátumok intenzionális kapcsolatait kutató logikai stúdiumok nagyrészt még kísérleti állapotban vannak. E problémakör megvilágítására most természetesen nem térhetünk ki.

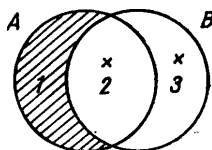
két, illetve három predikátum közötti terjedelmi kapcsolatok vizsgálata. Ahhoz, hogy Tamás György munkáját méltatni tudjuk, elég lesz megvizsgálunk a két predikátum közötti kapcsolatokat. A fentebb mondottak szerint ezt helyettesíthetjük két osztály közötti kapcsolat vizsgálatával.

Ha két osztályról, mondjuk A -ról és B -ről, semmit sem tudunk, akkor kapcsolatukat két egymást metsző körrel szemléltethetjük, így:



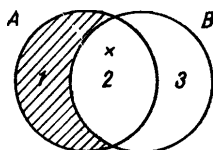
1. ábra

Ez az ábrázolási mód megengedi azt, hogy (a) A -nak legyenek olyan elemei, amelyek nem tartoznak B -hez („1” jelzésű tartomány), (b) A -nak és B -nek legyenek közös elemei („2” jelzésű tartomány), és (c) B -nek legyenek olyan elemei, amelyek nem tartoznak A -hoz („3” jelzésű tartomány). A két osztály kapcsolatáról mindent tudunk, ha tudjuk, hogy e három lehetőség közül melyik teljesül, melyik nem; másképp: ha tudjuk, hogy az „1”, „2”, „3” jelzésű tartományok közül melyik üres, melyik nem. Ha rendelkezésünkre állnak ezek az információk, akkor a következő módon vezethetjük rá őket az ábrára: az üres tartományt bevonalkázzuk, a nem-üresbe pedig keresztet rajzolunk. Egy példa:



2. ábra

Ilyen kapcsolat van például az emberek osztálya (A) és az élőlények osztálya (B) között. Olyan ember, aki nem élőlény, nincs, ezért „1” üres. Olyan individuum, amely ember is, élőlény is, van, ezért „2” nem üres. Végül van olyan élőlény is, amely nem ember, így „3” sem üres. — Mindjárt jegyezzük meg, hogy sok esetben nincs információnk mind a három tartományról, csak egyről vagy kettőről (esetleg egyről sem). Pl. jelentse A a földi élőlények osztályát, B pedig a naprendszerbeli élőlények osztályát. E két osztály kapcsolatáról jelenleg csak ennyit tudunk:

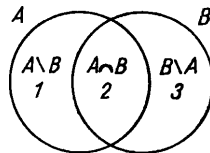


3. ábra

Tudjuk, hogy nincs olyan földi élőlény, amely nem volna egyben Nap-rendszerünkben élő lény is, ezért „1” üres. Azt is tudjuk, hogy vannak földi és egyben naprendszerünkben élőlények, ezt jelzi a „2”-ben lévő kereszt. Nem tudjuk, hogy vannak-e élőlények Nap-rendszerünkben a Földön kívül, ezért a „3” tartomány (egyelőre) „fehér folt” maradt. (Az űrkutatás feladata, hogy eldöntse: rajzolhatunk-e keresztet a „3” tartományba, avagy be kell azt vonal-káznunk.)

Az ilyen és hasonló ábrákat, amelyekkel osztályok közötti kapcsolatokat szemléltethetünk, *J. Venn* angol matematikusról *Venn-diagramoknak* nevezik. Tamás György a cikksorozatában rendszeresen használja a Venn-diagramokat. Ezért, hogy idevágó megállapításait elemezni tudjuk, kissé részletesebben kell foglalkoznunk e diagramokkal.

Először is célszerű lesz az 1. ábra három tartományára megfelelő jelölést bevezetni. Jelöljük az „1” tartományt $A \setminus B$ -vel (olv. A mínusz B), annak megfelelően, hogy ezt a tartományt úgy kapjuk, hogy A -ból kihagyjuk azokat az elemeket, amelyek B -hez is hozzátartoznak. Természetesen a „3” tartományt ezzel összhangban $B \setminus A$ -val jelöljük. Végül jelöljük „2”-t $A \cap B$ -vel (olv. A metszete B -vel), annak megfelelően, hogy ez a tartomány a két osztály *metszetében*, közös részében levő elemeket tartalmazza. A jelölést összefoglalja a következő ábra.



4. ábra

A három tartomány mindegyike lehet üres vagy nem-üres (két lehetőség). A három tartományt együttesen tekintve ez $2^3 = 8$ variációt ad. A következő ábra szemlélteti ezeket a variációkat Venn-diagramjaikkal együtt.

	1	2	3	4	5	6	7	8
1 $A \setminus B$	üres	üres	üres	nem üres	üres	nem üres	nem üres	nem üres
2 $A \cap B$	üres	üres	nem üres	üres	nem üres	üres	nem üres	nem üres
3 $B \setminus A$	üres	nem üres	üres	üres	nem üres	nem üres	üres	nem üres

5. ábra

Azt a tényt, hogy egy C osztály üres, a neki megfelelő C predikátum felhasználásával a következő kijelentéssel fejezhetjük ki: „Nincs olyan individuum (univerzumunkban), amely C tulajdonságú.” Röviden: „Nincs C .” (Pl. ha $C =$ „európai arab ország”, akkor a megfelelő kijelentés: „Nincs(enek) európai arab ország(ok).” Azt pedig, hogy egy D osztály nem üres, a D predikátum felhasználásával így fogalmazhatjuk meg: „Van olyan individuum,

amely D tulajdonságú." Röviden: „*Van D.*” (Pl. ha $D =$ „gyarmati ország”, akkor a megfelelő kijelentés: „*Van (nak) gyarmati ország(ok).*”)

Az $A \setminus B$, $A \cap B$, $B \setminus A$ tartományok üres vagy nem üres voltát is kifejezhetjük az A és a B predikátumokra vonatkozó kijelentésekkel. A 4. ábrát szem előtt tartva, az olvasó ellenőrizheti, hogy a megfelelő kijelentések az alábbiak:

$A \setminus B$ üres: „*Nincs olyan A, amely nem B.*”

$A \setminus B$ nem üres: „*Van olyan A, amely nem B.*”

$B \setminus A$ -ra ugyanezeket alkalmazhatjuk, A és B szerepcseréjével. Lássuk még $A \cap B$ -t is:

$A \cap B$ üres: „*Nincs olyan individuum, amely A is, és B is.*” Rövidebben: „*Nincs olyan A, amely B*”, vagy: „*Nincs olyan B, amely A.*” (Világos, hogy itt A és B sorrendje közömbös, hiszen A és B közös része ugyanaz, mint B és A közös része.⁶ Jelölésünkkel: $A \cap B = B \cap A$.)

$A \cap B$ nem üres: „*Van olyan A, amely B*”, vagy: „*Van olyan B, amely A.*”

Ezek alapján az 5. ábra minden grafikonja alá írhatnánk három kijelentést, amely együttesen pontosan kifejezi a grafikon nyújtotta információt. Az első diagramhoz pl. ez a három kijelentés tartozik:

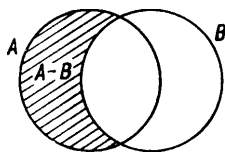
Nincs olyan A , amely nem B .

Nincs olyan A , amely B .

Nincs olyan B , amely nem A .

Még egy fogalommal célszerű megismerkednünk: az osztályok közötti *tartalmazási* relációval. Azt mondjuk, hogy a B osztály *tartalmazza* az A osztályt, ha az A osztálynak nincs olyan eleme, amely nem eleme a B osztálynak, azaz ha az A osztály minden eleme a B osztálynak is eleme. E definíció következménye, hogy *az üres osztályt bármely osztály tartalmazza*, hiszen ha A üres, akkor *nincs olyan* eleme, amely B -nek nem eleme (hiszen *egyáltalán nincs* eleme).

Az, hogy B tartalmazza A -t, pontosan annyit jelent, hogy az $A \setminus B$ tartomány üres:



6. ábra

Másrészt, ha B tartalmazza A -t, akkor ezt az A és a B predikátumok segítségével a következő kijelentésben fogalmazhatjuk meg: „*Minden A (egyben) B (is).*” Ez a megfogalmazás bizonyára helytálló, hiszen ebben az esetben A minden eleme valóban B -nek is eleme. Ebből az következik, hogy a „*nincs olyan A, amely nem B*”, és a „*minden A—B*” kijelentések egyenértékűek,

⁶ Az olvasó elnézését kérem, hogy ilyen magától értetődő dolgokat fejtegetek, de már találok olyan logikai munkával, amely tagadja A és B fölcserélésének lehetőségét az itt szereplő összefüggésben.

hiszen mindkettő azt fejezi ki, hogy az $A \setminus B$ tartomány üres. Ám némi kétkedés léphet föl abban az esetben, amikor A -nak egyáltalán nincs eleme, azaz ha A üres osztály. Azt bizonyára mindenki elismeri, hogy A üressége esetén „nincs olyan A , amely nem B ” igaz (mert tényleg nincs *olyan* A , hiszen *semmilyen* A sincs), de egyesek esetleg kételkednek abban, hogy „minden $A - B$ ”, A üressége esetén, igaz.

Ez a probléma a hagyományos logikában nemigen vetődött föl, mert ott hallgatólag feltételezték, hogy az állításokban és a következtetésekből szereplő egyszerű predikátumok terjedelme nem üres. A köznapi gondolkodást sem érdekli e kérdés, mert az ilyen kijelentésekben, mint „minden dolgozónk szakszervezeti tag”, „minden tagom fáj”, „minden barátnőm miniszoknyát visel”, természetes, hogy van dolgozónk, ill. van tagom, ill. van barátnőm. Ám Tamás György nem akar megrekedni sem a hagyományos logika, sem a köznapi gondolkodás szintjén, és így elismeri üres osztályok szerepeltetésének jogosságát is. (Sőt, meg is dicséri a matematikai logikát azért, hogy bevonta vizsgálódásai körébe az üres terjedelmű predikátumokat.) Nos, első négy cikkében Tamás még igaznak tartja a „minden $A - B$ ” típusú kijelentést üres A esetén, ám *Az ítélet terjedelme* című cikkében — megváltoztatva álláspontját — már hamisnak minősíti. Lássuk hát részletesen ezt a problémát.

Az üres osztály problémái

Nem kell azt gondolnunk, hogy üres osztályra vonatkozó kijelentések csak nagyon absztrakt régiókban fordulhatnak elő. Találkozunk ilyenekkel egészen hétköznapi körülmények között is. Folytassuk vizsgálatunkat egy ilyen egyszerű példán. Tegyük föl, hogy *Piripócscon* egyáltalán nincs tüdőbeteg. Mi az igazságértéke ebben az esetben a „Minden piripócsi tüdőbeteget nyilvántartanak” kijelentésnek?

Ha az említett kijelentést (az említett feltétel mellett) *hamisnak* minősítjük, akkor tagadását *igaznak* kell tartanunk (amíg a kétértékű logika keretei között maradunk — azaz amíg elfogadjuk azt, hogy egy kijelentés *vagy* igaz, *vagy* hamis). A szóban forgó kijelentés tagadása így hangzik: „Nem igaz, hogy minden piripócsi tüdőbeteget nyilvántartanak”, vagy, kissé rövidebben: „nem minden piripócsi tüdőbeteget tartanak nyilván”. De hát tudunk hivatkozni akárcsak egy piripócsi tüdőbetegre is, aki nem szerepel a nyilvántartásban? Nem tudunk, hiszen egyáltalán nincs tüdőbeteg Piripócscon. Akkor tagadó kijelentésünk nem igaz, tehát igaz az eredeti.

Egy másik érvelés a fenti álláspont védelmében. Képzeljük el, hogy az Egészségügyi Minisztérium kiad egy rendeletet, amely szerint minden községben a helyi egészségügyi hatóságnak nyilvántartásba kell vennie a tüdőbetegeket. Ha X községben van tüdőbeteg, és végrehajtják a rendeletet, akkor igaz az, hogy „minden X -i tüdőbeteget nyilvántartanak”, ha nem hajtják végre, akkor hamis. Miért lenne ez másképp Piripócscon, ahol egyáltalán nincs tüdőbeteg? Ott ugyan nem vesznek nyilvántartásba senkit, mégis végrehajtják az utasítást. Vagy Piripócscon talán nem érvényes a rendelet?

Egy másik példát választva, nézzük meg a „minden magyar úrhajós hindu” kijelentést is. Mivel magyar úrhajósok (ez idő szerint) nincsenek, az előbbi példa okoskodása alapján ezt a kijelentést is igaznak kell minősíteni. Elképzelhető, hogy az olvasó ezzel nem ért egyet (esetleg még akkor sem,

ha a piripócsi tüdőbetegekre vonatkozó érvelést elfogadta). Kétségtelen, hogy az előző bekezdéssel analóg okfejtés itt lehetetlen. Ha valaki ki akarja vonni ezt a mondatot a kétértékű logika köréből (azaz a kétértékű logika szempontjából értelmetlennek minősíti), azzal nem is vitázom. De ha valaki *a kétértékű logikán belül* kívánja értékelni, akkor *csak igaznak* minősítheti ezt a kijelentést. És az idevágó érvelés ugyanaz, mint két bekezdéssel előbb a piripócsi tüdőbetegek esetében. Ha hamis volna az, hogy *minden* magyar úrhajós hindu, akkor igaz lenne az, hogy *nem minden* magyar úrhajós hindu, azaz hogy a magyar úrhajósok közül legalábbis egyesek nem hindu nemzetiségűek, azaz hogy *van* a magyar úrhajósok osztályának olyan tagja, aki nem hindu. De hogyan lehetne ez igaz, ha egyszer a magyar úrhajósok osztálya üres? — Természetesen ez az érvelés igaz „magyar úrhajós” helyett tetszőleges üres A osztályra, és „hindu” helyett tetszőleges B osztályra.

Így tehát azt kaptuk, hogy a „minden $A - B$ ” és a „nincs olyan A , amely nem B ” típusú kijelentések üres A esetén is (tehát mindig) egyenértékűek.

Hadd jegyezzük meg — éppen a probléma kiélezése kedvéért —, hogy a mondott feltétel mellett az „egyetlen magyar úrhajós sem hindu” állítás is igaz. Ez azért figyelemre méltó, mert első megközelítésre úgy tűnhet, hogy a „minden” és az „egyetlen sem” a legélesebb ellentétben állnak egymással, és így nem lehetnek egyszerre igazak. De ha A üres osztály, akkor „minden $A - B$ ” és „egyetlen A sem B ” egyaránt igaz. És ebből természetesen következik, hogy ezek az állítások *nem lehetnek egymás tagadásai*, hiszen igaz állítás tagadásának hamisnak kell lennie (és megfordítva). „Mindén $A - B$ ” tagadása ez: „*Nem minden $A - B$* ” (vagy, átfogalmazott formában: „Van olyan A , amely nem B ”). „Egyetlen A sem B ” tagadása, közvetlen formában, csak így fejezhető ki: „Nem igaz, hogy egyetlen A sem B ” (Átfogalmazva: „Van olyan A , amely nem B ”). Az átfogalmazás problémájára még visszatérünk.)

A továbbhaladás kedvéért most gondoljunk egy tudományos-fantasztikus regényre, amelyben magyar úrhajósok is szerepelnek. *Ebben a regényben* már hamis lesz a „minden magyar úrhajós hindu” kijelentés, mert *a regényben* a magyar úrhajósok osztálya nem üres. Teljesen világos, hogy a regény logikailag hibás lenne, ha egyrészt magyar úrhajósokat szerepeltetne, másrészt pedig úgy állítaná be a dolgokat, hogy ezek a magyar úrhajósok hindu nemzetiségűek. Ez természetesen nem érinti azt a kérdést, hogy *elhiszük-e* a regény sztoriját: *hogy egy regény igazat ír-e, az nem logikai kérdés*. És ezt a megállapítást általánosítanunk kell a következő formában: *egy kijelentés igaz vagy hamis voltának eldöntése nem tartozik a formális logika körébe*. A formális logika csak annak vizsgálatára vállalkozik, hogy a kijelentések között, *szerkezetüket tekintve*, bizonyos kapcsolatok fennállanak-e vagy sem. (Pl. hogy bizonyos kijelentések lehetnek-e együttesen igazak vagy hamisak.) Így pl. nem a formális logika feladata annak megállapítása, hogy igaz-e a „minden magyar úrhajós hindu” kijelentés. De már hatáskörébe tartozik annak megállapítása, hogy *amennyiben* a magyar úrhajósok osztálya nem üres, és ebbe az osztályba hinduk nem tartoznak, *akkor* a „minden magyar úrhajós hindu” kijelentés hamis.

Mint említettem, Tamás György *Az ítélet terjedelme* című írásában hamisnak nyilvánítja a „minden $A - B$ ” típusú kijelentést abban az esetben, amikor A terjedelme üres. Indokolás: ebben az esetben a közös rész ($A \cap B$) üres, „ami azt mutatja, hogy nincs összefüggés az előtag és az utótag között”.

(905. o.) Tamás György számára bizonyára fülsértő az olyan állításokat gaznák tartani, mint „minden fúria kígyóhajú”, „minden sellő szép”, „minden ördög ember”, amennyiben tagadjuk a fúriák, sellők és ördögök létezését. (Mellesleg, azt gondolom, hogy a mitológia szakértői ki tudják mutatni, hogy a fúria és a kígyóhajú, a sellő és a szép, valamint az ördög és az ember fogalmak között *van* összefüggés, csak persze nem *terjedelmi* összefüggés. De nyugodtan mellőzhetjük ezt a kérdést, mert úgy sem ez a döntő.) Ám lássuk, mit kapunk Tamás György javaslatának elfogadása esetén. Ime néhány példa. Ha föltesszük, hogy a fúriák, a múzsák, a magyar úrhajósok, valamint az istenek osztálya üres, a Tamás-féle értékelés szerint a következő eredményekhez jutunk:

Minden fúria fúria — hamis.

Minden fúria képzeletbeli lény — hamis.

Minden múzsa szerepel a hitregékben — hamis.

Minden magyar úrhajós magyar — hamis.

Minden isten létezését elveti a materializmus — hamis.

A példák mutatják, hogy a Tamás-féle értékelés *semmivel sem jobb*, mint a matematikai logikáé. De, úgy tűnhet, a matematikai logika értékelése sem kielégítő, mert e szerint meg igaznak minősülhet az alábbi állítás:

Minden isten létezését elfogadja a materializmus,

hiszen istenek *nem léteznek*. A probléma megoldásához meg kell vizsgálnunk a következő kérdést: egy fogalom körébe tartozó dolgok *nemlétezése* ekvivalens-e azzal, hogy a fogalom terjedelme *üres osztály*? (Például: az istenek nemlétezése ekvivalens-e azzal, hogy az istenek osztálya üres?) Ez kényes kérdésnek tűnik, amelynek megválaszolásához először a *létezés* filozófiai kategóriáját kellene tisztázni. Léteznek-e istenek? Vallásos filozófiák szerint igen, ateista filozófiák szerint nem. Léteznek-e, mondjuk, a pozitív egész számok? Platónista jellegű filozófiák szerint ezek a létezés legtökéletesebb kategóriájába tartoznak. A dialektikus materializmus szerint a számok semmiképp sem léteznek ugyanolyan értelemben, mint az anyagi testek, teszem azt, a bolygók, hanem csak mint a *véges halmazok* bizonyos objektíve meglevő *tulajdonságainak* (ti. *mértékeinek*) tükröződései. Üres-e a pozitív egész számok osztálya? A számok létezési módjára vonatkozó filozófiai megfontolásoktól függetlenül, erre mindenki tagadólag válaszol. Nem üres ez az osztály; íme, meg tudjuk nevezni néhány tagját: 1, 2, 3, . . . Üres-e az X. Y. fantasztikus regényében szereplő magyar úrhajósok osztálya? Nem üres, noha bizonyára mindenki egyetért abban, hogy tagjai nem léteznek (sem úgy, mint az égitestek, sem úgy, mint a számok), legföljebb az író és az olvasó képzeletében. Üres-e a múzsák osztálya? Nem üres, hiszen a mitológia felsorolja ezen osztály összes tagját, noha a múzsák létezését aligha fogadja el valaki. — Általában, ha egy osztály néhány tagját meg tudjuk nevezni, akkor értelmetlen dolog a szóban forgó osztályt üresnek tekinteni. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ha egy osztály egyetlen tagját sem tudjuk megnevezni, akkor az az osztály üres.) Egy osztály tagjai *bármiféle dolgok* lehetnek: anyagi objektumok, anyagi objektumok közötti összefüggéseket kifejező fogalmak, többszörös absztrakció és idealizáció révén alkotott fogalmak, elképzelt, mesebeli, monda-beli dolgok stb. Ha elismerjük, hogy tudományos hipotézisekben, regényekben,

legendákban stb. is helyénvaló (a tudományos hipotézis esetében *elengedhetetlen*) a logika törvényeinek a betartása, akkor el kell ismernünk olyan osztályokat is, amelynek tagjai (a „létezés” kategóriájának valamilyen felfogása szerint) nem léteznek, vagy létezésük hipotetikus, esetleg vitatható. Összegezve: meg kell engednünk osztályok alkotását „nemlétező” dolgokból is. Ám természetesen egy osztály nem-üres voltából nem következtethetünk arra, hogy tagjait megilleti az ilyen vagy olyan filozófiai értelemben vett „létezés” attribútuma.

Ily módon a válasz a fölvetett kérdésre tagadó: abból, hogy egy fogalom (valamilyen filozófiai értelemben) nemlétező dolgokra vonatkozik, *nem következik*, hogy terjedelme üres. Az „isten” fogalma az ateizmus szerint nemlétező dolgokra vonatkozik. Az istenek osztálya azonban nem üres, tagjai Buddha, Siva, Allah, Jehova, Zeusz, Aphrodité stb. Következésképp az a kijelentés, hogy „minden isten létezését elfogadja a materializmus”, *nem minősíthető igaznak azon az alapon, hogy az istenek osztálya üres* — hiszen nem üres ez az osztály. (Ezt a meggondolást alkalmazhatjuk sellőkre, ördögökre és egyéb mondabeli „lényekre” is.)

Látjuk, a matematikai logika eljárása nem szorul korrekcióra, ha a nemlétezést és a terjedelem ürességét nem azonosítjuk. Ezt a kikötést úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a formális logikának nincs és nem is lehet semmi köze olyan kérdésekhez, hogy léteznek-e sellők, istenek vagy antiprotonok. „Létezni” a formális logika számára nem jelent többet, mint „a tárgyalási univerzum elemének lenni”.

Tamás György egészen más véleményen van e kérdést illetően. Ezt írja: „az üres osztály olyan fogalom, amelyben nem létező tárgyakat általánosítunk”. (*Logikai négyzet*, 357. o.) Nem értem, hogyan lehet az általánosítás eredménye üres osztály. Ha különféle „nem létező tárgyakat” összevonunk egy osztályba, akkor a kapott osztály nem üres: tagjai éppen azok a „nem létező tárgyak” lesznek, amelyekből általánosítottunk. Úgy gondolom, üres osztály nem általánosítás, hanem fogalmakkal (azaz osztályokkal) végzett *műveletek* eredményeként jöhet létre. Így az úrhajósok és a magyar nemzeti-ségűek osztályának közös része a magyar úrhajósok osztálya (amely ez idő szerint üres); a Rákóczi úti ház és a tízemeletes ház fogalmából hasonlóan alkothatjuk meg a Rákóczi úti tízemeletes ház fogalmát (jelenleg üres terjedelmű), a kettőnél nagyobb prímszámok és a páros számok osztályának közös része a kettőnél nagyobb páros prímszámok osztálya (ugyancsak üres) stb. A tudományos tevékenységben az üres terjedelmű fogalmak túlnyomórészt ilyen úton jönnek létre.

A „részleges” és a „létezési” ítéletek

Tamás György a tanulmányaiban túlnyomórészt az úgynevezett *kategorikus ítéletekkel* foglalkozik. Így nevezték a hagyományos logikában azokat a kijelentéseket, amelyek az alábbi négy séma valamelyikével egyező szerkezetűek:

Minden $A - B$	(A típus),
Egyetlen A sem B	(E típus),
Néhány A egyben B	(I típus),
Néhány A nem B	(O típus),

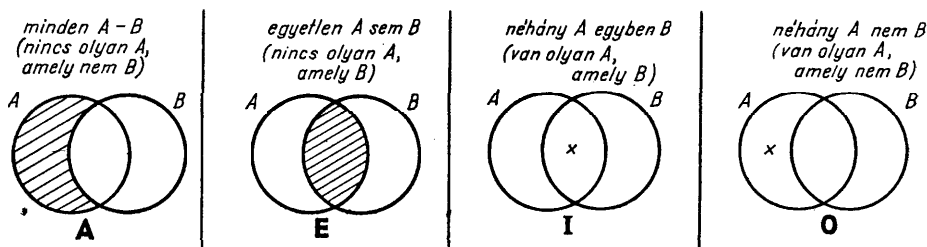
Ezekben A és B tetszőleges predikátumok.

Az **A** típus, mint már láttuk, a „nincs olyan A , amely nem B ” átfogalmazott alakja. Az **E** típusról világos, hogy a „nincs olyan A , amely B ” variánsa. Az **I** és az **O** típus nem szerepel azon hat kijelentés között, amely az $A \setminus B$, $A \cap B$, $B \setminus A$ tartományok üres, ill. nem üres voltát fejezi ki. Úgy tűnhet, ezek más jellegű kijelentések. Ám egy rövid eszmeifuttatás megmutatja, hogy **I** és **O** csupán kissé homályos átfogalmazása két már megismert típusnak.

Nevezetesen: „Néhány A egyben B ” a „van olyan A , amely B ” átfogalmazása, amennyiben föltesszük, hogy a „néhány” azt jelenti, hogy „legalább egy”. Valóban, ha igaz az, hogy „legalább egy A tulajdonságú individuum egyben B tulajdonságú is”, akkor természetesen kell lennie legalább egy individuumnak A és B közös részében, és így „van olyan A , amely B ” is igaz. És megfordítva: ha ez az utóbbi állítás igaz, akkor természetesen legalább egy A tulajdonságú individuum egyben B tulajdonságú is, tehát igaz az, hogy „néhány A egyben B ”. — Persze, ha a „néhány”-on azt értjük, hogy „több mint egy”, vagy „legalább egy, de nem mind”, akkor már az egyenértékűség nem áll fenn. (A „néhány” ezen értelmezései is kifejezhetők azonban más logikai formákkal.) Világos, hogy ha egy mondat nem egyértelmű, akkor az semmiféle logikai vizsgálódás tárgyát nem képezheti. Ezért a „néhány” (vagy „némely”) előtétet nem használhatjuk, hacsak előzetesen meg nem állapodunk abban, hogy melyik jelentésében fogjuk használni. Mivel most Tamás György cikkeinek elemzése érdekében rákényszerülünk e kifejezés használatára, egyezünk meg abban, hogy mindig a „legalább egy” értelmet tulajdonítjuk a „néhány”-nak. E megállapodással az **I** típusú kategorikus ítélet a „van olyan A , amely B ” ekvivalensének bizonyul.

Analóg megfontolásokkal kapjuk, hogy az **O** típus a „van olyan A , amely nem B ” ekvivalense.

Így a négy kategorikus ítélettípus rendre a következő relációkat fejezi ki: $A \setminus B$ üres; $A \cap B$ üres; $A \cap B$ nem üres, $A \setminus B$ nem üres. Venn-diagramjaikat mutatja a következő ábra.



7. ábra

Az *ítélet terjedelme* c. cikkében Tamás György felrója a matematikai logikának a „van olyan A , amely B ” és a „néhány A — B ” alakú kijelentések azonosítását. Ezt írja:

„Ismeretes, hogy a minden S — P ítéletben, a matematikai logika szerint, nem nyilatkozunk az S terjedelmébe tartozó tárgyak létezéséről. Ezzel egyetértünk. De akkor mi indokolja azt a véleményt, hogy a némely S — P ítéletben szó van erről? A van olyan eset, hogy S — P vagy van olyan S , amelyik P — létezési ítélet, amely önálló ítéletforma. A „némely”-nek

„van olyan'-nal való interpretálása a részleges és a létezési ítélet hibás azonosítása.”

Igen, ismeretes, cikkünk előző részéből, hogy a „minden $S - P$ ” kijelentésben $S \setminus P$ terjedelméről *nyilatkozunk*, nevezetesen azt állítjuk róla, hogy üres. (Ez persze, mint minden állítás, lehet igaz, vagy lehet hamis.) Azt is tisztáztuk, hogy amennyiben a határozatlan „némely”-t úgy értjük, hogy „legalább egy”, akkor a „némely $S - P$ ”-ben azt állítjuk, hogy $S \cap P$ nem üres (amiből természetesen következik, hogy sem S , sem P nem üres). A kategorikus ítéletek *mindegyike* annyiban létezési ítélet, hogy az $S \setminus P$, ill. az $S \cap P$ körébe eső individuumok létezését állítja vagy tagadja.⁷ Nincs tehát itt semmi heterogenitás. És nincs értelme „a matematikai logika véleményéről” beszélni, mert az, hogy egy ítélet szerkezete mit fejez ki, nem vélemény dolga, hanem ténykérdés. Ha egyszer valaki azt mondja, hogy minden $S - P$, akkor azt mondja, hogy *nincs* olyan S , amely nem P , tehát *tagadja* az $S \setminus P$ körébe eső dolgok létezését. Ha pedig azt mondja, hogy némely $S - P$, akkor *állítja* az $S \cap P$ körébe eső dolgok létezését. És az is tény (és nem vélemény dolga), hogy az első esetben nyitva marad $S \cap P$ és ezzel együtt S üres voltának kérdése, a második esetben pedig mind S , mind P nem-üres volta adódik. Ha csak azt mondom, hogy délelőtt nem dolgoztam, akkor nyitott kérdés, hogy délután — és így a nap folyamán bármikor — dolgoztam-e, de ha azt mondom, hogy délután dolgoztam, akkor eldőlt, hogy a szóbanforgó nap folyamán dolgoztam. Miért kell a tényeken erőszakot elkövetni, és valami előregyártott sémába (és ráadásul rossz sémába) kényszeríteni a kategorikus ítéleteket? Különben is, *ha séma kell*, itt a séma, amely a tényekhez igazodik: a négy kategorikus ítélet közül kettő létezést állít (**I** és **O**), kettő pedig létezést tagad (**A** és **E**). Hogy ez nem egyezik a külső megjelenési forma alapján készült hagyományos felosztással? Ennek az a magyarázata, hogy a matematikai logika feltárta a kategorikus kijelentések tényleges szerkezetét, túlhaladva a korábbi logikának a külső nyelvi formára alapozott megállapításait.

Hibás-e a „némely $S - P$ ” azonosítása a „van olyan S , amely P ”-vel? Itt Tamás György is a „legalább egy” értelmében használja a „némely”-t. Szerinte az azonosítás hibás, ezt azonban semmivel sem indokolja. Főntebb kimutattam, hogy az azonosítás helyes.

E kérdésben Tamás György egyetlen érve az az előítélet, hogy a részleges és a létezési ítéletek különböző típusba tartoznak. A matematikai logikában ilyen skatulyák, hogy általános, részleges, egyedi meg létezési ítéletek, nincsenek. Nincsenek, mert egy ilyen felosztás semmivel sem ér többet, mint ha, teszem azt, e folyóirat cikkeit így osztályoznám: A, R, E és L betűvel kezdődő cikkek. (Először is e felosztásból a legtöbb cikk kimaradna, másodszer a felosztás semmire se volna használható.) Hová sorolnánk pl. ezt a kijelentést: „Jánosnak van olyan osztálytársa, aki minden tantárgyból bukott, de János minden testvére kitűnő tanuló, kivéve Andrást, aki már befejezte tanulmányait”? — Erről a kérdésről tehát nem tudunk vitatkozni. De valamit mégis a „létezési ítéletekről”. Láttuk, hogy a kategorikus ítéletek is létezést állítanak vagy tagadnak, de természetesen csak abban a formális értelemben, amely szerint létezés = az univerzumhoz tartozás. Lehet, hogy Tamás Györgyöt az a kérdés izgatja, hogy hogyan lehet a létezést mint filozófiai kategóriát

⁷ Természetesen „létezés” itt csupán az univerzumhoz tartozást jelent, ahogyan korábban kifejtettük.

kifejezni a formális logikában. Erre két lehetőség is van. Az egyik: olyan univerzumot használunk, amelynek individuumait megilleti az általunk filozófiailag elfogadott létezési attribútum. Ez a megoldás néha elégtelen, mert, mondjuk, olyan individuumokat is szerepeltetünk állításainkban, amelyeket nem fogadunk el filozófiailag létezőknek, vagy esetleg a létezés több szintjét különböztetjük meg (materiálisan létező, reális absztrakció szintjén létező stb.). Ilyen esetben bevezetjük az „ x létezik” predikátumot (vagy több ilyenféle predikátumot), amelynek terjedelme szűkebb lehet univerzumunknál. Formálisan azonban ezt a predikátumot éppen úgy kezeljük, mint bármely más predikátumot (amit speciális természetéről ki akarunk használni, azt premisszában rögzítjük, csakúgy mint bármely más predikátum esetén). Éppen ezért nincs semmi értelme a *formális logikában* a létezési ítéletek megkülönböztetésének. Természetesen ez a megállapítás egyáltalán nem érinti a létezés kifejező ítéletek *filozófiai* rangját.

A „fogalomviszonyok” módszere

Tamás György a logikai vizsgálatainak túlnyomó részét az 5. ábra nyolc diagramjára építi. E diagramokat ő a „fogalomviszonyok” kifejezőinek tekintti (ugyanis fogalmaknak nevezi a predikátumokat). Az egész cikksorozaton végigvonuló alap gondolata röviden így foglalható össze.

Mind a hagyományos logikában, mind a matematikai logikában alig törődnek a fogalomviszonyokkal, mert ezek a logikák „ítéletcentrikusak”. (Ez egy megvető jelző Tamás szótárában.) Pedig a fogalomviszonyok a döntőek. A logika csaknem minden problémájában rájuk kell támaszkodni, s menten ledől egy sor tiltó korlát, és érvényét veszti egy sor helyesnek tartott törvény. — A hat cikk mindegyike a logika egy-egy témakörére alkalmazza a „fogalomviszonyok” módszerét, hogy azután kő kövön ne maradjon az eddig szilárdnak vélt épületből.

Egy egyszerű példa elég lesz arra, hogy a „fogalomviszonyok” módszerét bemutassuk, és egyben horderejét is megítéljük.

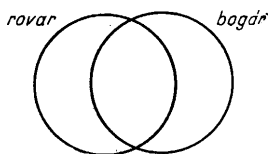
A hagyományos logikában „ellentétesre következtetés”-nek nevezik azt a szabályt, amely szerint ha egy „minden $A - B$ ” típusú kijelentés igaz, akkor a megfelelő „egyetlen A sem B ” kijelentés hamis. Ez a szabály hibás: ha az A predikátum terjedelme üres osztály, akkor mind a két kijelentés igaz. A hagyományos logikában azért vélték e szabályt helyesnek, mert hallgatólag feltételezték, hogy a szereplő predikátumok terjedelme sohasem üres. — És most lássuk Tamás György ide csatlakozó példáját. (*Logikai négyzet*, 367—368. o.)

„Vegyük példaként előzménynek ezt az ítéletet: minden rovar bogár. Állapítsuk meg, hogy a vele ellentétes ítélet (Egyetlen rovar sem bogár — $R. I.$) igaz-e vagy hamis . . . Az előzmény (a kiinduló ítélet — $R. I.$) értékének megállapításához felhasználjuk a fogalmak viszonyait. Ha nem emlékeznénk iskolai tanulmányainkból arra, hogy a bogár a rovar egyik fajtája, akkor valamely biológiai könyvből ezt könnyen megtudhatjuk. Eszerint ítéletünk fogalmi fölérendeltségi viszonyban vannak. Ez a viszony táblázatunkban a 7. oszlopban szerepel. (Lásd az 5. ábra 7. grafikonját; ezt az esetet nevezi Tamás fölérendeltségi viszonyoknak — $R. I.$) Ott azonnal leolvashatjuk, hogy fölérendeltségi viszony esetén az A ítélet hamis. Az előzményünkkel ellentétes

ítélet így hangzik: egyetlen rovar sem bogár, ami **E** típusú ítélet. A 7. oszlopban az **E** hamis. Eldöntöttük a kérdést.”

Tamás György táblázatában valóban megtaláljuk a szükséges adatokat, amelyek szerint a 7. ábra feltételeinek teljesülése esetén az „Egyetlen *A* sem *B*” kijelentés hamis, hiszen itt $A \cap B$ nem üres. Ez tehát rendben van. Ha csak a befejezésére ügyelünk, úgy tűnik, kitűnő a módszer, hiszen „eldöntöttük a kérdést”. De most ne csak az út végére figyeljünk, hanem az egész útra.

Tamás György ezt ígéri: (a) a „minden rovar bogár” ítéletből (b) a fogalomviszonyok segítségével (c) meg fogom állapítani az „egyetlen rovar sem bogár” ítélet logikai értékét. Ebből (c) helyes: valóban megállapította. Most koncentráljunk (b)-re: „a fogalomviszonyok segítségével”! Mit is jelent ez? Meg kell tudnom, hogy a „rovar” és a „bogár” fogalmak között milyen „viszony” van. Vagyis meg kell tudnom, hogy ebben a diagramban:

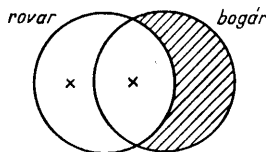


8. ábra

melyik tartomány üres és melyik nem. Ez azonban, mint a 928. oldal fejtegetéseiben kiderült, semmi mást nem jelent, mint azt, hogy meg kell tudnunk: az alábbi három kijelentés közül melyik igaz, melyik hamis:

1. Nincs olyan rovar, amely nem bogár. (Másképp: Minden rovar bogár.)
2. Nincs olyan rovar, amely bogár. (Másképp: Egyetlen rovar sem bogár.)
3. Nincs olyan bogár, amely nem rovar.

Emlékezetből vagy lexikonból, mindegy hogyan, megállapítjuk, hogy 1. és 2. hamis (tehát a „nincs” helyett a „van” az igaz, így a megfelelő tartományok nem üresek), 3. pedig igaz (a harmadik tartomány tehát üres). És Tamás György hiába mondja, hogy ő nem ezt csinálta, ő csak azt állapította meg, hogy a rovar fogalma fölérendelt a bogár fogalmához képest. Hiába nevezzük másképp a dolgokat, attól még nem másulnak meg! Tamás György akkor és csak akkor tudja megrajzolni ezt a grafikont:



9. ábra

ha tudja az imént említett három ítélet logikai értékét. A fogalomviszonyokat ismerni annyi, mint a megfelelő három kijelentés logikai értékét ismerni. Ez nem homályosíthatja el az a mellékkörülmény, hogy az adott esetben a tényállás

kifejezhető úgy, hogy a rovar fogalma fölérendelt a bogár fogalmának. Helyettesítsük a „rovar”-t „rőthajú kollégánk”-kal, a „bogár”-t „barnaszemű kollégánk”-kal. Előfordulhat, hogy e két predikátum között éppen olyan a terjedelmi viszony, mint a rovar és a bogár fogalma között. Talán ebben az esetben is azt fogjuk mondani, hogy a „rőthajú kollégánk” fogalma fölérendelt a „barnaszemű kollégánk” fogalmának? De bárhogyan fejezzük is ki magunkat, a „fogalomviszonyok” ismeretéhez három tartomány üres vagy nem-üres voltát kell megállapítanunk, azaz három kijelentés igaz vagy hamis voltát kell megtudnunk. — Hogyan oldotta meg tehát Tamás György kitűzött feladatát? Úgy, hogy utánajárt az említett három kijelentés igazságának. De a három közül csak a második értékét kellett volna meghatároznia. Hogyan fog a logikus a *sivatagban egy oroszánt*? Vásárol hármat az állatkertben, és elereszt kettőt.

Végül nézzük az (a) pontot: mi szerepe volt a feladat megoldásában az „előzménynek”, a „minden rovar bogár” ítéletnek? Az égvilágon semmi. Menet közben ugyan kiderült, hogy ez az állítás is hamis, hiszen ez a „fogalomviszonyokat” kifejező három ítélet közül az első. De magából ebből az ítéletből Tamás György egyáltalán nem következett. Sőt, Tamás az egész „eljárás” során egyáltalán nem következett. Ő egyszerűen a megfelelő szaktudománytól megtudakolta három kijelentés logikai értékét, s ebből kiderült, hogy „előzménye” is, „zárótétele” is hamis. Kész.

Ugyanerre a receptre megy a „fogalomviszonyok” alkalmazása a logika minden más területén is. Kitűz premisszákat, de nem használja őket semmire, hanem e helyett megnézi a „fogalomviszonyokat” — azaz utánajár három (vagy összetettebb esetben hét) állítás igazságának (ezek között mindig ott vannak a premisszák és a keresett konklúzió is). Az eredmény: ledőlnek a logika „korlátai”, összeomlanak a régi szabályok stb., stb.

Az egész „fogalomviszony” módszer azon tény negligálásán alapszik, amely szerint a *fogalmak viszonyait ítéletek segítségével fejezzük ki*, tehát két fogalom extenzionális kapcsolatának az ismerete semmi más, mint három kategorikus ítélet logikai értékének ismerete (vagy másképp: három tartomány üres vagy nem-üres voltának ismerete). A módszer esszenciája a következő: Meg akarod tudni, hogy *ebből* következik-e *az*? Gondolkozz csak, hátha tudod a fogalomviszonyokat! Ha nem tudod, próbálj utánanézni. Ha megtalálod, abban az is benne lesz, hogy zárótétele igaz-e. — Ezek pedagógiailag bizonyára figyelemre méltó tanácsok. De hogy mi közük van a logikához, azt még későbbi kutatásoknak kell megvilágítaniuk.

Egy másik példa a „fogalomviszonyok” alkalmazására. A *Megfordításban* Tamás György bírálja a hagyományos logikának azt a tilalmát, amely szerint a „minden $A - B$ ” típusú kijelentésekben A és B szerepét nem szabad fölcserélni („megfordítani”), illetve csak úgy szabad ezt tenni, ha egyben a „mindent” „néhány”-ra változtatjuk (korlátozó megfordítás). Szabatos megfogalmazásban: (a) „Minden $A - B$ ” igazságából nem következik „minden $B - A$ ” igazsága — ez természetesen helyes; (b) de következik „néhány $B - A$ ” igazsága — ez azonban tévedés, hiszen „néhány $B - A$ ” = „néhány $A - B$ ”, és ez utóbbi nem következik „minden $A - B$ ”-ből; mert ha pl. A üres osztály, akkor „minden $A - B$ ” igaz, de „néhány $A - B$ ”, azaz „van olyan A , amely B ” hamis, hiszen semmilyen A nincs. Tamás György mellett száll sikkra, hogy az (a) tilalmat is el kell törölni, hiszen vannak esetek, amikor „minden $A - B$ ” és „minden $B - A$ ” is igaz. Példáját *Trendelenburgtól*

idézi. A Püthagorasz-tétel szerint minden derékszögű háromszögben az egyik oldal négyzete egyenlő a másik két oldal négyzetének összegével. A tétel korlátozó megfordítása: *néhány* háromszög, amelyben az egyik oldal négyzete egyenlő a másik két oldal négyzetének összegével, derékszögű. De hát tudjuk, hogy nemcsak néhány, hanem *minden* ilyen háromszög derékszögű, tehát itt korlátozás nélküli megfordítás érvényes. „A geometriában, de más tudományokban is, számos hasonló természetű tétellel találkozhatunk — írja Tamás György —. Mármost, ha ragaszkodunk a korlátozással történő megfordításhoz, akkor arra kényszerülünk, hogy e tételpárok igaz voltát külön-külön bizonyítsuk, ahelyett, hogy egymásból levezetnénk őket.” (50—51. o.)

Honnan tudjuk, hogy a Püthagorasz-tétel megfordítása is igaz? Onnan, hogy *bebizonyították* a megfordítását is. Egy matematikai tételt csak akkor szabad megfordítani, ha előbb bebizonyítjuk, hogy a megfordítása is igaz. A Püthagorasz-tétel még azt sem foglalja magában, hogy egyáltalán *létezik* derékszögű háromszög. Bizonyítás nélkül még „korlátozva” sem fordítható meg egyetlen matematikai tétel sem. De ez nemcsak matematikai tételekre igaz, hanem tetszőleges tételekre. A „minden $A - B$ ” alakú kijelentések megfordítására vonatkozóan nem lehet többet mondani, mint hogy egyes esetekben a fordított irányú állítás is igaz. Az „egymásból való levezetés” teljesen értelmetlen. Tamás Györgynek az a „szabálya”, hogy ha A és B „egyértelmű” fogalmak, akkor a megfordítás mindig igaz, *circulus vitiosus*. Hiszen az, hogy A és B „egyértelmű” fogalmak, pontosan azt jelenti, hogy minden $A - B$ és minden $B - A$.

A logikai következményfogalom

A fogalomviszonyok módszere mellett egy másik eszköz, amelynek Tamás György az eredményeit köszönheti, a *logikai következményfogalom önkényes megváltoztatása*.

A mai formális logikában általánosan elfogadott a következő meghatározás: egy következtetés (formálisan) akkor helyes, ha a premisszák és a konklúzió *szerkezete* alapján kizárt az az eset, amelyben a premisszák mind igazak, a konklúzió pedig hamis. Másképp: a helyes következtetés premisszái és konklúziója között olyan szerkezeti-formai kapcsolatnak kell lennie, amely biztosítja azt, hogy az összes premissza igazsága esetén a konklúzió is igaz. Hogy a következtetés *formálisan*, azaz *szerkezete alapján* helyes, az azt jelenti, hogy a benne szereplő bizonyos alkatrészeknek (predikátumoknak vagy elemi kijelentéseknek) hasonló típusú alkatrészekkel való helyettesítése esetén is helyes marad. Így egy helyes következtetés mindig ábrázolható egy *sémával*, amelyben bizonyos alkatrészek helyén jelek, betűk szerepelnek mint *változók*; helyükre meghatározott típusú nyelvi kifejezési formákat téve, mindig helyes következtetést kell kapnunk.

Lényegét tekintve, a hagyományos logika is a fenti következményfogalmat használta, akkor is, ha nem adott rá elég szabatos meghatározást. Tamás György azonban nem fogadja el ezt a definíciót (amint ez a későbbi idézetekből kiderül), de elmulasztja közölni ezt az olvasóval, és attól is tartózkodik, hogy saját definícióját megfogalmazza. Ezen az alapon megállapítja, hogy a hagyományos logika néhány *helyes* (a fenti definíció szerint helyes) következtetési sémája nem helyes (az ő ki nem mondott definíciója szerint).

A *Kategorikus szillogizmus*-ban (840. o.) találunk valami definíció-félét:

„A következtetés helyességének az a kritériuma, hogy *zárótételének egyértelműen kell adódnia az előzményekből, vagyis ugyanazon premisszákból igaz, ill. hamis konklúzió nem folyhat egyaránt.*” Ebből és egyéb elszórt utalásokból úgy tűnik, hogy Tamás György szerint *a következtetés akkor helyes, ha premisszáinak logikai értéke (igaz vagy hamis volta) egyértelműen meghatározza konklúziójának logikai értékét (igaz vagy hamis voltát).* E definíció lényeges eltérése a fentebb adott definícióhoz képest az, hogy amabban csupán azt kívánjuk meg, hogy amennyiben a premisszák mind igazak, úgy a konklúzió is igaz legyen, és nem kötjük ki, hogy a premisszák más értékei esetén is egyértelműen meghatározott legyen a konklúzió logikai értéke.

Mi szükség van erre az újításra? A kérdésre az imént idézett helyen a következő implicit feleletet találjuk: „Felvetődik itt az a probléma, hogy szabad-e hamis előzményekből következtetést levonni? Ismeretes, hogy a közvetlen következtetéseknél ez az eljárás jogsult, pl.

Némely üveg hővezető (h).

Minden üveg hővezető (h).”

Az idézett „következtetés” így értendő: abból, hogy a „Némely üveg hővezető” állítás *hamis*, következik, hogy a „Minden üveg hővezető” állítás is *hamis*. Először is, ez a szabály hamis. A „némely” helyett gondoljunk „van olyan”-t; ekkor a föltevés az, hogy a „van olyan üveg, amely hővezető” kijelentés hamis. Ez azonban azt jelenti, hogy a „*nincs olyan üveg, amely hővezető*” állítás igaz. Még gondoljuk meg, hogy a „minden üveg hővezető” egyenértékű a „*nincs olyan üveg, amely nem hővezető*” kijelentéssel. Ez utóbbi pedig akkor és csak akkor hamis, ha igaz az, hogy „van olyan üveg, amely nem hővezető”. De abból, hogy *nincs* üveg hővezető, nem következik, hogy *van* olyan üveg, amely nem hővezető. A konklúzió igazságához még az is kellene, hogy egyáltalán *van* üveg, ezt azonban a premissza nem biztosítja. Így az idézett szabály nem helyes. (A hagyományos logika megintcsak bizonyára azért tekintette helyesnek ezt a szabályt, mert nem gondolt az üres terjedelmű predikátumokra.)

Vegyünk Tamás György példája helyett egy hasonló, de helyes szabályt a hagyományos logikából: egy „minden $A - B$ ” alakú kijelentés *hamisságából* következik a megfelelő „néhány A nem B ” (azaz „van olyan A , amely nem B ”) kijelentés igazsága. Ez már helyes, hiszen „minden $A - B$ ” = „*nincs olyan A , amely nem B* ”, és ha ez hamis, akkor persze az az igaz, hogy „*van olyan A , amely nem B* ”. Nos, ez a helyes szabály nem következtetési szabály (a korábban adott definíció értelmében), noha a hagyományos logika egyes forrásmunkái talán a következtetési szabályok között sorolják föl. De a lényeges az, hogy e szabály (és a hozzá hasonló bármelyike is) átfogalmazható következtetési szabállyá! Ugyanis *egy kijelentés hamissága egyenértékű negációjának igazságával.* Ezt fölhasználva, a hamis premisszát pótolhatjuk a tagadásával (ami igaz), s így kapjuk az alábbi helyes következtetési sémát:

Premissza: Nem minden $A - B$

Konklúzió: Van olyan A , amely nem B .

A hagyományos logika tankönyvei nem hibáztak lényegesen, amikor következtetésnek neveztek egy olyan típusú szabályt, amely átfogalmazható helyes

következtetéssé. Azt mondhatnánk, nem fejezték ki magukat azzal a szabatsággal, amelyet ma megkövetelünk a logika tudományában; és ezért persze nem tehetünk szemrehányást nekik.

A Tamás-féle következményfogalom azonban gyökeres szakítást jelent a ma általánosan elfogadott (és hallgatólag a hagyományos logikában is elismert) következményfogalommal szemben. Egy példával illusztrálva, az általános felfogás szerint az alábbi következtetési séma helyes:

$$\frac{p \text{ és } q}{q} .$$

Itt p és q tetszőleges kijelentések. Mondjuk, legyen: $p =$ a vonat késik, $q =$ az eső esik. A séma szerint abból, hogy „a vonat késik és az eső esik”, következik, hogy „az eső esik”. Tamás György szerint ez a séma nem helyes (és így az említett szöveges változata sem), mert pl. a premissza hamissága esetén a konklúzió logikai értéke nincs egyértelműen meghatározva. (Abból, hogy „a vonat késik és az eső esik” hamis, csak annyit tudunk, hogy „a vonat késik” és „az eső esik” kijelentések közül legalább az egyik hamis; és ettől még „az eső esik” lehet igaz is, hamis is.)

És egy ellenkező irányú példa. Tamás György felfogása szerint (ha jól értettem felfogását) az alábbi „következtetési séma” helyes:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Némely } A \text{ egyben } B \text{ is.} \\ \text{Némely } A \text{ nem } B. \end{array}}{\text{Minden } A \text{ egyben } B \text{ is.}}$$

Ugyanis a premisszák logikai értékei egyértelműen meghatározzák a konklúzió igaz vagy hamis voltát. Az általános felfogás szerint viszont ez a séma helytelen; hiszen ha mindkét premissza igaz, akkor a konklúzió hamis.

A példák meggyőzően mutatják, hogy Tamás György következményfogalma se nem szűkítése, se nem bővítése az általánosan elfogadott következményfogalomnak. Természetesen Tamás Györgynek joga van új következményfogalmat alkotni. De ha ezt teszi, akkor nem vitatkozhat egy következtetés helyességéről olyanokkal, akik mást értenek helyes következtetésen, mint ő. És bármiféle vitát megelőzően, meg kellett volna fogalmaznia teljes szabatsággal saját következményfogalmát. Sajnos, ezt nem tette meg.

Még hozzá kell fűznünk, hogy a következményfogalom nem valami periférikus fogalom a logikában, hanem egyike a legfontosabb logikai fogalmaknak (vagy talán éppen a legfontosabb). Ha valaki szakít egy ilyen fontos fogalomnak kétezere éves fejlődése során kialakult és napjainkban matematikai módszerekkel precizizozott felfogásával, azt nagyon alaposan meg kell indokolnia, ha egyáltalán a tudományosság szintjén óhajt foglalkozni a kérdéssel. Ennek a normának a megszegése önkényhez, a szavakkal való felelőtlen játékhoz vezetne.

Mivel tudja indokolni Tamás György az általános felfogás elvetését és új következményfogalmának bevezetését? Az egyetlen indok az, hogy „szabad legyen hamisból is következtetni”, mint azt az üveg-hővezető idézett példájában felhozza. Itt a probléma racionális magva az, hogy hogyan lehet egy bizonyos helyes logikai összefüggést következtetéssé átformálni. Láttuk, hogy a negáció műveletének alkalmazásával *e probléma megoldható a következmény-*

fogalom módosítása nélkül. A dolgok fölösleges megkettőzését jelenti az igaz és a hamis kijelentések megkülönböztetése a következtetésben, hiszen *azt mondani, hogy egy kijelentés hamis, pontosan annyi, mint azt mondani, hogy a kijelentés negációja igaz.*⁸ Ez tehát nem figyelemreméltó érv.

A Tamás-féle „következményfogalom” egyik csúcsteljesítménye a középkorban „Barbará”-nak nevezett következtetési séma diszkreditálása. E séma a következő:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Minden } A - B, \\ \text{Minden } B - C \end{array}}{\text{Minden } A - C.}$$

... a Barbarát sem tekinthetjük általában helyes módozatnak ... Általánosságban véve az első alakzat egyetlen módozata sem nyújt helyes következtetést.” (*Kategorikus szillogizmus*, 842. o.)

Szegény Barbara, Arisztotelész kedvelt leánya! Kétezer éven keresztül egyetlen skolasztikus kapcabetyár sem tudta kikezdeni erkölceit, sőt még a szőrösszívű matematikai logika sem talált benne kivetnivalót. És most Tamás György a logika prostituáltjai közé sorolta. Mert ha mindkét premisszája igaz, akkor igaz ugyan a konklúziója is, de ha pl. mindkét premisszája hamis, akkor konklúziója lehet igaz is, hamis is. Tehát nem nyújt „egyértelmű zárotételt”.

A *Kategorikus szillogizmus* 848. oldalán Tamás György a hagyományos logika „hamisból minden következik” szabályát idézi. Ez a szabály így szó szerint véve persze rossz; szó sincs arról, hogy pl. „a hó fekete” hamis kijelentésből bármire lehet következtetni. Az „ex falso quodlibet” helyes megfogalmazása a következő:

ha p hamis, akkor, amennyiben p (igaz), úgy q is (igaz)
(itt p és q helyébe tetszőleges kijelentéseket gondolhatunk), ezt pedig így fogalmazhatjuk át:

Ha p hamis és p (igaz), akkor q is (igaz),
és ennek helyességét már nem lehet vitatni, mivel az ellentmondástalanság a kétértékű logika alapelve, és az idézett szabály föltétele („ p hamis és p igaz”) ennek a tagadása; ebből valóban bármi következik, hiszen a feltétel sohasem teljesülhet. Tehát a „hamisból minden következik” tulajdonképpen az „ellentmondásból bármi következik” helyes törvény pongyola fogalmazása. Itt Tamás György nem egy hamis törvénnyel, hanem egy helyes törvény pongyola megfogalmazásával vitázik.

Kissé hasonló jellegű Tamás György vitája a hagyományos logika „dictum de omni et de nullo” elnevezésű elvével is (*Logikai négyzet*, 362. o.). Ez az elv, formulák nélkül megfogalmazva, azt mondja ki, hogy ha egy predikátum *mindenre* igaz, akkor igaz *bármely egyesre* (bármely individuumra) is (ez a dictum de omni), és ha egy predikátum *semmire sem* igaz, akkor hamis *bármely egyesre* (dictum de nullo). Ezek az elvek megint helyesek, ha tárgyalási univerzumunk (azaz az egyáltalán figyelembe vett individuumok osztálya) nem üres; éppen ezért az univerzum nem-üres voltát a legtöbb logikai elméletben föltételezik. A fenti elvből a hagyományos logika arra következtetett, hogy ha egy „minden” kezdetű állítás igaz, akkor igaz az az állítás is, amelyet

⁸ Természetesen mindez a kétértékű logikában van így. De ennek kereteit Tamás György cikkei sem lépik át.

az előbbiből úgy kapunk, hogy a „minden” helyébe „néhány”-at teszünk. Első hallásra ez is helyesnek tűnik; ha igaz az, hogy „minden (dolog) változik”, akkor az is igaz, hogy „néhány dolog változik”. Am egy ellenpélda megmutatja, hogy mégsem helyes ez az okoskodás. Hiszen ha igaz az, hogy „minden piripócsi tüdőbeteget nyilvántartanak”, akkor még nem feltétlenül igaz az, hogy „néhány piripócsi tüdőbeteget nyilvántartanak”, hiszen előfordulhat, hogy *egyáltalán nincs is tüdőbeteg Piripócscon*. Ezt az érvelést a *Logikai négyzet*-ben még Tamás György is elfogadta, és ebből arra a következtetésre jutott, hogy a dictum de omni elve hibás. Am a dictum de omni helyességét nem lehet kétségbevonni (amíg föltesszük az univerzum nem-üres voltát). A hiba forrása nem ez az elv, hanem az a tévhit, amely szerint bármely „minden” kezdetű mondat az univerzum minden elemére vonatkozó állítást fejez ki. Ha pl. univerzumnak választjuk a földi élőlényeket, akkor ez a mondat: „minden madár gerinces”, nem az univerzum minden eleméről állít valamit (legalábbis *ebben a megfogalmazásban nem*), hanem csak a madarokról, és így élesen különbözik pl. a „minden változik” kijelentéstől, amely valóban az univerzum minden eleméről állít valamit, ti. azt, hogy változik. Általában is, a „minden $A-B$ ” típusú mondatokban a „minden” nem az univerzumra, hanem világosan az A tulajdonságú dolgokra vonatkozik. Így nem alkalmazható rájuk a dictum de omni elve. Nem az elv, hanem az elvre való hivatkozás hibás a

$$\frac{\text{Minden } A-B}{\text{Néhány } A-B}$$

(helytelen) következtetési séma „bizonyításában”.

A kvantifikáció problémái

A „minden $A-B$ ” kijelentést azonban átfogalmazhatjuk úgy, hogy az *univerzum elemeire* vonatkozzék benne a „minden”. Ugyanis ez a kijelentés azt mondja, hogy az univerzum minden elemére igaz az, hogy *ha* A tulajdonságú, *akkor* B tulajdonságú is. Tömör formulázásban:

(1) Minden x -re: ha Ax , akkor Bx ,

ahol x az univerzum elemein fut végig. Ebben a mondatban már írhatunk a „minden” helyébe „néhány”-at:

Néhány x -re: ha Ax , akkor Bx ,

ha az előbbi igaz, akkor ez is igaz. De figyeljük meg, milyen keveset mond ez! Csupán annyit állít, hogy van az univerzumnak olyan eleme, amely, *amennyiben* A tulajdonságú, *úgy* B tulajdonságú is. Ki lehet mutatni (de a részleteket mellőzzük), hogy ez pontosan ennyit jelent:

Ha minden x -re Ax , akkor néhány x -re Bx .

Látjuk, ez nagyon távol esik a „néhány $A-B$ ” jelentésétől. Ez utóbbit így fogalmazhatjuk át: az univerzum néhány eleme A tulajdonságú is, B tulajdonságú is. Tömören:

(2) Néhány x -re: Ax és Bx .

Vagy, a „néhány” helyett az egyértelmű „van olyan” használatával:

(2') Van olyan x , hogy: Ax és Bx .

(1) és (2) (vagy (2')) összehasonlítása mutatja, hogy a „minden $A-B$ ” és a „néhány $A-B$ ” között, a szerkezet precíz föltárása esetén, nemcsak annyi a különbség, hogy a „minden” helyébe „néhány” (vagy „van olyan”) kerül, hanem az is, hogy a „ha . . . akkor” kapcsolat helyett az „és” kapcsolat lép föl. És ez még világosabbá teszi, hogy (1)-nek nem következménye (2).

A fentiekben szereplő „minden x -re”, és „van olyan x , hogy” kifejezéseket *kvantoroknak* nevezzük; az elsőt *univerzális*, a másodikat *egzisztenciális* kvantoroknak. (Persze x helyett más betű is szerepelhet.) A példákban a kvantorok mögött *nyílt mondatokat* találunk. A kvantorok alkalmazása tehát nyílt mondatokból zárt mondatokat, kijelentéseket hozhat létre. Az ilyen mondatok, mint az előzményekből láttuk, predikátumok közötti (terjedelmi) kapcsolatokot fejeznek ki.

Úgy tűnik, Tamás György másképp látja a kvantorok szerepét. A *Megfordítás*-ban (53. o.) ezt írja: „Ismeretes, hogy az **A** ítéletet implikációnak, az **I** ítéletet pedig konjunkciónak foghatjuk fel.” (Implikáció: „ha p , akkor q ” alakú, konjunkció: „ p és q ” alakú összetett kijelentés.) Látjuk, ez tévedés: az **A** típus nyílt implikáció lezárása univerzális kvantorral, az **I** típus pedig nyílt konjunkció lezárása egzisztenciális kvantorral.

Az *ítélet terjedelmé*-ben (904–905. o.) három könyvből is idéz a kvantorok alkalmazásának megvilágítására, miközben a probléma egyre ködösebbé lesz. Ez kitűnik néhány föltett kérdésből. Pl. *Klaustól* számonkéri, hogy miképpen olvassuk a „minden x -re: ha p_n , akkor q_n ” formulát. Persze, ilyen formula Klaus könyvében nem is szerepel, Tamás György állította össze az idézetben szereplő kifejezésekből; s az adott összefüggésben ez a formula értelmetlen is.

A kvantifikáció fogalmával kapcsolatos problémák azonban főleg ott lépnek föl, ahol Tamás György kifejti: mit is kell érteni azon, hogy „minden x -re”. Idézem (905. o.):

„Ha a *minden* x -en csupán dolgokat értünk, akkor az általános ítéletet korlátozottan fogjuk fel. Az általános ítélet ugyanis térbeli, időbeli stb. összefüggéseket is kifejezhet. Pl.: bármikor, ha a fény prizmán halad át, megtörik; mindenütt, ahol a vezetékben elektromos áram halad keresztül, a vezetékét mágneses mező veszi körül. . . . az általános ítéletet nem szabad a dolgokra korlátoznunk, hanem teljes általánosságában kell vennünk. A továbbiakban ezt értjük a ‚minden’ kifejezésen.

. . . A *minden* x -et továbbá úgy kell értelmeznünk, hogy mind az egyszerű, mind az összetett ítéletre alkalmazható legyen. Ennek a követelménynek, véleményünk szerint, a ‚minden esetben’ kifejezés felel meg. A ‚minden esetben’ úgy értendő, hogy bármilyen körülmények között, tetszőleges feltételek között. Ez az értelmezés mind az egyszerű, mind az összetett ítéletre alkalmazható, pl.:

1. Minden esetben, ha ember, akkor halandó.
2. Minden esetben, ha a fény prizmán halad át, akkor megtörik.”

Ebből egyrészt kiderül, hogy Tamás György figyelmét elkerülte: az univerzális kvantor alkalmazása azt jelenti, hogy a kvantor után következő nyílt

mondatban szereplő x -nek az *univerzum elemein* kell végigfutnia. Az univerzum elemei pedig lehetnek *dolgok* (már ti. amiket Tamás dolgoknak nevez, alighanem fizikai tárgyakra gondol), idő- vagy térkoordináták, absztrakt fogalmak, vagy, ha úgy tetszik, akár *esetek* is. Egy nyílt mondatban több individuum-változót (x , y , z stb.) is szerepeltethetünk, s ezek mindegyikét leköthetjük megfelelő („minden x -re”, „minden y -ra”, „minden z -re” stb.) univerzális (vagy egzisztenciális) kvantorral, annak megfelelően, hogy mit állítunk, mit akarunk kifejezni. Amit Tamás György az idézet első bekezdésében javasol, azt már 60 éve csinálják a matematikai logikában, anélkül, hogy a „minden” különféle alkalmazási lehetőségeit összevonnák egy ködös „minden esetben” frázisban, amelyről talán szépeket lehet mondani, de következtetésekben sem mire sem lehet használni.

Mert ha valaki azt mondja: minden ember halandó, akkor értjük, mit állít. De ha azt mondja: „minden esetben, ha ember, akkor halandó”, akkor nem értjük, hiszen nincs alanya a mondatnak. Ha így mondaná: „minden esetben, ha valaki ember, akkor halandó”, már valamivel világosabb a mondanivaló. De még világosabb így: „minden ember minden esetben halandó” — és itt már szemmel látható a kettős kvantifikáció. A „minden esetben” ködös kifejezés nem helyettesítheti az univerzális kvantort ott, ahol éppen ez teszi zárttá, értelmessé a mondatot.

Hiába erőlteti ránk Tamás György az idézet második bekezdésében, hogy a *minden x* összetett ítéletre is alkalmazható legyen. A „minden x -re” kvantor *értelmesen* csak *x -et tartalmazó nyílt mondatra* alkalmazható, más esetben hatástalan. Az x nem fölösleges dísz a kvantorban, hanem nagyon lényeges: a kvantort követő nyílt mondatban szereplő x -re utal. (Az élő nyelv névmásokat használ az ilyen változók helyett. Pl. „mindenki, aki ember, az halandó” = „minden x -re: ha x ember, akkor x halandó”.) Persze, a nyílt mondat lehet összetett is, sőt nagyon bonyolult is. De *zárt* kijelentésre (akár egyszerűre, akár összetettre) nincs értelme kvantor alkalmazásának.

Tamás György „minden esetre” prefixuma leginkább még a modális logika „szükségszerű, hogy” prefixumára emlékeztet. Ez is, az is felfogható úgy, hogy leköti a zárt kijelentésekben szereplő rejtett, ki nem mondott paramétereket. Persze, egy modális logikai *elmélet* nem szorítkozik ilyen prefixumok *puszta bevezetésére*, hanem kidolgozza a következtetésekben való felhasználásuk módját is. (Tamás György mit sem szól arról, hogy mit kezdünk az ő „minden esetben” kvantorával.) De a modális logika „durva kvantifikációja” a tudományos alkalmazások területén nem pótolhatja a különféle individuumváltozók egyenkénti kvantifikációját.

„Egyedi” és „határozatlan” ítéletek

Már említettem, hogy a matematikai logikában nem használják az „egyedi ítélet” fogalmát. De természetesen a matematikai logikában is lehet formalizálni olyan kijelentéseket, amelyekben konkrét *individuumok* is szerepelnek, és következtetéseket is végezhetünk körükben. (Sőt, kizárólag a matematikai logika apparátusa nyújt korlátlan lehetőséget az ilyen kijelentésekre vonatkozó logikai eljárások elvégzésére. Téves tehát Tamás Györgynek az a célzása, hogy a matematikai logikában az „egyedi ítéleteket” nem tekintik egyenrangúaknak másfajta ítéletekkel. A matematikai logikában nincsenek első- és másod-

rangú formulák, ugyanúgy, ahogyan az aritmetikában nincsenek első- és másodrangú számok.) Már a hagyományos logikában megsejtették, hogy az individuumokat a következtetésekben ugyanúgy lehet kezelni, mint a predikátumokat. A matematikai logikában ez a sejtés bizonyítást nyert.⁹ Abban az elemi témakörben, amelyet itt érintettünk, könnyű átlátni ennek igazságát. Egy a individuumból azt állíthatjuk, hogy egy B osztálynak eleme vagy nem eleme. Helyettesítsük a -t azzal az A osztállyal, amely az egyetlen a elemet tartalmazza. Akkor: „ a eleme B -nek” = „ B tartalmazza A -t”. Átfogalmazva: „ B igaz a -ra” = „minden $A-B$ ”.

Tamás György idézi *Kantot* (*Az ítélet terjedelme*, 910. o.), aki azt mondja, hogy az ilyen *egyes* ítéletet, mint „Caius halandó”, *logikai formája szerint* gyakorlatilag egynek vehetjük az ilyen általánossal: „minden ember halandó”. Tény, hogy a kanti fogalmazás nem a legvilágosabb. Azt akarja mondani, hogy „Caius halandó” helyett mondhatnánk azt is, hogy „minden Caius halandó”, hiszen csak egy Caius van, a mondat értelmét ezzel tehát nem változtatjuk meg, és e fogással rögtön látjuk, hogy „minden $A-B$ ” típusú kijelentéssel van dolgunk. Tamás György ezt úgy értette, hogy a két ítélet *azonosnak* tekintendő, és a következő megjegyzést fűzi hozzá: „Csakhogy az is egyes ítélet, hogy Caius római. Ezt is egynek vehetjük azzal az ítélettel, hogy minden ember római?” Igen, *logikai formája szerint* „egynek vehetjük”, éppen úgy, ahogyan logikai formája szerint „egynek vehetjük” a következő két állítást: „Minden béka repül” és „Minden alma gyümölcs.” De senki sem mondta (Kant sem), hogy logikai értékük szerint is „egynek vehetjük” őket.

Az ítélet terjedelme c. cikkében foglalkozik Tamás György a hagyományos logika egyik csodabogarával, a *határozatlan ítélettel* is. A határozatlan ítélet olyan ítélet, amelyről nem lehet pontosan tudni, mit állít. Ilyen „ítéletek”, mai felfogás szerint, semminemű formális logikai tevékenység számára nem használhatók. Mire következtesünk abból, aminek nem tudjuk a pontos értelmét? Érthető, hogy a matematikai logika nem tud „határozatlan ítéletekről”. Ezért téves Tamás György ama megállapítása, amely szerint a matematikai logikában a határozatlan ítéletet általános ítéletként kezelik. A *Klaus* könyvéből vett idézetben csak arról van szó, hogy hogyan lehet egy köznapi formában elhangzott mondatot („az alap meghatározza a felépítményt”) úgy átfogalmazni, hogy logikai szerkezete kitűnjék. Tamás György úgy véli, hogy az eredeti állítás határozatlan. A marxista társadalomtudomány azonban e szövegnek nagyon is határozott értelmet tulajdonít. Mint szakszöveg, e mondat egy határozott, értelmes ítéletnek a szakmai hagyományok szentesítette tömör megfogalmazása. Klaus a példában nem tett mást, mint (a) kifejtette a szakszöveg teljes értelmét, (b) átfogalmazta úgy, hogy logikai szerkezete kidomborodjék. De nem csinált „határozatlan” ítéletből „általános” (azaz „minden $A-B$ ” típusú) ítéletet.

*

Még hosszasan lehetne vitázni Tamás György egyik-másik, itt nem említett állásfoglalásával. De már így is nagyon igénybe vettem az olvasó türelmét. Írásom végén még egy általános, az egész cikksorozatra vonatkozó problémát szeretnék fölvetni.

⁹ Lásd pl. Quine: *A logika módszerei*. 37. §. (Akadémiai Kiadó, 1968.)

Tamás György számára a formális logika lényegében azonos a matematikai logika előtti, ún. hagyományos logikával. Ez az álláspont legalábbis különös. Köztudomású, hogy már a köznapi formális gondolkozás is túllépi a hagyományos logika kereteit, pl. amikor abból, hogy „a Balaton környéke természetvédelmi terület”, bátran következtet arra, hogy „aki a Balaton környékén vadászik, az természetvédelmi területen vadászik”, noha az ennek megfelelő következtetési forma a hagyományos logikában egyáltalán nem szerepel. Még kevésbé elegendők a hagyományos logika keretei a tudományos munkában szükséges definíciók megalkotásához és a következtetések bizonyításához. Ezenkívül a hagyományos logika fogalmai és törvényei nélkülözik azt a precizitást, amely a tudományok mai szintjén elengedhetetlen. (Erre néhány példa keretében utaltam e cikkben.) Ugyanakkor a matematikai logika magában foglalja a hagyományos logika minden helytálló eredményét. Mi indokolja akkor, hogy a logika problémáihoz *ma* a hagyományos logika szintjén, és így szükségképpen nem-precíz megfogalmazásban közeledjünk?

Írásomban nem méltathattam Tamás György cikksorozatának azokat az eredményeit, amelyek kívül esnek a szűkebb értelemben vett formális logika keretein; ezek elemzése nem az én szakterületemre tartozik. Kizárólag a formális logikát érintő kitételekkel foglalkoztam. E vonatkozásban Tamás György fő mondanivalója: a hagyományos logika is, a matematikai logika is tele van hibákkal. Néhány példát láttunk arra, hogyan kellene kijavítani ezeket az állítólagos hibákat. Ezek alapján, összefoglalás helyett, csak egy kérdést tehetünk fel:

Hol a hiba? A logikában?

A MISTAKE IN LOGICS?

I. Ruzsa

The paper is a critical review of a series of articles of *G. Tamás* (published last year partly in this periodical, partly in other ones) dealing with some problems of traditional and mathematical logics.

ГДЕ ОШИБКА В ЛОГИКЕ?

И. Ружа

Автор критически анализирует статьи Д. Тамаша, занимающиеся некоторыми проблемами традиционной и математической логики (в течение прошлого года эти статьи частью были опубликованы на страницах этого журнала, частью — в других журналах).

A kondicionális szillogizmus

TAMÁS GYÖRGY

I

Theophrasztosznak (és kisebb mértékben Eudémosznak) szokták tulajdonítani a kondicionális¹ ítélet és az ezen alapuló szillogizmus felfedezését. A kondicionális következtetés alap gondolata azonban már Arisztotelésznél felmerült: „... ha valaki feltételezi, hogy ha az ellentétek nem *egy* képesség körébe tartoznak, akkor nem is *egy* tudomány körébe tartoznak, majd úgy következtet, hogy nem minden képesség öleli fel az ellentéteket, mint — mondjuk — az egészséget és a betegeskedést sem, hiszen különben egyszerre lehetne ugyanaz a valaki egészséges és betegeskedő. Nos, azt kimutatta, hogy nincs minden ellentétpárra vonatkozóan *egy* képesség, de azt nem, hogy nincs ezekre vonatkozóan *egy* tudomány. Ámbár ezt el kell fogadni, csak persze nem szillogizmus, hanem feltételezés alapján ... Sok más feltételezéses következtetés is van, és ezeket meg kell vizsgálni és világosan letárgyalni. Hogy miben különböznek ezek, és hányféleképp következtetünk feltételezéssel, azt majd később mondjuk el.” (*Organon*. I. köt. Akad. Kiadó 1961. 409 — 410. o.) Ennek a célkitűzésnek a megvalósítását ránk maradt műveiben nem találjuk meg, a részletek kidolgozása utódaira maradt.

A kondicionális ítéletre az a jellemző, hogy valamely kijelentés meglétét bizonyos feltételhez kötjük, pl. ha lehül a hőmérséklet, esik a hőmérő higany-szála. Azt a tételt, amely a feltételt fejezi ki, alapnak, a másik tételt következménynek nevezzük. E tételeket már Arisztotelész változókként fogta fel, és betűkkel jelölte (ha A, akkor B). A peripatetikusoktól eltérően a sztoikusok sorszámneveket vezettek be. A kondicionális ítélet eszerint a következő formát öltötte: ha az első, akkor a második.

A logikai irodalomban vita tárgya, hogy a kondicionális ítélet *egyszerű* vagy *összetett ítélet-e*. A sztoikusok két, ill. több egyszerű ítéletből álló összetett ítéletnek tekintették. Úgy vélték, hogy a kondicionális ítéletben szereplő egyszerű ítéletek lehetnek azonosak, ill. különbözők.

A hagyományos logikában vagy megkerülték ezt a kérdést, vagy, többnyire, az egyszerű ítélet mellett foglaltak állást. „... az alap-következmény típusú ítéleteket gyakran tévesen *összetett ítéleteknek* tartják. Valójában ezek egyszerű ítéletek, jóllehet számos fogalom (pl. az alap-következmény típusú ítéletben: A, B, C, D) szerepel bennük.

Egyszerű ítélet az olyan ítélet, amelyben *egy* állítás (vagy tagadás) történik. *Az összetett ítélet viszont olyan ítélet, amelyben több egymással kapcsolatos állítás (vagy tagadás) történik.*

¹ A „kondicionális” (feltételes) kifejezést azért részesítjük előnyben a „hipotetikus” (feltételező) kifejezéssel szemben, mert míg az utóbbi az alap-következmény viszonyoknak csak szubjektív oldalára utal, addig az előbbi az objektív oldalt emeli ki.

Az összetett ítéletek olyan meghatározása, hogy azokban több alany vagy több állítmány van, helytelen. Az ítélet egyszerű vagy összetett voltának kritériuma az, hogy hány állítás (vagy tagadás) történik benne.

Másrészt az összetett ítélet sem két vagy több ítélet pusztja összekapcsolása, hanem *minőségileg* új ítélet, amelyben az alapját alkotó egyszerű ítéletek *értelmük* szerint kapcsolatosak.” (Logika. Szikra 1956. 166. o.)

De vajon helyesen történt-e a fenti esetben az összetett ítélet kritériumának megállapítása? Véleményünk szerint az a felfogás helyes, hogy összetett az olyan ítélet, amelyet egyszerűbb ítéletekre lehet bontani. Ezen az alapon kell eldönteni, hogy a kondicionális ítéletet hova soroljuk.

*

Arisztotelész olyan összefüggésnek tartotta a kondicionális ítéletet, amelynek az előzménye és a következménye között szükségszerűségi viszony áll fenn. „Ha ugyanis azért, mert A van, B is szükségszerűen van, akkor ha B nincs, szükségszerűen folyik, hogy A sincs.” (Id. mű. 438–439. o.) Szerinte csak olyan tételek összefüggését szabad kondicionális ítéletnek tekinteni, amelyek közül az egyik feltétlenül maga után vonja a másikat. — A sztoikusok, ettől eltérően, megengedték a változóknak tetszés szerinti ítéletekkel való behelyettesítését.

A hagyományos logikában általában Arisztotelész felfogását követték: „Azoknak a következtetéseknek a formája, melyek bizonyosságot kifejező zárótételt szolgáltatnak, a valóság tárgyainak és jelenségeinek *szükségszerű* összefüggéseit tükrözik. A valóság tárgyainak és jelenségeinek ezek a szükségszerű összefüggései ezért a feltételes ítélet formájában is visszatükröződhetnek.

Hiszen ha azt állítjuk, hogy az egyik ítélet következménye a másiknak, ezáltal azt is állítjuk, hogy ha létezik a valóságban az, amiről az egyik ítéletben szó van, akkor szükségszerűen létezik a valóságban az is, amiről a másik ítéletben van szó.” (P. V. Tavanyec: Az ítélet és fajtái. Moszkva 1953. 134. o.)

A matematikai logikusok ezzel szemben a sztoikusok álláspontjára helyezkednek. „Az egyedüli tartalmiság, amelyet megtartunk, a tételeknek az a tulajdonsága, hogy igazak vagy hamisak. De ettől a feltételtől eltekintve, nem lépünk fel más korlátozással a tételekkel és kapcsolataikkal szemben, annyira, hogy a következő hirhedtté vált tételkapcsolatokat is megengedjük, amelyek tisztán tartalmilag nézve nyilvánvalóan teljesen értelmetlenek:

- a) Ha $1 + 1 = 2$, akkor a réz fém.
- b) Ha $1 + 1 = 2$, akkor a réz nem fém.
- c) Ha $1 + 1 = 3$, akkor a réz fém.
- d) Ha $1 + 1 = 3$, akkor a réz nem fém.”

(Klaus: *Bevezetés a formális logikába*. Gondolat 1963. 73. o.) Ahhoz, hogy a szóban forgó problémát illetően állást foglalhassunk, meg kell vizsgálnunk a kondicionális ítélet értékét.

Először azt kell tisztáznunk, hogy a kondicionális ítélet *egyes tételeinek* értékei között milyen összefüggések vannak. Ha az alaphoz indulunk ki, akkor az alábbi eseteket kell számításba vennünk (A = alap, K = következmény, i = igaz, h = hamis):

	1.	2.	3.	4.
A	i	i	h	h
K	i	h	i	h

1. táblázat

Ezekkel az esetekkel kapcsolatban Arisztotelész a következő megállapítást tette: ha az alap szükségszerű viszonyban van a következménnyel, akkor a következmény az 1. esetben feltétlenül igaz, a 2. esetben feltétlenül hamis, a 3. esetben lehet, hogy igaz, a 4. esetről nem nyilatkozott. (*Id. mű* 438—439. o.)

E megállapítás az alábbi összefüggések figyelembevételén alapult:

1. ha adva van valamely alap, akkor a következményének szükségszerűen lennie kell;

2. ha adva van valamely alap, akkor lehetetlen, hogy a következménye ne létezzék;

3. ha hiányzik valamely alap, akkor (más alapon) létezhet a következmény;

4. ha hiányzik valamely alap, akkor (lehet, hogy) nem létezik a következmény.

Lássuk most azokat az eseteket, amelyekben a következményből indukálunk ki:

	5.	6.	7.	8.
K	i	i	h	h
A	i	h	i	h

2. táblázat

Arisztotelész kifejezetten csak a 8. esetről nyilatkozott, ebben a következményt feltétlenül hamisnak tekintette (uo.). Szempontjai alapján a következő kiegészítéseket tehetjük: az alap az 5. esetben lehet, hogy igaz, a 6. esetben lehet, hogy hamis, a 7. esetben lehetetlen, hogy igaz.

II

A megarai-sztoikus iskolában vetődött fel az a probléma, hogy *mi az értéke a kondicionális ítéletnek egészében véve*. Ezzel kapcsolatban különböző felfogások alakultak ki. Megarai Philón, két egyszerű ítéletet alapul véve, az alábbi eseteket különböztette meg:

Előzmény Következmény Ha az előzmény, akkor a következmény

1.	i	i	i
2.	i	h	h
3.	h	i	i
4.	h	h	i

Az egyes esetekre a következő példákat adta:

1. Ha nappal van, akkor világosság van.
2. Ha nappal van, akkor éjjel van.
3. Ha a Föld repül, akkor a Föld létezik.
4. Ha a Föld repül, akkor a Földnek szárnyai vannak.

Arra vonatkozóan, hogy miért éppen ezek az értékek adódnak, semmi-féle indoklást nem találunk. (Vö. Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos*; Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*. I. köt. Berlin 1955. 454. o.)

Lássunk egy másik felfogást: „Diodórosz azt mondta, hogy az összefüggő (tétel) igaz, ha igazzal kezdve nem végződhetett és nem végződhet hamissal. Ez ellentmond a philóni tézisnek. Ugyanis ez az összefüggő (tétel) — 'Ha nappal van, akkor vitatkozom' — Philón szerint igaz, amennyiben most nappal van és vitatkozom, mivel igaz (tétellel) — 'Nappal van' — kezdődik és igaz (tétellel) — 'Én vitatkozom' — végződik. Diodórosz szerint azonban (ez a tétel) hamis. Ugyanis egy bizonyos időben igaz (tétellel) — 'Nappal van' — kezdődhet (és) hamis (tétellel) — 'Én vitatkozom' — végződhet, amennyiben (később) hallgatnom kell . . . (és) mielőtt vitatkozni kezdtem, igaz (tétellel) kezdődött és hamissal — 'Én vitatkozom' — végződött. Továbbá: ez (a tétel) — 'Ha éjjel van, akkor vitatkozom' — Philón szerint igaz, amennyiben nappal van és hallgatok; ugyanis (akkor) hamissal kezdődik és hamissal végződik. Diodórosz szerint azonban (ez a tétel) hamis; ugyanis igazzal kezdve hamissal végződhet, amennyiben elmúlt az éjjel és amennyiben én (már) nem vitatkozom, hanem hallgatok. És az (a tétel) is — 'Ha éjjel van, nappal van' — Philón szerint igaz, amennyiben nappal van, (mégpedig) azért, mert hamis (tétellel) — 'Éjjel van' — kezdődik, és hamis (tétellel) — 'Nappal van' — végződik.” Diodórosz szerint azonban azért hamis, mert ha jön az éjjel — igaz (tétellel) — 'Éjjel van' — kezdődik, és hamis (tétellel) — 'Nappal van' — végződhet.” (Idézi Bochenski: *Formale Logik*. Freiburg — München 1956. 135. o.)

Vegyünk szemügyre végül egy harmadik álláspontot: „azok, akik (az implikációt) a jelenség alapján ítélik meg, azt mondják, hogy az az összefüggő (tétel) igaz, amelynek az előzménye potenciálisan tartalmazza a következőzést. Szerintünk a 'Ha nappal van, nappal van' és minden ismétlődő összefüggő (tétel) valószínűleg hamis, ugyanis valami nem tartalmazhatja önmagát.” (Idézi Bochenski: *id. mű* 136. o.)

Az idézett szövegekből és a ránk maradt egyéb forrásokból kitűnik, hogy a sztoikusok között éles viták folytak a tárgyalt kérdésben. Szállóigévé vált Kallimakhosznak, az i. e. III. században élt alexandriai könyvtárosnak a mondása: már a varjak is azt káromják a háztetőn, hogy melyek a helyes implikációk.

A hagyományos logikában a kondicionális ítélet egészének értékét illetően többnyire vagy semmilyen véleményt nem nyilvánítottak, vagy egyszerűen átvették a sztoikusok egyik vagy másik felfogását. Azért mondjuk, hogy többnyire, mert ritka kivételek azért akadtak. „Mivel a föltételes ítélet tényleges ítéletet fejez ki, azért igaz vagy hamis. *A föltételes ítélet csak akkor igaz, ha az egész ítélet igaz tárgyi összefüggés szerint*, nem pedig akkor, ha az egyes ítéletek igazak, mert a föltételes ítélet nemcsak azt fejezi ki, hogy részületei igazak, hanem még inkább azt, hogy a két részület tárgyilag függ össze, hiszen az utótétel csak következménye az előtételnek, mert a föltételes ítéletnek csak így van értelme. Pl. ha a lámpa ég, akkor este van. Itt mind a két részület igaz lehet, ti. éghet a lámpa és este is lehet s mégis az egész föltételes ítélet hamis, mert a lámpa égése és az este között nincs tárgyi összefüggés; ui. éghet a lámpa és még sincs este, vagy este lehet és mégsem ég a lámpa. De ha ezt mondjuk: ha a nap lenyugszik, akkor este van — akkor ez a föltételes ítélet már igaz ítélet, mert a nap lenyugvása és az este között tárgyi összefüggés van.” (Huszár: *Logika*. Bp. 1937. 112. o.)

Itt a kondicionális ítélet értéke a tételek kapcsolatától, nem pedig értéktől függ. A tárgyi összefüggésen, miként a második példától kiderül, az alap és a következmény szükségszerű kapcsolata értendő. A továbbiakban ki fogjuk mutatni e felfogás korlátozott voltát.

Egy másik felfogás szerint: „... a feltételes ítélet akkor igaz, ha annak feltételezése, hogy a valóságban létezik az a jelenség, amelyről az ítélet alapján szó van, szükségszerűen maga után vonja annak az állítását, hogy létezik az a jelenség is, amelyről az ítélet következményében szó van. Éppígy akkor is igaz a feltételes ítélet, ha annak feltételezése, hogy a valóságban nem létezik az a jelenség, amelyről a következményben szó van, szükségszerűen maga után vonja annak az állítását, hogy nem létezik az a jelenség sem, amelyről az ítélet alapján szó van. Hamis viszont a feltételes ítélet abban az esetben, ha annak feltételezése, hogy létezik az a jelenség, amelyről az alapon szó van, nem vonja maga után annak az állítását, hogy létezik az a jelenség is, amelyről a következményben van szó. Éppígy akkor is hamis a feltételes ítélet, ha annak feltételezése, hogy nem létezik az a jelenség, amelyről a következményben szó van, nem vonja maga után annak az állítását, hogy nem létezik az a jelenség sem, amelyről az alapon van szó.” (Tavanyec: *id. mű* 126–127. o.)

A feltételes ítélet itt is az alap és a következmény szükségszerű összefüggésére korlátozódik. Továbbá nem kapunk választ arra a kérdésre, hogy milyen lesz a kondicionális ítélet értéke azokban az esetekben, amikor az alap nem-létezésének, ill. a következmény létezésének feltételezéséről van szó.

A matematikai logikában a következő felfogással találkozunk: „Egy, 'ha p, akkor q' alakú állításon közönségesen nem annyira egy implikáció állítását, mint inkább az utótag feltételes állítását szokták érteni. Ha egy ilyen állítást tettünk és utána kitűnik, hogy az előtag igaz, akkor állást foglalunk az utótag mellett, és készek vagyunk tévedésnek elismerni, ha hamisnak bizonyulna. Ha ellenben az előtagról kiderül, hogy hamis volt, akkor feltételes állításunkat úgy tekintjük, mintha sohasem mondtuk volna . . .

De milyen feltételek mellett tekintünk egy implikációt mint egészet igaznak és milyen feltételek mellett hamisnak? Ha az előtag igaz, akkor a közfelfogás előbbi magyarázata sugallja, hogy az implikáció logikai értékét tegyük egyenlővé utótagjával: így egy igaz előtagú és igaz utótagú implikáció igaznak, egy igaz előtagú és hamis utótagú pedig hamisnak számítana. Ha viszont az előtag hamis, jóval önkényesebbé válik az implikáció logikai értékének meghatározása, de legalkalmasabbnak az bizonyul, ha úgy döntünk, hogy minden hamis előtagú implikációt igaznak tekintünk.” (Quine: *A logika módszerei*. Akad. Kiadó 1968. 38–39. o.)

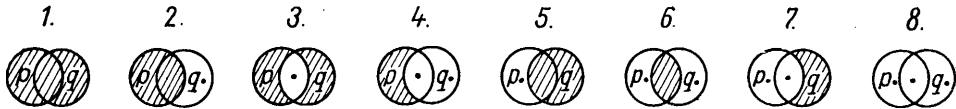
Ez a felfogás, legalábbis részben, bevallottan önkényes. Tartalmát tekintve pedig a philóni értelmezés megisméltése. Ha Quine szerint járnánk el, akkor most ezt mondhatnánk: nem értünk egyet ezzel az értelmezéssel, de állításunkat nem tartjuk szükségesnek megindokolni, mivel ez így alkalmasabb.

De ez az út számunkra járhatatlan. Ezért fel kell vetnünk azt a kérdést, hogy vajon nincs-e megbízható kritérium a kondicionális ítélet értékeinek eldöntésére.

*

Egyesek már felfigyeltek arra, hogy a körsémák nemcsak fogalomviszonyok, hanem ítéletviszonyok ábrázolására is alkalmasak. (Vö. Überweg:

System der Logik. Bonn 1865. 214. o.) Cseréljük fel tehát a fogalomváltozókat ítéletváltozókkal (p, ill. q; a vonalkázás ürességet, nem-létezést, a pont létezést jelöl):



3. táblázat

Az ábrázolt viszonyok a következőképpen értelmezendők:

1. p is, q is nem-létező jelenségre vonatkozik
2. p nem-létező, q létező
3. p azonos q-val
4. p implikálja q-t
5. p létező, q nem-létező
6. p összeegyeztethetetlen q-val
7. p-t implikálja q
8. p megengedi q-t

Vizsgáljuk meg a diagramok felhasználásával először azoknak a kondicionális ítéleteknek az értékeit, amelyeknek mindkét tétele létező jelenségekre vonatkozik. A 3. esetben, tekintve, hogy azonossági viszonyról van szó, az ítélet i (pl. ha esik az eső, akkor esik az eső). A 4. esetben a következő összefüggés szerepel: ha p jelenség létezik, akkor léteznie kell a q jelenségnek is (pl. ha a fény áthatol a prizmán, akkor megtörik), tehát szintén i-t kapunk. A 6. esetben a p összeegyeztethetetlen a q-val, ezért hamis az az állítás, hogy az egyik feltételezi a másikat (pl. ha süt a nap, akkor a vas fém). A 7. esetben a p-vel jelölt jelenség következménye a q jelenségnek, ezért az előbbi létezése nem vonja feltétlenül maga után az utóbbi létezését (pl. ha a járda nedves, akkor esett az eső). Ezért ennek az ítéletnek az értéke i/h. Akkor i, ha az esőtől lett nedves a járda, minden más esetben h. Ugyanez a meg gondolás érvényes a 8. esetben is (pl. ha jó idő van, akkor kirándulnak a diákok). Azokban az esetekben, amelyekben az egyik vagy mindkét tétel nem-létező jelenségre vonatkozik, nem beszélhetünk az alap és a következmény összefüggéséről, tehát a kondicionális ítélet értéke h.

Mindezek alapján az alábbi értéktáblázatot állíthatjuk össze:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
h	h	i	i	h	h	i/h	i/h

4. táblázat

Az elmondottakkal szemben azt az ellenvetést lehet tenni, hogy a kondicionális ítélet tételeit abból a szempontból vizsgáltuk, hogy létező, ill. nem-létező jelenségekre vonatkoznak-e, nem azt vettük alapul, hogy igazak-e, ill. hamisak. Másról beszélünk tehát, mint a matematikai logika. Annyiban

másról beszélünk, amennyiben az a véleményünk, hogy a kondicionális ítélet értéke nem tételeinek értékeitől, hanem *tételeinek viszonyától függ.*

Vessük össze eredményeinket a hagyományos logika álláspontjával. Említettük már, hogy ebben a logikában kondicionális ítéleten az alap és a következmény között fennálló szükségszerű viszonyt értették. Lássuk most annak az indokolását, hogy miért nem szabad más viszonyt figyelembe venni. „Ha a két részítélet között nincs tárgyi összefüggés, akkor a föltételesnek mondott ítélet csak nyelvtanilag föltételes mondat, de logikailag nem. Tehát: ha a nap fölkel, akkor a fa a kertben van, — föltételes mondat ugyan nyelvtanilag, de nem föltételes ítélet logikailag, mert a két részítélet között nincs tárgyi összefüggés. A hibás gondolkodás sok ilyen föltételes ítélettel dolgozik. Pl. ha a nap fölkel, én barátomnál leszek. Ez teljesen helytelen beszéd, mert mondatunkkal nem föltételt akarunk kifejezni, hanem időpontot. A helyes beszéd ez: amikor a nap fölkel, én barátomnál leszek . . .

Éppen így jól megkülönböztetendők a föltételes ítéletektől ama nyelvtanilag vett föltételes mondatok, amelyek akarati tényeket fejeznek ki, mert az ítélet mindenkor a gondolkodás tényét és nem az akarat tényeit fejezi ki, Tehát: ha holnap nem esik, akkor kimegyek sétálni, — nyelvtanilag föltételes mondat, de logikailag nem föltételes ítélet, mert akarati tényt fejez ki, s az eső és sétálásom között nincs tárgyi összefüggés, ami a föltételes ítéletnél lényeges kellék.” (Huszár: *id. mű* 110. o.)

Az idézetben szereplő érvek elfogadhatatlanok, mivel a kondicionális ítélet vizsgálatakor bennünket nem az ítélet konkrét tartalma érdekel. Az a körülmény, hogy időpontról vagy elhatározásról van szó, nem változtat a ha . . . akkor formán. Az idézetben szereplő példák közül az első — táblázatunk szerint — a 6. esethez, a második és a harmadik a 8. esethez tartozik. Csak a tételek között fenálló szükségszerű viszonyt figyelembe venni — korlátozott felfogás.

*

Lássuk most a matematikai logika álláspontját. Vegyük szemügyre a hamis előtagú implikációkra (1. ha p h, akkor q h, 2. ha p h, akkor q i) vonatkozó fejtegetéseket. Quine többek között a következő ítéleteket hozta fel példának:

1. Ha Franciaország Ausztráliában van, akkor a tenger édes.
2. Ha Franciaország Ausztráliában van, akkor a tenger sós.

A matematikai logika szerint ezek az ítéletek i-k. Quine a következőket állapította meg ezzel kapcsolatban: kétségtelen, hogy ez az eredmény furcsának tűnik, de nem hiszem, hogy kevésbé lenne furcsa ezeket az ítéleteket hamisnak minősíteni (vö. *id. mű* 3. §.). Az előbbieken már megindokoltuk, hogy miért tekintjük ezeket az ítéleteket hamisaknak. Ezért itt csak annyit jegyzünk meg, hogy legalábbis kevésbé tűnik furcsának hamisságuk, mint igazságuk.

Varga Tamás így írt: „Lehet, hogy mégis gondolkodóba ejt valakit: miért adunk egyáltalán értelmet az implikációnak akkor, ha az előtagja hamis? Nem volna-e jobb ezeket az eseteket nyitva hagyni, eldöntetlennek tekinteni, s megállapodni abban: az implikáció művelete csak akkor végezhető el, ha előtagja igaz? . . .

Ennek a megállapodásnak azonban sok hátránya volna. Megbomlana az implikáció és a diszjunkció kapcsolata és több más olyan törvényszerűség is, amellyel később találkozunk.” (Varga: *Matematikai logika*. I. Tankönyvkiadó, 1962. 31. o.) Nincs tehát minden rendben, de ne bolygassuk meg a már kialakított rendszert.

A matematikai logika skolasztikus művelői már nem az elvben látják a problémát. „Annak a számára, aki először foglalkozik logikával, kétségtelenül nehéz az implikáció igazságmatrixa harmadik és negyedik sorának megértése, főként a harmadiké nagyon nehéz, mert ez viszonylag magas elvonatkoztató képességet feltételez.” (Händel—Kneist: *A logika rövid vázlatja*. Kossuth, 1964. 61. o.) Akinek tehát kétségei támadnak ez irányban, az vegye fontolóra, hogy elég fejlettek-e az értelmi képességei.

De térjünk vissza azokhoz, akik nem tekintik végleg megoldottnak a problémát. „... a 'ha P, akkor Q' alakú ítéletet nem lehet tetszőleges P és Q ítéletek esetén, tehát P és Q tartalmától függetlenül, értelmes módon ítéletműveletnek tekinteni.

Azt persze nem tehetjük meg, hogy egy műveletet korlátozzunk olyan P és Q ítéletekre, amelyekre 'ha P, akkor Q' értelmes, hiszen az ítéletkalkulus éppen azoknak a logikai törvényeknek a vizsgálatával foglalkozik, amelyek az *ítéletek tartalmától függetlenül* érvényesek, azt pedig, hogy 'ha P, akkor Q' értelmes-e, általában nem lehet P és Q tartalmától függetlenül eldönteni. Viszont a logikai feladatokban igen gyakran előfordul 'ha P, akkor Q' alakú ítéletek szerkezetének vizsgálatát mégsem lehet kirekeszteni az ítéletkalkulus köréből.

Tekintsünk el átmenetileg a fölmerült dilemmától, és definiáljunk *a logikai értékek körében* egy kétváltozós műveletet oly módon, hogy minden olyan esetben, amikor a 'ha P, akkor Q' alakú ítélet értelmes, a művelet alkalmas legyen ezen ítélet szerkezetének kifejezésére és logikai értékének meghatározására. E definiálandó műveletet *implikációnak* nevezzük. A művelet definiálásakor tehát a 'ha P, akkor Q' alakú ítéletre vonatkozó, korábban már megállapított értékelési szabályokat fogjuk rögzíteni. Ezeket röviden így foglalhatjuk össze: A 'ha P, akkor Q' ítélet akkor és csak akkor hamis, amikor P igaz és Q hamis.” (Ruzsa—Urbán: *Matematikai logika*. Tankönyvkiadó, 1966. 278—279. o.)

A fentiekkel kapcsolatban a következő megjegyzéseket tesszük:

1. Annak eldöntésére, hogy valamelyik ítélet értelmes-e vagy sem, nincs logikai kritérium. A kondicionális ítélet *logikai* elemzésével kapcsolatban tehát e kérdés feltevése indokolatlan. De nemcsak indokolatlan, hanem szükségtelen is, mivel az ítéletviszonyok felhasználásával *bármilyen* ítélet értéke eldönthető.

2. A szerzők szerint a „ha P, akkor Q” ítélet értékei és az implikáció értékei azonosak egymással. A 4. táblázatból leolvasható, hogy ez a megállapítás nem helytálló. Következésképpen tarthatatlan az az állítás is, hogy a „ha P, akkor Q ítélet akkor és csak akkor hamis, amikor P igaz és Q hamis”. A táblázat mutatja, hogy nem „csak akkor” hamis.

Az ún. materiális implikáció fogyatékoságait a következőkben foglalhatjuk össze: 1. a kondicionális ítélet értékét a tételek értékéből próbálják — sikertelenül — levezetni, 2. a hamis előtagú implikáció értékét önkényesen és hibásan állapítják meg, 3. a materiális implikáció interpretációs paradoxonokhoz vezet.

Az előbbieken vázolt problémák megoldása végett bevezették az ún. *szigorú implikációt* (p szigorúan implikálja q-t, ill. p-ből szükségszerűen következik q). Ezzel ugyan kiküszöbölhető a materiális implikáció paradoxonjai, de kevesebbet nyerünk a révén, mint amennyit elveszítünk a vámon. A szigorú implikáció ugyanis a ha...akkor kapcsolatot a 4. diagrammal ábrázolt viszonyra szűkíti le. És ezáltal, lényegét tekintve, ugyanarra a platformra kerülnek, mint a hagyományos logika.

III

Wolff és követői azon a véleményen voltak, hogy a kondicionális ítéleteket is feloszthatjuk *minőség, mennyiség és módozat* szerinti fajtákra. Másoknak az volt az álláspontjuk, hogy ez a felosztás a kondicionális ítéletekre nem érvényes. „Hogy azok az ítéletek, melyeket mint alapot és következményt állapítunk meg, állítók vagy tagadók, általánosak vagy egyediek, leírók vagy magyarázóké, ez természetesen semmit sem változtat az állítás lényegén. Azok a kísérletek, melyek a feltételes ítéletben mennyiségi stb. különbségeket akarnak megállapítani, a feltételes ítéleteknek olyan kijelentésekkel való összetévesztésén alapulnak, melyek egyszerű időviszonyokra vagy a körülmények egyéb egyszerűen ténybeli összetételalkozására vonatkoznak.” (Sigwart: *Logik.* I. köt. Tübingen 1911. 301. o.)

Ahhoz, hogy ezt a felfogást megcáfolhassuk, vizsgáljuk meg először is, hogy jogosult-e *tagadó kondicionális ítéletekről* beszélni. Egyesek szerint nem: „... az olyan ítéletbe, amely az alap és következmény viszonyát fejezi ki, mint alkotórész beletartozik az állítás és tagadás is: $S - P$, vagy S nem P . De itt nem játssza már azt a szerepet, mint a kategorikus ítélet esetében. Itt csupán valamely jelenség következményét fejezi ki. Ezért a tulajdonképpeni alapkövetkezmény típusú ítéleteknek csak egyetlen, és pedig *állító* minőségük van, mert bennük mindig valamilyen kapcsolatot állítunk.” (*Logika.* Szikra, 1956. 165. o.) Ha elfogadjuk azt a megállapítást, hogy *minden* ítélet lehet állító, ill. tagadó — márpedig ebben nincs okunk kételkedni —, akkor indokolatlannak tartjuk a tagadó kondicionális ítéletek mellőzését.

A tagadó kondicionális ítélet értékei az előbbi fejezetben követett szempontok alkalmazásával a következők:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
i	i	h	h	i	i	i/h	i/h

5. táblázat

Rátérünk a *kvantifikált kondicionális ítéletek* értékeinek vizsgálatára. Kezdjük a Minden esetben, ha p, akkor q formulával. Tekintve, hogy ez általános állító ítélet, ezért a kategorikus ítéleteknél használatos A jelölést alkalmazzuk rá. Az 1—6. esetet illetően ugyanazokat az eredményeket kapjuk, mint a kvantifikálatlan ítéletnél. Ez a megállapítás a diagramok révén ellenőrizhető. A 7. esetben az előzmény létezése nem vonja feltétlenül maga után a következmény létezését, ezért az általános kijelentés h (pl. minden esetben, ha a járda nedves, akkor esik az eső). Ugyancsak h-t kapunk a 8. esetben is (pl. minden esetben, ha jó idő van, akkor kirándulnak a diákok).

Lássuk az Egyetlen esetben sem, ha p, akkor q formulát (E). Ez mind-azokban az esetekben (1., 2., 5., 6.) i, amelyekben nem beszélhetünk az alap és a következmény összefüggéséről. A többi esetben h az a kijelentés, hogy egyetlen esetben sincs összefüggés köztük (pl. egyetlen esetben sem áll fenn, hogy ha a járda nedves, akkor esett az eső). — Az I, ill. az O ítélet értékei az E, ill. az A ítélet értékeinek negációi. A kvantifikált kondicionális ítéletek értéktáblázata tehát a következő:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
A	h	h	i	i	h	h	h	h
E	i	i	h	h	i	i	h	h
I	h	h	i	i	h	h	i	i
O	i	i	h	h	i	i	i	i

6. táblázat

*

Míg a kategorikus ítélettel kapcsolatban részletesen szoktak foglalkozni a *megfordítás* műveletével, addig a kondicionális ítéletet illetően erről alig esik szó. Ebben nyilvánvalóan az játszott szerepet, hogy a hagyományos logika nézőpontjából a szokványos kondicionális ítélet nem megfordítható. Például abból az ítéletből, hogy ha esik az eső, akkor a járda nedves, nem következik, hogy ha a járda nedves, akkor esik az eső. De vajon helytálló-e a kvantifikálatlan ítéletek megfordításának negligálása? E kérdés megválaszolása végett ismét a diagramokhoz fordulunk.

Azokban az esetekben, amelyekben az egyik vagy mindkét tétel nemlétező jelenségre vonatkozik, a megfordítás nem változtat azon a körülményen, hogy nem beszélhetünk az alap és a következmény összefüggéséről. Ugyanez érvényes az összeegyeztethetlenség viszonyára is. Ha a két tétel azonos egymással, akkor megfordítva is azonosak maradnak. Ugyanez elmondható arra a viszonyra is, amelyben a p megengedi a q-t. Értékváltozás eszerint csak a 4. és a 7. esetben következik be, amikor az előzmény és a következmény az implikáció, ill. a fordított implikáció viszonyában vannak. Ezek alapján a kvantifikálatlan kondicionális ítélet megfordítása során az alábbi értékeket kapjuk:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Ha p, akkor q	h	h	i	i	h	h	i/h	i/h
Ha q, akkor p	h	h	i	i/h	h	h	i	i/h

7. táblázat

A 3. eset szembeütő cáfolata annak a felfogásnak, amely szerint a kondicionális ítéletet nem szabad megfordítani. De lássuk a 4. esetet, amely tulajdonképpen a vita tárgya. Miért tiltotta a hagyományos logika ebben az esetben a megfordítást? Mert elejét akarta venni annak, hogy a megfordított ítéletet (pl. ha a járda nedves, akkor esik az eső) mint az igaz kiinduló ítélet következményét szükségszerűen igaznak tekintsük. De ezt a veszélyt nem a megfordítás kizárásával kell elhárítani. Le kell szögezni, hogy a 4. esetben a megfordítás

határozatlan értékű ítéletet eredményez. De ez az eredmény nem jelent valamilyen végállomást. További információk felhasználásával el lehet dönteni, hogy adott esetben a megfordított ítélet egyértelműen i vagy h . Közvetlenül valóban nem kapunk ilyen eredményt — de miért kell ragaszkodnunk a közvetlenséghez? Ha valamely művelet eredményeként i/h értéket kapunk, akkor ezt nem zsákutcának kell tekinteni, hanem ösztönzésnek avégett, hogy további információkra tegyünk szert. Az i/h értéket eszerint nem az eldönthetlenség szimbólumának kell tekinteni, hanem közvetítő szerepet kell neki tulajdonítani.

A kvantifikált kondicionális ítéletek megfordítását Überweg a következőképpen fogta fel:

1. Minden esetben, ha A van, van B — Legalább az esetek egy részében, ahol B van, van A .
2. Némely esetben, ha A van, van B — Némely esetben ha B van, van A .
3. Sohasem áll fenn, hogy ha A van, van B — Sohasem áll fenn, hogy ha B van, van A .
4. Némely esetben, ha A van, nincs B — Nem szabad megfordítani.

Eszerint a kondicionális ítéletekre ugyanazok a megfordítási szabályok érvényesek, mint a kategorikus ítéletekre (vö. Überweg: *id. mű* 214., 218., 220. és 224. o.)

Ellenőrizzük ezt a felfogást a diagramok révén. Az E , ill. az I ítéleteket éppúgy egyszerűen megfordíthatjuk, mint a megfelelő kategorikus ítéleteket (pl. némely esetben, ha az óra rugója eltört, akkor az óra megáll — némely esetben, ha az óra megáll, akkor eltört a rugója). Az A , ill. az O ítéletek értékei csak a 4. és a 7. esetben változnak meg, ugyanazon ok következtében, mint amelyre a kvantifikált kondicionális ítéletnél már utaltunk. Az említett esetekben az i -ből h lesz, és megfordítva (pl. némely esetben nem áll fenn, hogy ha a fény megtörik, akkor prizmán haladt keresztül — i , némely esetben nem áll fenn, hogy ha a fény prizmán haladt keresztül, akkor megtörik — h). A kvantifikált kondicionális ítéletek megfordítása során nyert értékeket az alábbi táblázatban foglaljuk össze (a megfordított ítélet jelölésére m betűt használunk):

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
$A m$	h	h	i	h	h	h	i	h
$E m$	i	i	h	h	i	i	h	h
$I m$	h	h	i	i	h	h	i	i
$O m$	i	i	h	i	i	i	h	i

8. táblázat

Elismerve Überwegnek azt az érdemét, hogy legalább kísérletet tett a kondicionális ítéletek megfordítására, meg kell állapítanunk, hogy ez a próbálkozása egészében véve nem sikerült. A kondicionális ítéletek helyes megfordításához nélkülözhetetlen az ítéletviszonyok alapul vétele.

*

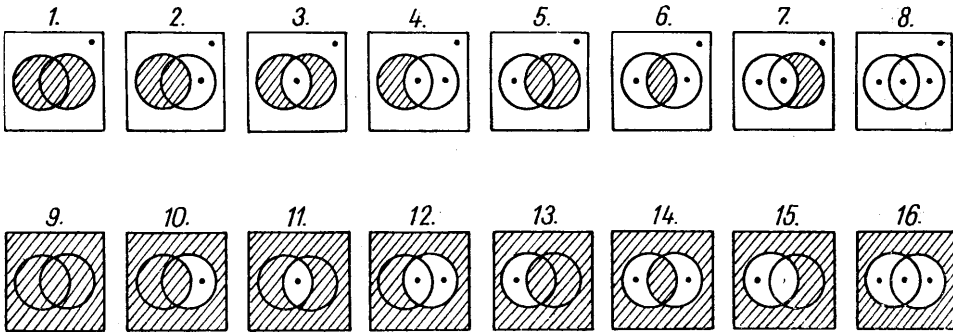
Az eddigiek során csak olyan kondicionális ítéletekkel foglalkoztunk, amelyek állító tételekből tevődnek össze. De mi az értéke például a Ha nem

esik az eső, akkor a járda nem lesz nedves ítéletnek? Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszolhassunk, meg kell vizsgálnunk a tagadó tételeket tartalmazó kondicionális ítéletek értékeit. A tételek minőségét figyelembe véve, az A típusú kondicionális ítéletnek az alábbi fajtái vannak:

- A_1 : minden esetben, ha p , akkor q
- A_2 : minden esetben, ha \bar{p} , akkor \bar{q}
- A_3 : minden esetben, ha \bar{p} , akkor q
- A_4 : minden esetben, ha p , akkor \bar{q}

Az A_1 ítélet értékeit már ismerjük (6. táblázat). Az A_2 ítélettel kapcsolatban a következőképpen járhatunk el. A minden esetben, ha p , akkor \bar{q} átalakítása egyetlen esetben sem, ha p , akkor q , vagyis E_1 ítéletet eredményez (pl.: minden esetben, ha esik az eső, akkor a járda nem marad száraz — egyetlen esetben sem áll fenn, hogy ha esik az eső, akkor a járda száraz marad). Tekintve, hogy az átalakítás nem változtatja meg az ítélet értelmét, ezért az A_2 ítélet értékei megegyeznek az E_1 ítélet értékeivel, amelyek az említett táblázatban megtalálhatók. Az átalakítás alkalmazásával ugyancsak megegyezőket állapítunk meg az $E_2 - A_1$, az $I_2 - O_1$ és az $O_2 - I_1$ ítéletek között. Eszerint már ismerjük minden 1-es és 2-es indexszel jelölt ítélet értékeit.

Az A_3 ítélet értékeit nem tudjuk az előbbiekre visszavezetni. Ezért közvetlenül a diagramokkal ábrázolt ítéletviszonyokhoz kell fordulnunk. A \bar{p} ábrázolásához azonban az eddig használt körsémáink nem elegendőek. Igénybe kell tehát vennünk azokat a Venn-diagramokat, amelyek az univerzumot is ábrázolják.



9. táblázat

Az ábrákról leolvasható, hogy mindazokban az esetekben, amelyekben az univerzum nem-üres (1–8.), a p ítéletek közé nemcsak q ítéletek tartoznak, hamis tehát az a kijelentés, hogy minden esetben, ha \bar{p} , akkor q . A többi esetben viszont (9–16.) a q ítéleteken kívül nincs más \bar{p} ítélet, a szóban forgó kijelentés tehát igaz.

Az E_3 ítélet értékeit a következő megfontolás alapján kaphatjuk meg. Mindazokban az esetekben, amelyekben van olyan q jelenség, amely nem csak a p jelenségtől függ, a tárgyalt kijelentés h , a többi esetben pedig i .

Az eddig még nem elemzett ítéletfajták értékeinek eldöntéséhez már nincs szükségünk közvetlenül az ítéletviszonyokra. Az átalakítás alkalmazásával

ugyanis előtűnik az az összefüggés, hogy az A_4 ítélet értékei megegyeznek az E_3 ítélet értékeivel, az E_4 ítélet értékei pedig az A_3 ítélet értékeivel. Továbbá az I ítélet értékei az E ítélet, az O ítélet értékei pedig az A ítélet értékeinek negációi. Eszerint az alábbi értéktáblázatot kapjuk:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
1. A_1	h	h	i	i	h	h	h	h	h	h	i	i	h	h	h	h
2. A_2	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h
3. A_3	h	h	h	h	h	h	h	h	i	i	i	i	i	i	i	i
4. A_4	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	i	i	h
5. E_1	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h
6. E_2	h	h	i	i	h	h	h	h	h	h	i	i	h	h	h	h
7. E_3	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h
8. E_4	h	h	h	h	h	h	h	h	i	i	i	i	i	i	i	i
9. I_1	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i
10. I_2	i	i	h	h	i	i	i	i	h	i	h	h	i	i	i	i
11. I_3	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	h	i	i	h	i
12. I_4	i	i	i	i	i	i	i	i	h	h	h	h	h	h	h	h
13. O_1	i	i	h	h	i	i	i	i	i	i	h	h	i	i	i	i
14. O_2	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i
15. O_3	i	i	i	i	i	i	i	i	h	h	h	h	h	h	h	h
16. O_4	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i

10. táblázat

Eddig alkalmazott módszereinkkel jelentősen egyszerűsíthetjük ezt a táblázatot. Tudjuk, hogy az I , ill. az O ítéletek értékei az E , ill. az A ítéletek értékeinek negációi. Az E ítéletek értékei megegyeznek az A ítéletek megfelelő értékeivel (pl. az E_1 az A_2 -vel). Az A ítéletek táblázatából leolvasható, hogy az A_1 , A_2 és A_4 esetében a 9–16. ítéletviszony alapján kapott értékek azonosak az 1–8. ítéletviszony alapján nyert értékekkel. Az A_3 ítélet esetében pedig a 9–16. ítéletviszony értékei az 1–8. ítéletviszony értékeinek negációi. A megmaradt értékeket az alábbi táblázat foglalja össze:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1. A_1	h	h	i	i	h	h	h	h
2. A_2	i	i	h	h	i	i	h	h
3. A_3	h	h	h	h	h	h	h	h
4. A_4	i	h	i	h	i	h	i	h

11. táblázat

Hátra van még a tagadó tételeket is tartalmazó kvantifikátlan ítéletek értékeinek megállapítása. Az alábbi ítéleteket fogjuk megvizsgálni:

- I. ha p , akkor q
- II. ha p , akkor \bar{q}
- III. ha p , akkor q
- IV. ha p , akkor q

A részletes elemzés megtakarítása végett a következő meg gondolást érvényesítjük. Ha adott ítéletviszony esetén az A, ill. az I ítéletek értéke azonos (mindkettő i, ill. h), akkor a megfelelő kvantifikálatlan ítélet is ugyanezt az értéket veszi fel. Például:

Minden esetben, ha esik az eső, a járda nedves lesz — i.
 Némely esetben, ha esik az eső, a járda nedves lesz — i.
 Ha esik az eső, a járda nedves lesz — i.

Az A, ill. az I ítélet különböző értéke esetén a kvantifikálatlan ítélet értéke i/h. Például:

Minden esetben, ha megáll az óra, akkor eltört a rugója — h.
 Némely esetben, ha megáll az óra, akkor eltört a rugója — i.
 Ha megáll az óra, akkor eltört a rugója — i/h.

Azért támaszkodtunk csak A, ill. I típusú ítéletekre, mivel állító kvantifikálatlan ítéleteket vizsgáltunk. Mindezek alapján a következő értékeket állapíthatjuk meg:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
I.	h	h	i	i	h	h	i/h	i/h	h	h	i	i	h	h	i/h	i/h
II.	i	i	h	h	i	i	i/h	i/h	i	i	h	h	i	i	i/h	i/h
III.	h	i/h	h	i/h	h	i/h	h	i/h	i/h	i	i/h	i	i/h	i	i/h	i
IV.	i	i/h	i	i/h	i	i/h	i	i/h	i/h	h	i/h	h	i/h	h	i/h	h

12. táblázat

A tagadó tételt tartalmazó kvantifikálatlan ítéletek között érdeklődésre tarthat számot a ha \bar{p} , akkor p formula. Amennyiben a p i, akkor a matematikai logika szerint ennek a formulának az értéke i. Ezt az esetet először egy XVI. századi tudós jezsuita (Lukasiewicz kifejezését használva) tanulmányozta, akiről a fenti értékmegállapítást Clavius-szabálynak, ill. consequentia mirabilisnek (csodálatos következmény) nevezték el.

Eszerint például, amennyiben az esik az eső ítélet i, akkor a ha nem esik az eső, akkor esik az eső ítélet szintén i. Valóban csodálatos eredmény. Tekintve, hogy itt a 12. táblázat III. 3. esetéről van szó, véleményünk szerint ennek az ítéletnek az értéke h.

IV

A kondicionális szillogizmus első megformulálásával Theophrasztosznál találkozunk (az áttekinthetőség kedvéért három sorba írva):

$$(1) \quad \begin{array}{l} \text{Ha A, akkor B} \\ \text{Ha B, akkor C} \\ \hline \text{Ha A, akkor C} \end{array}$$

Tekintve, hogy Theophrasztosz a kategorikus szillogizmus három alakzatát tartotta mintaképnek, ezért a fenti formulát még kettővel kiegészítette. (Vö. Prantl: *id. mű* I. köt. 382. o.)

- (2) $\frac{\begin{array}{l} \text{Ha A, akkor B} \\ \text{Ha nincs A, akkor C} \end{array}}{\text{Ha B, akkor nincs C}}$
- (3) $\frac{\begin{array}{l} \text{Ha A, akkor B} \\ \text{Ha C, akkor nincs B} \end{array}}{\text{Ha A, akkor nincs C}}$

A kategorikus szillogizmus három alakzatával való analógia azonban legalábbis két vonatkozásban nem sikerült. Egyrészt az (1) formula, a változók helyzetét figyelembe véve, nem az első alakzatnak, hanem a negyediknek felel meg. Másrészt a (2) formula a harmadik alakzattal, a (3) pedig a másodikkal analóg.

Vegyük szemügyre először az (1) formulát. Ezt a következtetésformát a hagyományos logikában egybehangzóan helyesnek tekintik. Példával illusztrálva:

Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz kiterjed.
Ha a gáz kiterjed, akkor lehül.

Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz lehül.

A matematikai logikában ezt a következtetést így formalizálják:

$$[(p \rightarrow q) \cdot (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \rightarrow r)$$

Ezt a formulát az implikáció tranzitivitása törvényének nevezik. Általános érvényűségét mátrix felhasználásával a következőképpen mutatják ki:

	p	q	r	$p \rightarrow q$	$q \rightarrow r$	$((p \rightarrow q) \cdot (q \rightarrow r))$	$p \rightarrow r$	$[(p \rightarrow q) \cdot (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \rightarrow r)$
1.	i	i	i	i	i	i	i	i
2.	i	i	h	i	h	h	h	i
3.	i	h	i	h	i	h	i	i
4.	i	h	h	h	i	h	h	i
5.	h	i	i	i	i	i	i	i
6.	h	i	h	i	h	h	i	i
7.	h	h	i	i	i	i	i	i
8.	h	h	h	i	i	i	i	i

13. táblázat

Amennyiben az előző fejezetben kifejtett megfontolásaink helytállóak, úgy ebben a mátrixban a $p \rightarrow q$ formula az 5–8. esetben nem i, hanem h. Ugyanez érvényes a $p \rightarrow r$ formulára is. Ebből kiindulva az eredményben nem kaphatunk csupa i-t, következésképpen nem beszélhetünk általános érvényűségről.

Vajon ez azt jelenti, hogy a példában szereplő következtetés nem helyes? Korántsem. A példában ugyanis olyan ítéletviszonyok találhatók, amelyek helyes következtetést eredményeznek. De ami helyes e konkrét példa esetében, az nem állja meg a helyét az (1) formulára nézve általában véve.

Állításunk alátámasztására igénybe vesszük az ítéletviszonyokat. Az a—h jelölés a 3. táblázatban ábrázolt ítéletviszonyokra vonatkozik. A függőleges a—h jelölés a kondicionális szillogizmus felső tételére, a vízszintes az alsó tételére utal. A / jel azoknál az eseteknél található, amelyekben a felső és az alsó tétel ellentmondásban állnak egymással, s ezért nem lehet következtetni belőlük.

1. \ 2.	a	b	c	d	e	f	g	h
a	1. h h h	2. h h h	3. /	4. /	5. /	6. /	7. /	8. /
b	9. /	10. /	11. h i h	12. h i h	13. h h h	14. h h h	15. h i/h h	16. h i/h h
c	17. /	18. /	19. i i i	20. i i i	21. i h h	22. i h h	23. i i/h i/h	24. i i/h i/h
d	25. /	26. /	27. i i i	28. i i i	29. i h h	30. i h h	31. i i/h i/h	32. i i/h i/h
e	33. h h h	34. h h i/h	35. /	36. /	36. /	37. /	39. /	40. /
f	41. /	42. /	43. h i h	44. h i i/h	45. h h h	46. h h i/h	47. h i/h i/h	48. h i/h i/h
g	49. /	50. /	51. i/h i i/h	52. i/h i i/h	53. i/h h h	54. i/h h i/h	55. i/h i/h i/h	56. i/h i/h i/h
h	57. /	58. /	59. i/h i i/h	60. i/h i i/h	61. i/h h h	62. i/h h i/h	63. i/h i/h i/h	64. i/h i/h i/h

14. táblázat

A példánknak megfelelő eset a 28. rekeszben található. Ebben az esetben ugyanis a szillogizmus mindhárom tételében az előzmény implikálja a következményt. De alakítsuk át a példát a 3. esetnek megfelelően:

Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz kiterjed.

Ha a gáz kiterjed, akkor felmelegszik.

Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz felmelegszik.

Táblázatunk szerint ebben az esetben ihh értékeket kaptunk. A matematikai logika szerint viszont ez a következtetés azonosan igaz. Az „általános érvényű” formula eszerint lehetővé teszi, hogy két egymásnak ellentmondó zárótételhez vezető következtetés egyaránt helyesnek minősüljön.

Az implikáció tranzitivitásának tárgyalásakor többnyire a formula ismeretetésére korlátozódnak. Ezáltal lehetővé válik a problémák elleplezése. Ha azonban egyesek rászánják magukat arra, hogy példákat adjanak, akkor már bonyodalmak támadnak. „*Ha javítani akarjuk iskoláinkban az oktatást (p), akkor jobban össze kell kapcsolnunk az iskolát az étellel (q), és ha az iskolát jobban össze akarjuk kapcsolni az étellel (q), akkor az jelenleg csak a politechnikai oktatás útján történhetik (r). Ebből következik: Ha javítani akarjuk iskoláinkban az oktatást (p), akkor az jelenleg csak a politechnikai oktatás útján történhetik (r).*” Vegyünk még egy azonos szerkezetű gondolatsort a gépkocsivezető gyakorlatából: „*Ha piros lámpa ég (p), akkor tilos az áthajtás (q), és ha az áthajtás tilos (q), akkor a gépkocsivezetőnek meg kell állnia (r), vagyis ha piros a lámpa (p), akkor a gépkocsivezetőnek meg kell állnia (r).*” (Händel—Kneist: *id. mű.* 68. o.)

Az utóbbi példával, amely a 28. rekeszbe tartozik, nincs probléma. De elemezzük csak az előbbi példát. A felső tételben a p-t implikálja q, értéke tehát i. Az alsó tételben a q-t implikálja r, szintén i. Ez a következtetés az 55. rekeszben található esetnek felel meg, zárótétele tehát i/h.

A szerzők szerint a megadott előzményekből szükségszerűen következik a szóban forgó zárótétel igazsága. Véleményünk szerint az 55. esetben nem helyes a következtetés, mivel a premisszák nem határozzák meg egyértelműen a konklúziót. A példa illusztrálja a véleményünket, hiszen nem kell a pedagógia szakemberének lenni annak elismeréséhez, hogy nincs kizárólagos üdvözítő módszer az oktatás megjavításához. Nem igaz, hogy van olyan időszak, amikor *csak* a politechnikai oktatás útján történhetik az oktatás megjavítása. A példában szereplő zárótétel hamis.

Tételezzük fel, hogy valaki nem ért egyet ezzel a véleményünkkel, és a példa zárótételét igaznak tartja. Ez nem változtatna azon a megállapításon, hogy az adott előzményekből nem következik szükségszerűen a zárótétel. Csak egy differenciátlan szemléletmód eredményezheti azt az állítást, hogy a tárgyalt példákban „azonos szerkezetű gondolatsor” található.

Lássunk végül egy „értelmetlen” példát:

Ha Franciaország Ausztráliában van, akkor a tenger sós.

Ha a tenger sós, akkor a hó fehér.

Ha Franciaország Ausztráliában van, akkor a hó fehér.

Az előző fejezetben már láttuk, hogy az ilyen jellegű példáknek az a rendeltetésük, hogy valamely logikai törvény érvényességét tetszőleges ítéletek esetében is kimutassák. Ez a helyes törekvés azonban akarva-akaratlanul csalárdsággal fonódik össze. Egyrészt ugyanis olyan példákkal találkozunk, amelyekben a következtetés helyessége evidens (pl. gépkocsivezető). Másrészt olyan példákkal, amelyeknél gyakorlatilag közömbös, hogy a következtetés helyes-e vagy sem, mivel mind a köznapi, mind a tudományos gondolkodásban kuriózumok. Így könnyű fenntartani azt a látszatot, hogy a tranzitivitás törvénye általános érvényű. (Nem is beszélve arról, ha az absztrakció szempontjára hivatkozva, egyszerűen mellőzik a példákat.)

Ennélfogva nem véletlen, hogy lámpással kell keresnünk az értelmes, de nem evidens példákat. Ezek ugyanis, legalábbis egyesekben, kétségeket támasztanak. Márpedig éppen ezen esetek miatt nem szabad elfogadnunk általában véve az implikáció tranzitivitásának törvényét. Ez a hamis általáno-

sítás ugyanis lehetővé teszi bármilyen retrográd tétel logikai alátámasztását. Az (1) formulát tehát nem szabad általános érvényűnek tekinteni, az csak meghatározott ítéletviszonyok esetében érvényes.

A kategorikus szillogizmus négy alakzatával analóg formulákat a következőképpen írhatjuk fel:

1. $\frac{\text{Ha B, akkor A}}{\text{Ha C, akkor B}}$ $\frac{\quad}{\text{Ha A, akkor C}}$	2. $\frac{\text{Ha A, akkor B}}{\text{Ha C, akkor B}}$ $\frac{\quad}{\text{Ha A, akkor C}}$
3. $\frac{\text{Ha B, akkor A}}{\text{Ha B, akkor C}}$ $\frac{\quad}{\text{Ha A, akkor C}}$	4. $\frac{\text{Ha A, akkor B}}{\text{Ha B, akkor C}}$ $\frac{\quad}{\text{Ha A, akkor C}}$

Ezek a formulák természetesen nem általános érvényűek. Ha azonban az ítéletviszonyokat alapul véve elkészítjük értéktáblázataikat, akkor mind-egyikben kapunk helyes következtetéseket.

A theophrasztoszi (2) és (3) formulát illetően ugyanazok a megfontolások érvényesek, mint amelyeket az (1)-vel kapcsolatban alkalmaztunk, azzal a kiegészítéssel, hogy figyelembe kell venni a tagadó tételeket is. Tekintve, hogy ezzel kapcsolatban elvileg semmi új nem adódnék, ezért a részletes elemzést mellőzzük.

A kondicionális szillogizmust a hagyományos logikában hallgatólagosan vagy kimondottan valószínűségi következtetésnek tekintették, annak a megfontolásnak az alapján, hogy zárótétele feltételes ítélet. Ez a magyarázata annak, hogy a kondicionális szillogizmus rovására miért részesítették előnyben a kondicionális-kategorikus szillogizmust. De a következtetés szillogisztikus, ill. valószínű voltának nem az a kritériuma, hogy zárótételének milyen a modalitása, hanem az, hogy a premisszák egyértelműen meghatározzák-e a zárótételt vagy sem. A kondicionális szillogizmus eszerint szükségszerűségi következtetés, ha a zárótételének értéke i , ill. h , valószínűségi következtetés abban az esetben, ha a konklúzió értéke i/h .

V

Rátérünk a kondicionális ítéletnek a kategorikus ítélettel való összevetésére. A logika története során alapjában véve két irányzat alakult ki ebben a vonatkozásban, az egyik különbözőségüket, a másik megegyezésüket hangsúlyozta.

Az előbbi felfogás abból indult ki, hogy a kétfajta ítélet úgy viszonyul egymáshoz, mint a *feltételes a feltétlenhez*. „Az ítéleteket két csoportba osztják aszerint, amint valamely állítást feltételesen vagy feltétlenül jelentenek ki. Így ez az ítélet ‚Ha a fémeket melegítjük, akkor meglágyulnak’ feltételes, mert nem jelent ki valamit a fémekről általánosságban, hanem csak abban az esetben, ha felmelegsenek. Minden körülmény, amelyet meg kell engednünk vagy fel kell tennünk, hogy az állítás alkalmazható legyen, *feltétel*.” (Jevons: *A logika elemei*. Bp. 1911. 43. o.)

Lássuk most ennek a felfogásnak a bírálatát: „Hogy mennyire helytelen az alap és következmény viszonyát kifejező ítéleteket a feltételes ítéletekkel

azonosítani, az már abból is kitűnik, hogy ezek az ítéletek is lehetnek feltételesek és feltétlenek.

Pl. ez az ítélet: „amikor a szocialista társadalomban eltűnnek az áruviszonyok, akkor megszűnik az értéktörvény működése”, két jelenség kapcsolatát fejezi ki, amelyek úgy viszonyulnak egymáshoz, mint alap és következmény. Nem lehet azonban feltételes ítéletnek tekinteni.

Amikor ilyen feltételes ítéletet mondunk (bármilyen feltételes ítélet: ha $A - B$, akkor $C - D$), egyben azt a gondolatot fejezzük ki, hogy az $A - B$ viszony lehet, hogy bekövetkezik a valóságban, és lehet, hogy nem. Abban az esetben, ha ez a viszony fennáll (vagy fenn fog állni), feltétlenül fennáll (vagy fenn fog állni) a $C - D$ viszony is. Ezért az ítélet csak akkor feltételes, ha az $A - B$ viszony nem mindig létezik vagy nem feltétlenül kell bekövetkeznie a valóságban.

Azonban az áruviszonyok a szocialista társadalomban előbb-utóbb feltétlenül eltűnnek, ezzel együtt pedig feltétlenül megszűnik az értéktörvény működése is. Ez az ítélet tehát nem feltételes.” (*Logika*. Szikra, 1956. 168. o.)

Egyetértünk azzal, hogy az alap-következmény ítélet (a továbbiakban AK ítélet) nemcsak feltételes (kondicionális), hanem feltétlen is lehet. A feltétlen ítéletnek azonban nem az a kritériuma, hogy az alapja szükségszerűségi ítélet. Az alap modalitása ugyanis nem változtat azon, hogy a következményt feltételhez kötöttük-e vagy sem. Az idézetben szereplő példa ennél fogva feltételes ítélet.

A feltétlen ítéletre az jellemző, hogy a következmény kijelentését nem kötjük feltételhez. Pl. bármennyi vizet öntünk a két szárát tekintve ugyanakkora sugarú U alakú üvegcsőbe, a víz a cső mindkét ágában egyenlő magasságban van.

Amennyire helytelen az AK ítéletnek a feltételes ítélettel való azonosítása, éppoly tarthatatlan a kategorikus és a feltétlen ítélet azonosítása. Vegyük például ezt a kategorikus ítéletet: a járda nedves. Mitől feltétlen ez az ítélet? Talán attól, hogy nem ismerjük vagy nem mondjuk ki a szükséges feltételeket? Itt pusztán tényítélettel van dolgunk. A feltétlen kategorikus ítéletre a következő triviális példát hozhatjuk fel: a vas fém.

A kondicionális és a kategorikus ítélet szembeállításának további indokolása így hangzik. A kondicionális ítéletben csupán az alap és a következmény kapcsolatáról van szó, de a tételekben kifejezett összefüggés *létezéséről* nem nyilatkozunk. „Midőn azt mondjuk: „Ha a Koran istentől ered, Mahomed isten profétája” — evvel sem azt nem akarjuk állítani, hogy a Koran istentől ered, sem azt, hogy Mahomed valóban isten profétája. Ez egyszerű ítéletek közül egyiknek sem kell igaznak lennie s a föltételes ítélet igazsága mégis kétségbevonhatatlan lehet. Nem valamelyik ítélet igaz voltát állítjuk, hanem azt, hogy az egyiket lehet következtetni a másikból.” (Mill: *A deduktív és induktív logika rendszere*. Bp. 1874. I. köt. 122. o.)

Ezzel szemben a kategorikus ítéletben — állítólag — nemcsak a jelenségek összefüggését állapítjuk meg, hanem a szóban forgó jelenségek létezését is állítjuk, ill. tagadjuk. Herbart lépett fel először az ellen a felfogás ellen, hogy a kategorikus ítéletben — önmagában véve — nyilatkozunk a létezésről. Drobisch ezzel kapcsolatban a következőképpen érvelt. Az állítmányt csak az alannal együtt tételezzük. De magát az alanyt tulajdonképpen nem tételezzük (gesetzt), hanem csak feltételezzük (vorausgesetzt). (Drobisch: *id. mű* 60. o.)

Vessük össze az alábbi ítéleteket (ü = üres, n = nem-üres):

Minden S n — P n	Ha p i, akkor q i
Minden S n — P ü	Ha p i, akkor q h
Minden S ü — P n	Ha p h, akkor q i
Minden S ü — P ü	Ha p h, akkor q h

Az összehasonlításból kiderül, hogy a létezés feltételezése szempontjából nincs különbség a tárgyalt ítéletfajták között. Ezzel együtt alaptalanná válik az a különbségtevés is, amely szerint a kategorikus ítéletben azért van szó a létezésről, *mert feltétlen ítélet*, a kondicionális ítéletben pedig azért marad nyitva ez a kérdés, *mert feltételes ítélet*.

A másik irányzat azt kereste, hogy mi a *közös* a szóban forgó ítéletfajtákban. A legmesszebbre Wolff ment el, aki szerint a kondicionális és a kategorikus ítélet között csak nyelvi különbség van. Ennek a felfogásnak még számos követője akadt (Herbart, Beneke stb.).

Közel állt ehhez a felfogáshoz az az elgondolás, hogy a tárgyalt ítéletek kölcsönösen átalakíthatók egymásba. Eszerint a *minden S — P* formula ekvivalens a *ha S, akkor P* formulával (Drobisch: *id. mű.* 56. o.)

Jevons a következő példát hozta fel: ha a vas nem tiszta, akkor törékeny, s így alakította át: a nem tiszta vas törékeny. Ezt a látszólagos átalakíthatóságot elősegítette az a körülmény, hogy az alap, ill. a következmény alanya azonos fogalom (a vas). Jevons úgy vélte, hogy különböző alanyok esetén is megtörténhet az átalakítás, csak kissé körülményesebben: ha a légsúlymérő esik, rossz időt várhatunk — a légsúlymérő esésének a körülményei ugyanazok, mint a rossz időjárás közeledésének körülményei. (Jevons: *id. mű.* 110—111. o.)

Óvatosabb megfogalmazásban az átalakíthatóság elve így hangzik: „... már a kategorikus és a szétválasztó ítéletekben is (vagy legalábbis néhányukban) homályos formában kifejeződik az alap és a következmény kapcsolata is. Pl. amikor ezt a kategorikus ítéletet mondjuk: 'minden kristályos szerkezetű anyag meghatározott hőmérsékleten olvad' — akkor ennek az egyenes, közvetlen értelme az, hogy egy meghatározott tulajdonság meglétét állítjuk (meghatározott hőfokon való olvadás) meghatározott tárgyokban (kristályos szerkezetű anyagokban), de közvetve az alap és a következmény összefüggését is állítjuk két jelenség (a kristályos szerkezet és a meghatározott hőfokon való olvadás) között.” (*Logika*. Szikra, 1956. 164. o.)

Ez a felfogás figyelmen kívül hagyja, hogy az egyik formula kvantifikált, a másik pedig kvantifikálatlan. Összevetésük csak az alábbi módon jogsult:

Minden S—P	—	Minden esetben, ha p, akkor q
Az S—P	—	Ha p, akkor q

Kant a következő megfontolás alapján szállt szembe ezzel az állásponttal: „Egyesek azt hiszik, hogy egy hipotetikus ítéletet könnyű kategorikussá változtatni. De ez nem megy, mert természetük szerint teljesen különböznek egymástól. A kategorikus ítéletekben nincs semmi problematikus, hanem minden asszertorikus; ezzel szemben a hipotetikusokban csak a következmény asszertorikus. Az utóbbiakban két hamis ítéletet is összekapcsolhatok egymással; ugyanis itt csak a kapcsolat helyességéről — a *következmény formájáról* van szó, amelyen ezeknek az ítéleteknek a logikai igazsága alapszik. — Lényeges különbség van ezek között az ítéletek között: minden test felbontható és:

ha minden test összetett, akkor felbontható. Az első ítéletben éppen a dolgot állítom; az utóbbiban csak egy problematikusan kifejezett feltétellel.” (Kant: *Logik.* Berlin 1869. 115. o.)

Überweg közbülső álláspontot foglalt el a két véglet között. Úgy vélte, hogy meghatározott feltételek esetén lehetséges az átalakítás. Ezt az ítéletet pl., minden ember halandó, átalakíthatónak tartotta: ha valaki ember, akkor halandó. Vagyis a transzformáció akkor lehetséges, ha a kategorikus ítéletben inherencia (befoglalás, alárendelési viszony), a kondicionális ítéletben pedig dependencia (függés, implikáció) van. (Vö. Überweg: *id. mű* 234. o.)

Überweg rátapintott az ítéleteken belüli viszonyok szerepére. Valóban ezekben a viszonyokban van olyan közös vonás, amelynek alapján az az illúzió keletkezett, mintha a kategorikus ítéletet át lehetne alakítani kondicionális ítéletté. Az átalakításnak azonban ellentmond az a körülmény, hogy a kategorikus ítélet egyszerű, a kondicionális ítélet viszont összetett ítélet.

Kísérletek történtek arra, hogy a két ítéletfajta *alkotóelemeinek megegyezését* mutassák ki. Kant úgy vélte, hogy a kategorikus ítélet kopulájának megfelel a kondicionális ítélet következménye. (Vö. Kant: *id. mű*. 115. o.)

Mill pedig így nyilatkozott: „De mi hát az alanya s mi az állítmánya a föltételes ítéletnek? (Ha a Koran istentől ered, Mahomed isten prófétája — ítéletről van szó. *T. Gy.*) ,A Koran’ nem az alanya, sem ,Mahomed’, mert nincs semmi állítva, avagy tagadva sem a Koranról, sem Mahomedről. E tulajdonítás tulajdonképpeni alanya ez az egész ítélet: ,Mahomed isten prófétája’, — az állítás pedig az, hogy ez szabályszerű következtetés ebből: ,a Koran istentől ered’. A föltételes ítélet alanya és állítmánya tehát ítéletek nevei. Az alany valamely ítélet. Az állítmány valamely általános viszony-név, mely ítéletekre alkalmazható, ily alakban: ,egy ebből meg ebből való következtetés’ . . .

A föltételes és föltétlen ítéletek közti különbség tehát nem oly nagy, mint első tekintetre látszik. A föltételes alakban csak úgy, mint a föltétlenben, egy állítmány van állítva egy alanyról s nem több; de a föltételes ítélet egy ítéletre vonatkozó ítélet s az állítás alanya maga is egy állítás.” (Mill: *id. mű* I. köt. 122. o.)

Annak érzékeltetésére, hogy itt nem valami egyedülálló véleményről van szó, közlünk még egy fejtegetést: „Némelyek kételkednek abban, vajon van-e a föltételes ítéletben alany és állítmány. Pedig ezen nem lehet kételkednünk, mert alany és állítmány nélkül nincs ítélet; márpedig tagadhatatlan, hogy a föltételes ítélettel ítéletet fejezünk ki . . . És mert a föltételről állítjuk a föltételezettet, azért a ,ha’ kötőszós részítelet az alany, az ,akkor’ kötőszós részítelet pedig az állítmány.” (Huszár: *id. mű* 109. o.)

Ezek a próbálkozások a kondicionális ítéletnek a kategorikusra való visszavezetésére, ill. a két ítéletfajta megegyezésének kimutatására irányulnak. Véleményük alátámasztására kiforgatták az alanyt, ill. az állítmányt eredeti mivoltukból.

Összefoglalva: a két ítéletfajta összeegyeztetésére irányuló kísérletek alaptalanoknak és erőltetetteknek mutatkoztak. Különbözőségük azonban nem a feltételes és a feltétlen szembenállásából adódik, hanem abból, hogy az egyik egyszerű, a másik pedig összetett ítélet. Viszonyukra az analógia jellemző, amely a Venn-diagramokkal ábrázolható. Az analógiát úgy tárhatjuk fel, hogy alkotóelemeiket (terminusok, ill. alap-következmény) halmazoknak fogjuk fel, az alkotóelemek viszonyait pedig megfeleltetjük egymásnak (pl. alárendelés — implikáció). Ekkor a megegyező esetekben azonos értéket kapunk.

VI

A kondicionális és a kategorikus ítélet kombinációjából állította össze Theophrasztosz a kondicionális-kategorikus szillogizmust:

$$\begin{array}{l} 1. \text{ Ha } A, \text{ akkor } B \\ \quad \text{De } A \\ \hline \text{Tehát } B \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 2. \text{ Ha } A, \text{ akkor } B \\ \quad \text{Nincs } B \\ \hline \text{Tehát nincs } A \end{array}$$

Ezekkel az esetekkel, amelyeket később modus ponensnek (1), ill. modus tollensnek (2) neveztek el, Arisztotelésznél is találkozhatunk. „Ha ugyanis azért, mert A van, B is szükségszerűen van, akkor ha B nincs, szükségszerűen folyik, hogy A sincs. Ha tehát igaz A, akkor B is feltétlenül igaz, vagy különben megtörténik, hogy ugyanaz egyszerre van is, nincs is; ez pedig lehetetlen.” (*Id. mű* 438–439. o.) Nem arról van tehát szó, hogy Arisztotelész ne ismerte volna a kondicionális összefüggéseket, hanem arról, hogy nem tekintette őket egyenrangúaknak a kategorikus szillogizmussal.

Theophrasztosz újításai közé tartozott viszont az alábbi formula:

$$\begin{array}{l} \text{Ha } A-B, \text{ akkor } C \\ \text{Minden } M-B \\ \text{Minden } A-M \\ \hline \text{Minden } A-B \\ \hline \text{Tehát } C \end{array}$$

Ezt vegyes szillogizmusnak nevezte, mivel a kondicionális ítélet kategorikus szillogizmussal párosul.

Boëthius két könyvben foglalkozott a kondicionális szillogizmusokkal. Ezt olyan alapossággal tette, hogy hosszú ideig e következtetések felfedezőjének tekintették. (Vö. Prantl: *id. mű* I. köt. 700. o.) Boëthius a kondicionális és a kategorikus ítéletek párosításakor nemcsak állító előzményt és következményt vett figyelembe, hanem tagadót is. Így a theophrasztoszi két eset nála nyolcra bővült.

$$\begin{array}{l} 1. \text{ Ha } A, \text{ akkor } B \\ \quad A \\ \hline B \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 2. \text{ Ha } A, \text{ akkor nincs } B \\ \quad A \\ \hline \text{Nincs } B \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 3. \text{ Ha nincs } A, \text{ akkor } B \\ \quad \text{Nincs } A \\ \hline B \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 4. \text{ Ha nincs } A, \text{ akkor nincs } B \\ \quad \text{Nincs } A \\ \hline \text{Nincs } B \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 5. \text{ Ha } A, \text{ akkor } B \\ \quad \text{Nincs } B \\ \hline \text{Nincs } A \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 6. \text{ Ha } A, \text{ akkor nincs } B \\ \quad B \\ \hline \text{Nincs } A \end{array}$$

$$\frac{\begin{array}{l} 7. \text{ Ha nincs A, akkor B} \\ \text{Nincs B} \\ \hline \text{A} \end{array}}$$

$$\frac{\begin{array}{l} 8. \text{ Ha nincs A, akkor nincs B} \\ \text{B} \\ \hline \text{A} \end{array}}$$

Az előzmény és a következmény kapcsolatának kiemelt értelmezésével (akkor és csak akkor) még két módozatot vett fel:

$$\frac{\begin{array}{l} 9. \text{ Ha nincs A, akkor B} \\ \text{B} \\ \hline \text{Nincs A} \end{array}}$$

$$\frac{\begin{array}{l} 10. \text{ Ha nincs A, akkor B} \\ \text{A} \\ \hline \text{Nincs B} \end{array}}$$

A további kombinációkat illetően Prantl idézett művére utalunk. (I. köt. 707–719. o.)

A hagyományos logikában a következő álláspont alakult ki. A kondicionális-kategorikus szillogizmust az jellemzi, hogy ha két jelenség mint alap és következmény függ össze egymással, akkor az alap megléte esetén fennáll a következmény is, amikor pedig nincs meg a következmény, akkor hiányzik az alap is. Ezen az összefüggésen alapszik az a szabály, hogy az alap állításából következtethetünk a következmény állítására, a következmény tagadásából pedig az alap tagadására.

A matematikai logikában a modus ponens-t így formalizálják: $[(p \rightarrow q) \cdot p] \rightarrow q$. Mátrix felhasználásával a következőképpen mutatják ki általános érvényűségét:

p	q	$p \rightarrow q$	$(p \rightarrow q) \cdot p$	$[(p \rightarrow q) \cdot p] \rightarrow q$
i	i	i	i	i
i	h	h	h	i
h	i	i	h	i
h	h	i	h	i

15. táblázat

Vegyük a modus ponens egyik szokványos példáját:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Ha esik az eső, akkor a járda nedves lesz.} \\ \text{Esik az eső.} \\ \hline \text{Tehát a járda nedves lesz.} \end{array}}$$

Ebben a konkrét esetben helyes következtetés áll előttünk. De most lássunk egy nem szokványos példát:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Ha kéményseprőt látok, szerencsét találok.} \\ \text{Kéményseprőt látok.} \\ \hline \text{Tehát szerencsét találok.} \end{array}}$$

Ha annak ellenére, hogy kéményseprőt látok és a modus ponens szerint következtetek, mégsem találok szerencsét, akkor szörnyű pechem van. De elég a tréfából, állapítsuk meg ennek a következtetési módnak az értéktáblázatát. A felső tétel értékeit már ismerjük (4. táblázat).

Az alsó tétel, amennyiben egyáltalán kategorikus ítélet, többnyire kvantifikálatlan (esik az eső, kéményseprőt látok). A 3. táblázatban található Venn-diagramok sorrendjét követve, erre az ítéletre a következő értékeket kapjuk:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
h	h	i	i	h	h	i/h	i/h

16. táblázat

Most egy olyan szillogizmus értéktáblázatát kell elkészítenünk, amelynek a felső tétele összetett, az alsó pedig egyszerű ítélet. Ezért szem előtt kell tartanunk, hogy a diagramok a felső tételt tekintve ítéletviszonyok, az alsó tétel esetében fogalomviszonyok ábrázolásaként értelmezendők.

Azokat az eseteket, amelyekben a felső tétel alapján üres, az alsó tételben pedig nem-üres terminus szerepelhet (vagy megfordítva), non sequiturnak tekintjük, és a / jellel jelöljük. A modus ponens értéktáblázata eszerint a következő:

1. \ 2.	a	b	c	d	e	f	g	h
a	1. /	2. /	3. /	4. /	5. /	6. /	7. /	8. /
b	9. /	10. /	11. /	12. /	13. /	14. /	15. /	16. /
c	17. /	18. /	19. i i i	20. i i i	21. /	22. /	23. i i i	24. i i i
d	25. /	26. /	27. i i i	28. i i i	29. /	30. /	31. i i i	32. i i i
e	33. /	34. /	35. h i h	36. h i h	37. /	38. /	39. h i h	40. h i h
f	41. /	42. /	43. h i i/h	44. h i i/h	45. /	46. /	47. h i i/h	48. h i i/h
g	49. /	50. /	51. i/h i i/h	52. i/h i i/h	53. /	54. /	55. i/h i i/h	56. i/h i i/h
h	57. /	58. /	59. i/h i i/h	60. i/h i i/h	61. /	62. /	63. i/h i i/h	64. i/h i i/h

17. táblázat

Az „eső” példa a 32. esetnek felel meg, a „kéményseprő” példa pedig a 64. esetnek. A táblázatból leolvasható, hogy a két eset értékei meglehetősen különböznek egymástól. Hogyan lehetséges, hogy mindkét esetet azonosan igaznak tekintik? Úgy, hogy hibás azonosítást és hibás általánosítást követnek el. Ha a premisszák igazak és a felső tételben a *p* *implikálja* a *q*-t, akkor a zárótétel szükségszerűen igaz. A *p*, ill. a *q* helyébe azonban tetszés szerinti ítéletek írhatók. Ez maga után vonja, hogy a *p* és a *q* a diagramokkal ábrázolt viszonyokba kerül egymással. Mármost ahelyett, hogy e viszonyok különbözőségét figyelembe vették volna, az implikációval azonosnak vették őket, és kiterjesztették rájuk az implikáció esetében érvényes megállapításokat.

Vizsgáljuk meg ezek után a modus tollentst. Vargánál a következő példát és hozzákapcsolódó fejtegetést találjuk:

*„Ha a benzín elfogyott, az autó megáll.
Az autó nem áll meg.
—————
A benzín nem fogyott el.*

Azt mondta erre egy autós barátom: „Ez teljesen hibás okoskodás! Lehet, hogy az autó nem áll meg, holott elfogyott a benzín: sima úton, különösen, ha lejt is egy kicsit, jó darabig elgurulhat benzín nélkül.”

Igaza volt? Ami az autó gurulását illeti, igen. De ami a következtetés hibás voltát illeti, abban nem volt igaza. Egyszerűen elfelejtkezett az első premisszáról, és úgy képzelte, hogy csak a másodikból akarunk a konklúzióra következtetni (arra, hogy a benzín nem fogyott el). *Ez* persze hibás okoskodás volna. Csakhogy ott van az első premissza is! Autós barátomnak joga van — hivatkozva a tehetetlenségre vagy lejtő esetén a tömegvonzásra — kétségbe vonni ezt a premisszát. Más kérdés azonban kétségbe vonni egy premisszát és megint más kétségbe vonni azt, hogy *adott premisszákból egy adott konklúzió következik.*” (Varga: *id. mű.* I. köt. 9. o.)

Véleményünk szerint az autós barát nem felejtkezett el az első premisszáról, csak — teljes joggal — nem volt hajlandó implikációnak tekinteni. Az a körülmény, hogy két tétel között ha . . . akkor kapcsolat áll fenn, nem azonos azzal, hogy az előzmény implikálja a következményt. A jelen esetben a *p* megengedi a *q*-t. Ezért attól, hogy az autó nem áll meg, a benzín elfogyhatott.

*

Láttuk, hogy Boëthius az előbbieken tárgyalt két módozatot nyolcra bővítette. Ezt úgy érte el, hogy a felső premisszában tagadó tételeket is figyelembe vett. Tekintve, hogy a kondicionális szillogizmussal kapcsolatosan már mindazt kifejtettük, amit a tagadó tételeket illetően szükségesnek tartottunk, ezért az ott elmondottakra utalunk.

Figyelmet érdemel viszont a kilencedik és a tizedik boëthiusi módozat. Ezekre vonatkozóan a hagyományos logikában a következő megállapításokat találjuk. Nem szabad az alap tagadásából a következmény tagadására, vagy a következmény állításából az alap állítására következtetni. A kondicionális ítélet csak azt jelenti, hogy a tételek alap és következmény viszonyában vannak. De az ilyen ítélet nem tartalmazza azt az ismeretet, hogy ha hiányzik az alap, akkor feltétlenül hiányzik a következmény is, vagy hogy a következmény fennállása esetén feltétlenül megvan az alap is.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy az ilyenfajta következtetés számos esetben helyesnek bizonyul, például:

Ha napfogyatkozást lehet észlelni, akkor a Hold egy egyenes vonalon a Nap és a Föld közé került.

1954-ben a Hold egy egyenes vonalon a Nap és a Föld közé került.

Úgy látszik, mintha ezekből az ítéletekből arra lehetne következtetni, hogy 1954-ben napfogyatkozást lehetett észlelni. Az adott ítéletek azonban itt nem jogosítanak fel ilyen zárótétel levonására. Az említett zárótétel itt azért kínálkozik, mert azon kívül, ami adva van a felső tételben, még mást is tudunk: ha a Hold egyenes vonalon a Nap és a Föld közé kerül, akkor *feltétlenül* napfogyatkozás következik be. Ez azonban már másik ítélet, és nem szabad helyettesíteni vele az adott ítéletet. Ha a következmény állításából az alap állítására következtetünk, akkor fallacia ex consequenti követünk el.

A szóban forgó példának az alábbi formula felel meg:

$$\frac{\text{Ha } p, \text{ akkor } q}{q} \\ \text{Tehát } p$$

Egyetértünk azzal, hogy ez a formula nem nyújt azonosan igaz következtetést. Az előbbieken azonban már kimutattuk, hogy a modus ponens sem alkalmas erre a célra. Vagyis pusztán az alap állításából éppúgy nem szabad következtetnünk, mint a következmény állításából. A probléma ott keresendő, hogy a szóban forgó formulák absztrakt volta nem nyújt elégséges alapot következtetés levonására.

Más a helyzet akkor, ha figyelembe vesszük az ítéletviszonyokat. Készítjük el a vizsgált formula értéktáblázatát (18. táblázat; lásd köv. o.)

A táblázaton látható, hogy akkor kapunk szükségszerűen igaz zárótételt, ha az előzmény és a következmény a fordított implikáció viszonyában van, vagyis ha p -t implikálja q . (Természetesen ilyen zárótételt kapunk még az azonossági viszony esetén is, de akkor voltaképpen a ha p , akkor p formulával van dolgunk.) Eszerint az ítéletviszonyok ismeretében a következmény állításából is szabad következtetnünk. Többet kell-e tudnunk, mint azt, hogy ha p , akkor q ? Többet, de az alap állításából is csak akkor jogosult a következtetés, ha ilyen ismerettel rendelkezünk: ha p , akkor feltétlenül q .

A logikában eddig az az illúzió uralkodott, hogy a ha p , akkor q formula elegendő az alaphól való következtetéshez, de nem elégséges a következményből való következtetéshez. Igyekeztünk kimutatni, hogy ez a formula egyik következtetéshez sem elegendő, ha viszont kiegészítjük a szükséges ismerettel, akkor mindkét következtetés jogosult.

2. \ 1.	a	b	c	d	e	f	g	h
a	1. /	2. /	3. /	4. /	5. /	6. /	8. /	8. /
b	9. /	10. /	11. h i h	12. h i h	13. /	14. /	15. h i h	16. h i h
c	17. /	18. /	19. i i i	20. i. i i	21. /	22. /	23. i i i	24. i i i
d	25. /	26. /	27. i i i/h	28. i i i/h	29. /	30. /	31. i i i/h	32. i i i/h
e	33. /	34. /	35. /	36. /	37. /	38. /	39. /	40. /
f	41. /	42. /	43. h i i/h	44. h i i/h	45. /	46. /	47. h i i/h	48. h i i/h
g	49. /	50. /	51. i/h i i	52. i/h i i	53. /	54. /	55. i/h i i	56. i/h i i
h	57. /	58. /	59. i/h i i/h	60. i/h i i/h	61. /	62. /	63. i/h i i/h	64. i/h i i/h

18. táblázat

THE CONDITIONAL SYLLOGISM

Gy. Tamás

The first part of the paper demonstrates that the value of the conditional sentence does not depend on the value of its components but on their relationship. The author deduces therefrom that the law of the transitivity of the implication as well as the modus ponens and the modus tollens are not of general validity.

КОНДИЦИОНАЛЬНЫЙ СИЛЛОГИЗМ

Дь. Тамаш

В первой части статьи автор показывает, что ценность кондиционального суждения зависит не от ценности его компонентов, а от их соотношения. В связи с этим автор заключает, что закон транзитивности импликации, а также modus ponens и modus tollens не обладают всеобщей действительностью.

A Kommunista Párt 1944 őszi akcióprogramja

A népi demokratikus fejlődés kommunista értelmezése a felszabadulás idején*

SZABÓ BÁLINT

1944 szeptember végén az ország felszabadításának kezdete, a küszöbön álló forradalom a párt felszabadulás utáni akcióprogramjának kidolgozásával szoros összefüggésben szükségszerűen felvetette mindazokat a legfontosabb elméleti kérdéseket, amelyek a párt stratégiáját és taktikáját meghatározták.¹ Így újfent vizsgálat alá került a soron levő forradalom jellege, fejlődésének perspektívái, a szövetségesek kérdése s mindazok a módszerek, eszközök, szervezeti formák, amelyeket az átalakulás során alkalmazni lehet vagy éppen alkalmazni kell.

A párt korábbi — 1942 decemberében a Kossuth Rádió által sugárzott, valamint a KMP illegális Központi Bizottságának 1943 áprilisában kiadott — programja² a fő pontjait tekintve ugyan nem évvült el (változatlanul aktuális volt a szovjetellenes háború beszüntetésének, nemzeti kormány alakításának, a demokratikus szabadságjogoknak, a széles körű földreformnak a követelése), az új helyzet azonban megkívánta a követelések új megfogalmazását. Az országban illegálisan dolgozó Központi Bizottság és a Szovjetunióban működő Külföldi Bizottság szinte teljesen egy időben kezdett hozzá egy új akcióprogram kidolgozásához, s egymástól függetlenül, nagyjából egy időben el is készítette.

A két program elemzése s az 1942-es, valamint az 1943-as programmal való összevetése önmagában is lehetővé tenné a forradalomelmélet fejlődésével kapcsolatos bizonyos következtetések levonását. Mivel azonban elsősorban csupán a felszabadulást közvetlenül követő átalakulással összefüggő, a legáltalánosabb elméleti kérdésekben adnak eligazítást, s a részletkérdések, a kisebbségi vélemények, nem egyszer lényeges elméleti-politikai megfontolások, a továbbfejlődésre, pontosabban a forradalom egész menetére vonatkozó elképzelések homályban maradnak, vizsgálódásunkat ki kell terjesztenünk az elkészítésük közben kibontakozott belső vitára, s nem szabad szem elől tévesztenünk azokat a megnyilatkozásokat sem, amelyek, nagyjából a kidolgozásukkal egyidejűleg róluk, illetve egyes pontjaikról, a párt soron levő feladatairól a nyilvánosság előtt elhangzottak.

* Részlet a szerző *Népi demokrácia. A marxista forradalomelmélet fejlődésének néhány kérdése Magyarországon. 1935–1949* című, készülő munkájából.

¹ A népfrempolitika elvi alapjait a párt vezetői még a háború előtt és alatt kidolgozták. Erről részletesen lásd Szabó Bálint *A Kommunista Párt politikai irányvonalának alakulása a KI VII. kongresszusa után és a második világháború éveiben* c. tanulmányát (*Párttörténeti Közlemények*, 1964/1. sz.), mely az itt kifejtésre kerülő kérdések egyikéremásikára is utal.

² A programokat közli: *Dokumentumok a magyar forradalmi munkásmozgalom történetéből. 1935–1945*. Kossuth, 1964.

Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy a párt vezető szerveiben lefolyt vitákról, értekezletekről, különösen a párt illegális Központi Bizottságának munkájáról, vitáiról viszonylag igen kevés dokumentum maradt fenn. Ez megnehezíti a programkészítés során felvetődött kérdések minden szempontból hiteles, sokoldalú megvilágítását, és bizonyos aránytalanságokat okoz: a KÜB tevékenységét viszonylag részletesen, míg az illegális KB munkáját csak igen vázlatosan tudjuk ismertetni. Ez az aránytalanság azonban nem csak a forrásanyaggal függ össze. A KÜB, amely ekkor nem volt lefoglalva a mozgalom operatív vezetésével, s legálisan, nyugodt körülmények között dolgozott, több figyelmet szentelhetett a felszabadulás utáni program, politikai irányvonal kidolgozásának és az ezzel összefüggő elméleti kérdések megvitatásának, mint a KB, amely mély illegáltságban dolgozott, s fő erőfeszítése a fegyveres nemzeti ellenállás megszervezésére irányult.

A KÜB 1944 szeptemberében és októberében több értekezleten vitatta meg a programtervezetet.³ A vita során a népi demokratikus átalakulással összefüggő szinte valamennyi fontos elméleti-politikai kérdés felmerült. Olyanok is, amelyekről már korábban is volt szó, és olyan, részben új kérdések is, amelyeket a párt nyilvánosan csak jóval később, 1946-ban (elsősorban a III. kongresszuson) vetett fel és tisztázott.

Elsőnek a felszabadulás időszakában napirenden levő társadalmi átalakulás jellegéről, a párt közvetlen feladatairól kifejtett nézeteket ismertetjük. Ezek szervesen összefüggnek a program értékelésével, a tanácskozások is elsősorban erre irányították a figyelmet, s ebből indultak ki az egyéb kérdések tárgyalásakor is.

A tanácskozásokon egyaránt mérlegelték a nemzetközi helyzetet és az országon belül kialakult osztályerőviszonyokat. Ennek alapján az értekezlet minden résztvevője egybehangzóan szögezte le, hogy a szocialista forradalomnak, a proletárdiktatúra megteremtésének feltételei hiányoznak, demokratikus átalakulás van napirenden. Abban azonban, hogy ez a demokratikus átalakulás mennyire lesz radikális, kezdetől fogva milyen szocialista rendszabályok foganatosítására kerülhet sor, mennyire lehet a tőkés termelést korlátozni — már voltak bizonyos nézetkülönbségek.

A rendelkezésünkre álló forrásanyag alapján ezeket és más nézetkülönbségeket is nehéz részletesen és pontosan felvázolni. Annyit azonban megállapíthatunk, hogy a vita során egyesek nagy hangsúllyal szóltak a nagybirtokosok és nagytőkések vagyonának kisajátításáról, a munkásellenőrzésről, a Horthy-rendszer várható teljes összeomlásáról, míg mások elsősorban az átalakulás kezdeti szakaszának nemzeti jellegét húzták alá, a rendszernek

³ Az értekezletek egy részéről (szept. 13., 28., okt. 7.) gyorsírói feljegyzés áll rendelkezésünkre, amelyet az egyik résztvevő, Friss István a maga számára készített. (PI Archívum. 677. f. 1/13. óe.) A programtervezetről azonban ennél több értekezletet tartottak. Ezt bizonyítja többek között Szántó Béla egy kézírata, amely a szept. 20-i értekezleten elmondott felszólalását tartalmazza. (Uo. 731. f. 1/29.) Az értekezleteken nem csak a KÜB tagjai vettek részt. A résztvevők számát nem sikerült pontosan megállapítani, csak a felszólalókéről vannak adataink. A Friss-feljegyzés alapján megállapítható, hogy összesen 24-en szólaltak fel (sokan többször): Andics Erzsébet, Bíró Zoltán, Fogarasi Béla, Friss István, Gábor József, Gergely Sándor, Gerő Ernő, Hágy Gyula, Hágy László, Lakatos Éva, Lippai Zoltán, Lukács György, Münnich Ferenc, Nemes Dező, Nyisztor György, Pelikán Géza, Rákosi Máttyás, Révai József, Rudas László, Szántó Béla, Szántó Rezső, Szántó Zoltán, Uitz Béla, Vas Zoltán. Előadók Gerő Ernő és Révai József voltak.

csak részleges összeomlásával számoltak, s főként a nemzeti bizottságok jelentőségét emelték ki az átalakulás végrehajtásában.

A kérdéssel ezúttal is különösen sokat foglalkozott Révai József. Egyik felszólalását az említett feljegyzés így rögzítette: „Az elvtársak egy része szerint az akcióprogramnak függetlennek kell lenni attól, hogy milyen körülmények között vesszük át a hatalmat. Ezzel nem ért egyet. Hogy pontosan mi lesz, nem tudjuk, de nagyjából ismerjük az erőviszonyokat. *Nemzeti átalakulás, nemzeti kiindulópont, melyet át kell fejleszteni demokratikus forradalomná.* (Kiemelés — Sz. B.) Nem helyes, hogy radikalizmusunknak csak az szab határt, hogy most nem akarunk szocializmusust.”⁴ Rámutatott, hogy az átalakulás fő kérdése a demokratikus állam megteremtése és a földkérdés megoldása.

Révai egy másik felszólalásában is az átalakulás kezdeti szakaszának nemzeti (mások megfogalmazásában: Hitler-ellenes) jellegét hangsúlyozza. Mint a feljegyzés rögzíti: „Nem rögtöni demokratikus forradalom, hanem olyan átalakulás, amelynek nemzeti a kiindulópontja. Ezt kell továbbfejleszteni.” Megítélése szerint a fő tüzet az uralkodó osztályok hazaáruló része ellen kell összpontosítani, ami ugyan megingatja az egész uralkodó osztályt, de nem vezet a nagytőke hatalmának teljes felszámolásához. Hasonlóképpen foglalt állást Gerő Ernő is, aki az átalakulás célját „a feudalizmus és a németekkel szövetséges kapitalizmus” szétzúzásában jelölte meg.

Ezek a gondolatok vezérelték Révait, s másokat is a konkrét követelések megfogalmazásánál, a program elkészítése során. Révai a programról szólva is annak nemzeti-demokratikus jellegét hangsúlyozza: „A program megvalósulása esetén nem áll messze attól, amit egy demokratikus forradalom megvalósít, de nem a demokratikus forradalom programja, hanem azután megy, elvezet oda.”⁵

Végül is ezek a nézetek váltak elfogadottakká és — mint még később látni fogjuk — érvényesültek a program végleges kidolgozása során.

A KÜB tehát nemzeti-demokratikus forradalomra vett irányt, olyan demokratikus átalakulásra, amelynek kiindulópontja és kezdetben fő feladata a nemzeti demokratikus állam megteremtése és a Hitler-ellenes függetlenségi harc. Az ország gazdasági-társadalmi rendjének forradalmi demokratikus átalakítása e fő feladatnak alárendelve, fokozatosan valósul meg.

Jelentett-e ez valamiféle módosulást a párt irányvonalában? Nem, nem jelentett. Ez az irányvonal teljesen összhangban volt a szovjetellenes háború megkezdése után, 1941-ben kialakított irányvonallal, és megegyezett a párt illegális Központi Bizottságának 1944 őszi állásfoglalásával.

Az illegális Központi Bizottság ide vonatkozó állásfoglalását természetesen nincs módunk egyes tanácskozásokról készült feljegyzésekkel dokumentálni; de a Központi Bizottságban e kérdés körül nem is volt vita. A Kommunisták Pártja 1944 szeptemberi program jellegű kiáltványa, de más anyagok, felhívások, memorandumok is egybehangzóan mutatják, hogy az illegális Központi Bizottság, nem mondva le a reakciós rendszer megdöntéséről, a demokratikus átalakulás végrehajtásáról, fő feladatul a Hitler-ellenes harcot, a nemzeti fegyveres ellenállás kibontakoztatását állította a párt és mozgalom elé.⁶ Ebben az értelemben az illegális Központi Bizottság is egy olyan demokratikus for-

⁴ PI Archívum. 677. f. 1/13. öe.

⁵ Uo.

⁶ A KP Kiáltványát lásd: *Dokumentumok a forradalmi munkásmozgalom történetéből. 1935 — 1945.* Az illegális KB irányvonalát jól tükrözik a Magyar Front memoran-

dulattal számolt, amelynek kiindulópontja „nemzeti”, vagyis a Hitler-ellenes nemzeti felszabadító harc.

Felmerül a kérdés (az utóbbi évek vitáiban ennek többen nem is egyszerű hangot adtak), hogy helyes volt-e 1944 őszén, amikor a nemzetközi küzdőtéren és a felszabadulás megindulásával az erőviszonyok 1941-hez képest az országon belül is jelentősen megváltoztak, a párt korábbi irányvonalát fenn tartani, olyan széles nemzeti front kialakítására törekedni, amelyben még a Hitlerrel szembefordult horthysták is helyet kapnak. A kérdés elsősorban az Ideiglenes Nemzeti Kormány összetételével, a horthystáknak e kormányban játszott szerepével összefüggésben vetődik fel.

Kétségtelen, hogy a horthysta táborno­kok és politikusok bevonása az Ideiglenes Kormányba nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, lényegesen nem befolyásolta a még Hitler oldalán harcoló magyar egységek magatartását. Egyáltalán, a horthysta táborno­kok, katonatisztek nem játszottak számottevő szerepet a nemzeti felszabadító háború kifejlesztésében. Igaz, a nemzeti hadsereg felállításának és harcbavetésének elhúzódása, illetve elmaradása nem, helyesebben nemcsak a táborno­kokon múlt, összefüggött a hadműveletek alakulásával s egyéb, a kormán­yon kívül álló nemzetközi tényezővel is. Az azonban bebizonyosodott, hogy a kormányba bekerült horthysták semmiféle lényeges erőt nem képviseltek, a nemzeti demokratikus átalakulás megindulásában tulajdonképpen szerepük nem volt. Viszont szinte kezdettől fogva gátolták a demokratikus átalakulás végrehajtását, többségük támogatót, sőt ösztönzött minden olyan kísérletet, amely a Horthy-rendszer maradványainak konzerválására, átmentésére irányult.⁷

Mégis úgy véljük, helyes volt, hogy a párt, pontosabban a pártvezetőség mindkét része a Hitler-ellenes felszabadító harc kifejlesztése érdekében egy széles, a hitleri Németországgal szembefordult horthystákat is magába foglaló nemzeti egységfront megteremtésére törekedett. Az uralkodó osztályok egy részének ugyanis érdeke volt a nációkkal való szakítás, reális volt tehát az a feltételezés, hogy, ha felemásan, a rendszer átmentése céljából is, de szembefordulnak a hitleri Németországgal. Másfelől viszont a kommunista párt szervezeti befolyása, az antifasiszta áramlatokat tömörítő Magyar Front ereje elégtelen volt ahhoz, hogy egyedül, az uralkodó osztály németellenes része

dumai, valamint a KISZ programja is. A fő követelések: hadüzenet Németországnak, fegyverszünet a szövetséges hatalmakkal, koalíciós kormány alakítása a MF és a hadsereg képviselőiből. (Uo. 545. és 548. o.) A KISZ programja leszögezi: A közvetlen feladat és cél „a német megszállók és bérenceik kiűzése, kipusztítása hazánk földjéről, és az ország teljes felszabadítása... A közvetlen célok elérése fogja eredményezni a szabad, független, demokratikus Magyarország megszületését.” (PI Archívum. 677. f. 1/92. öe.)

⁷ Az erre vonatkozó tények, események eléggé ismertek. Ezért csak utalunk Dálnoki Miklós Bélának a nemzeti bizottságokkal kapcsolatos akcióira, amelyek a nemzeti bizottságok hatáskörének szűkítésére, e bizottságok felszámolására irányultak (részletesen lásd: Rákosi Sándor—Szabó Bálint: *A pártok állásfoglalása a nemzeti bizottságok kérdésében 1945 elején. Párttörténeti Közlemények* 1967/1. sz.), gróf Teleky Géának a földreformmal és az üzemi bizottságokkal szembeni állásfoglalásaira (lásd: M. Somlyai Magda: *Az 1945-ös földreform. 1945.* Kossuth, 1965. 44. o., valamint: *Az üzemi bizottságok a munkáshatalomért. 1944—1948.* Összeállította: Dr. Jenei Károly, Rácz Béla, Strassenreiter Erzsébet. Tánecsics, 1966. 187. o.), a Vörös János vezette honvédelmi minisztérium háborús bűnösöket mentetőit akcióira, szabotázsára (lásd: Mucs Sándor: *A magyar néphadsereg megszervezése és fejlődése 1945—1948.* Zrínyi, 1963. 60—66. o.) s más, elsősorban a közigazgatás demokratizálását, a háborús bűnösök megbüntetését hátráltató akciókra, amelyekkel a korabeli sajtó is bőven foglalkozott.

nélkül, vagy éppen ellene szakítsa ki az országot a szovjetellenes háborúból, fordítsa szembe a hitleri Németországgal. Ilyen körülmények között nem lehetett lemondani a reakciós, de Hitler-ellenes erőkkal való ideiglenes együttműködés megteremtéséről egy felszabadító háború kibontakoztatása érdekében. Különösen vonatkozik ez a romániai fordulat utáni helyzetre. De később is számolni lehetett azzal, hogy a horthysták még egyet-mást tehetnek a háború megrövidítéséért. Ez pedig akkor elsőrendű szempont volt, amelyet az antifasiszta koalíció léte és érdekei motiváltak.

A KÜB tanácskozásain nemcsak a demokratikus forradalom nemzeti kiindulópontját hangoztatták, s óvtak mindennemű „előreszaladástól”, hanem keresték, kutatták azokat a módszereket is, amelyek a demokratikus átalakulást előrelendítik, megjelölték azokat a feladatokat, amelyeknek végrehajtása a polgári demokrácián túlmutató népi demokráciát alapozza meg.

Gerő Ernő attól az illuziótól óvott, hogy a felszabadulás után minden párt demokratikus lesz, rámutatott, hogy az osztályharc az osztályszövetségben, a nemzeti egységfronton belül is kibontakozik. Az osztályharc nem szűnik meg, nem csökken, hanem más formában, más eszközökkel folyik. Hangsúlyozta, hogy a Horthy-rendszer eltakarítása harc kérdése lesz, ennek megvívása elsősorban a belső erők feladata.⁸

Az értekezlet nagy figyelmet fordított a demokratikus tömegmozgalom szervezésére. Révai József — abból kiindulva, hogy az új kormány aligha lesz olyan demokratikus, mint Bulgáriában, s ezért „előre kell hajtani” — leszögezte: „Forradalmi népi demokratikus, alulról jött szerveket akarunk teremteni. Ha a tömegek mozgásba jönnek, ezek lesznek leginkább kitéve a tömegek nyomásának.” Ilyen forradalmi szerveknek — mint ez a feljegyzésből kiderül — Révai és mások is a nemzeti bizottságokat, az üzemi bizottságokat és a földrendező bizottságokat tekintették. A helyi népi szervekre támaszkodás fontosságát hangsúlyozták Andics Erzsébet, Lukács György, Nemes Dezső, Rudas László és mások is. Felmerült, hogy e szerveket s általában a tömegeket esetleg a kormány ellen kell majd mozgósítani. Lukács György és Szántó Zoltán hangoztatta, hogy ha országos nemzeti bizottság nem is alakul, budapesti nemzeti bizottságra (amely országos jelentőségűvé szervvé nőheti ki magát, mint 1919-ben a munkástanács) szükséges lesz, hogy „előre tolja a kormányt”.

A vita során felmerült a helyi népi szervek és a kormány viszonya, valamint általában az új hatalom osztálytartalma is. Volt, aki mellett foglalt állást, hogy kettős hatalom kialakulása elkerülhetetlen lesz. (Rudas László: „Akár akarjuk, akár nem, kettős hatalom lesz.”) Mások ezt nem tartották elkerülhetetlennek, és ellenezték, hogy kettős hatalom alakuljon ki. (Rákosi Mátyás: „Kettős hatalom: nem kell. De ez nem azt jelenti, hogy a tömegek befolyását kiküszöböljük. Legjobb válasz lesz a gyakorlati munka.”) A központi hatalom és a nemzeti bizottságok viszonyát a konkrét helyzet, a körülmények alakulásától tették függővé. Révai, arra a kérdésre, hogy mi lesz a nemzeti bizottságok és a központi hatalom viszonya, a következőképpen válaszolt: „Osztályharc kérdése. Mi jobb nekünk: ha a kormányhatalom ellenőrzi ezeket, vagy ezek a kormányhatalmat? Hol lesz a pártnak nagyobb befolyása? Előre felelni rá nem tudunk.” Hasonlóképpen foglalt állást Lukács György: „A körülményeken múlik, hogy erőink hol vannak.” Vita után lényegében ezt az álláspontot tette magáévá a tanácskozás.⁹

⁸ PI Archívum. 677. f. 1/13. óe.

⁹ Uo.

A hatalom osztálytartalmával — jelen ismereteink szerint — részlete-
sebben Szántó Béla foglalkozott. Ő leszögezte: „... a megvalósításra váró
demokráciában a hatalmat nem *egy* osztály fogja gyakorolni. A proletariátus
más demokratikus osztályokkal együtt részt vesz ennek a demokráciának
a megvalósításában, mert a mai történelmi helyzetben a következetes pol-
gári demokrácia a proletariátus részvétele, sőt vezetése nélkül egyáltalán
nem valósítható meg. De a többi osztályok a proletariátusnak nem egy-
szerűen csak szövetségesei lesznek, úgy mint a proletárdiktatúrában, hanem
ezek az osztályok a proletariátussal együtt *közösen* gyakorolják a hatalmat,
részesei a hatalomnak.”¹⁰

Mások a hatalom kérdését a demokrácia osztálytartalma szemszögéből
vizsgálták. Rámutattak, hogy ez a „következetes polgári demokrácia” új
típusú, plebejus, népi demokrácia. A demokrácia értelme — mutatott rá
Gerő Ernő — ma más, mint korábban. 1919-ben a demokrácia jelszava a szo-
cializmus elleni harc jelszava volt, 1934–1938-ban pedig a fasizmus elleni vé-
dekezés jelszava. Ma: harc a demokráciáért, annak a harcnak a folytatása,
amelyet a Szovjetunió és a demokratikus államok vívnak a fasizmus szétzú-
zásáért. A demokrácia jelszava ma a támadás jelszava a fasizmus, végső fo-
kon az imperializmus ellen. Ezért a kommunistáknak részt kell venniük az
olyan kormányokban, amelyek a népi demokrácia megteremtésének lehető-
ségét hordják magukban.¹¹

Nem tévesztette szem elől az illegális Központi Bizottság a tömegek
megszervezésének és mozgósításának, az ellenforradalmi rendszer megdöntésé-
nek feladatát. Tudatában volt annak, hogy a nemzeti ellenállás elsősorban
a munkások és a parasztok, a dolgozó tömegek aktivitásától, harc készségétől
függ, hogy az ország demokratikus átalakítása csakis a tömegek harcának
eredménye lehet. Ezért, miközben kihasználta minden lehetőséget arra, hogy
együttműködést teremtsen a Hitlerrel szembefordulni kész horthysta erőkkel
is, a munkásosztály, a tömegek előtt nem szűnt meg leleplezni a hatalmon levő
horthysta körök nép- és nemzetellenes magatartását, önálló és határozott
fellépésre hívta fel a munkásokat, parasztokat, az ország sorsáért aggódó érte-
liségeket.

Az 1944. szeptember 12-én kiadott röplap feltárta, hogy a Horthy—
Lakatos-féle hintapolitika, a kivárás politikája milyen súlyos következmé-
nyekhez vezet: az ország harctérré és romhalmazzá válik. Majd a munkások-
hoz fordulva rámutatott: „A munkásságnak haladéktalanul szakítania kell
várakozó magatartásával. Az ország vezetőitől, Horthytól és társaitól nem
várhatunk egyebet mint árulást és újabb árulást. De nekik is tudniok kell:
ha nem követik Mannerheim példáját, ha rászabadítják most a háború pok-
lát az országra, ugyanaz a sors vár rájuk, mint a német háborús bűnösökre.”¹²
S bár a KB a Hitler-ellenes harccal összefüggő konkrét feladatokat állította elő-
térbe, nem rejtette véka alá — miként ezt a szeptemberi kiáltvány leszögezi —,
hogy a nemzeti szabadságharcnak „kettős a jellege s a kettő elválaszthatatlan
egymástól: Harc a megszálló német imperialista hatalom kiűzésével a függet-
len Magyarországért! Harc a magyar reakció megdöntésével a demokratikus
Magyarország megteremtéséért!”¹²

¹⁰ Uo. 731. f. I/29.

¹¹ Uo. 677. f. I/13. öe.

¹² Dokumentumok a magyar forradalmi munkásmozgalom történetéből. 1935–1945.
536. o.

A kiáltványban a KB, a demokratikus Magyarországról szólva, egyfelől elhatárolta magát az ultrabaloldali, proletárdiktatúrát hirdető elemektől, leszögezte, hogy a demokratikus Magyarország nem irányul a magántulajdon megdöntésére. Másfelől azonban rámutatott, hogy a demokrácia nem lehet régi típusú, polgári demokrácia, hanem fel kell lépnie „a magántulajdon olyan kinövésének megnyirbálására, mely a magyar dolgozó társadalom óriási többségét feneketlen gazdasági nyomorba taszította és elesetségekben, aggkorkubban mint ócskaságot az út szélére dobta”.¹³

Ily módon tehát a forradalom nemzeti momentumainak számbavétele, a németellenes függetlenségi harc feladatainak előtérbe helyezése nem jelentett lemondást a népi demokratikus átalakulásról és megfelelt a munkásosztály érdekeinek, a nemzetközi és a belső erőviszonyoknak. A nemzeti kérdés megoldása, a Hitler-ellenes függetlenségi harc út volt, átmenet az ország népi demokratikus átalakítása felé.

Ezt a felismerést tükrözte az a programjavaslat, amelyet 1944 november 30-án a kommunista párt nyilvánosságra hozott, s amely a népi demokratikus forradalom kibontakozásának idején valamennyi nemzeti, demokratikus erő együttműködésének alapja volt.¹⁴

A program az első helyen a nemzet cselekvő részvételét sürgeti az ország felszabadításában: „össze kell fogni minden igazán nemzeti, németellenes erőt . . .” „az ország minden erőforrását mozgósítani kell” a Vörös Hadsereg támogatására a német fasizmus megsemmisítésére.

A program egyéb követeléseinek nagy része messze túlmutat ezen a célon, de a követelések megfogalmazásából minden esetben kitűnik, hogy a soron levő fő feladat a Hitler-ellenes felszabadító harc. Nem lép fel nyíltan a Horthy-rendszer ellen, hanem a hazaárulók, a németbérencek, a háborús bűnösök elítélését, a fasiszta, népellenes, német szoldban álló szervezetek feloszlását követeli. A hangsúly a nyilas, a hazaáruló elemek elleni harcon van.

Jellemző e tekintetben a földreform követelésének megfogalmazása. A programjavaslat világosan kimondja, hogy széles körű földreformot kell végrehajtani, a földigénylők közreműködésével, amely így „sok százezer földnélkülit és szegényparasztot tesz életképes kiscgazdaság tulajdonosává”. Ugyanakkor — s ez különösen figyelemre méltó az 1942-es, illetve az 1943-as programokkal összevetve¹⁵ — nem tesz említést a nagybirtok igénybevételének mértékéről, módjáról, csupán azt szögezi le, hogy a földreform céljaira „igénybe kell venni a hazaárulók, a háborús bűnösök, a Volksbund-tagok, a német hadseregben szolgáltak birtokait, és teljes egészükben, minden felszereléssel együtt el kell kobozni”.

Figyelmet érdemel e tekintetben az a módosítás, amelyet a kommunista programjavaslaton eszközöltek, amikor azt a Nemzeti Függetlenségi Front

¹³ *Uo.* 541—542. o.

¹⁴ *Néplap* 1944. nov. 30. — A program jellegét még az említett szeptemberi—októberi értekezletek során meghatározták, a főbb követeléseket is kidolgozták, a program végleges megszövegezésére azonban már a felszabadított Szegeden került sor. A végleges szöveget Gerő Ernő és Révai József készítette el. (Gerő Ernő közlése.)

¹⁵ Az 1942-es és az 1943-as program világos állásfoglalást tartalmaz a birtokmaximum kérdésében. Leszögezik, hogy birtokos nem tarthat meg többet 300 holdnál, a többit üzemi felszerelésével és állatállományával együtt fel kell osztani. Az 1943-as program még leszögezi, hogy a földosztásban részesülők kártérítést nem fizetnek, s állami kölcsönnel kell őket támogatni. (*Dokumentumok a magyar forradalmi munkásmozgalom történetéből. 1935—1945.* 385., 397. o.)

programjaul elfogadták. Az MNFF programja sem foglal állást a birtokmaximum kérdésében, de világosan érzékelteti, hogy nem csak a hazaárulók, a Volksbund-tagok birtokát kell igénybe venni. A programba ugyanis beveték, hogy *elsősorban* ezek birtokainak igénybevétele indokolt. A magyar reakciók háborús politikája helyett a *fasiszták*, tehát a nyilasok háborús politikájáról, felelősségéről beszél, ugyanakkor viszont a programjavaslatnak „a hazaárulók és háborús bűnösök” megbüntetésére vonatkozó követelését „a hazaárulók és a *felelős* bűnösök” megbüntetésére módosították.¹⁶

Ugyancsak ebben az összefüggésben érdemel figyelmet az MKP, az NPP és a Kisgazdapárt képviselőinek 1944. nov. 21-i megállapodása a *Délmagyarország* c. lap politikai irányvonaláról.¹⁷ Ebben egyebek között leszögezik: „A lap a demokratikus, független, népi Magyarorszáért küzd. Éppen ezért fő ellenségnek a németeket és nyilas bérenceiket tekinti, de következetes kritikát gyakorol a 25 éves Horthy-rendszer fölött is. Elismeri, hogy Horthy fegyverszüneti kérelme alkalmas lett volna az ország helyzetének enyhítésére, de nem áll a Horthy legitimitás álláspontján. A lap Horthy Miklós személyével szemben a bírálóban tapintatos lesz, anélkül, hogy a tárgyilagos kritikáról lemondana. Különbséget tesz a Szálasi-féle bandita uralom és a Horthy képviselte magyar reakció között.”

Ezek a sorok is világosan tükrözik, hogy a kommunista párt a politikáját a Hitler-ellenes felszabadító harc érdekeinek rendelte alá, de anélkül, hogy lemondott volna a Horthy-rendszer maradványai elleni harcról, az ország demokratikus átalakításáról. Sőt számolt azzal, hogy a demokratikus erők viszonylag rövid idő alatt szembekerülnek azokkal a horthysta erőkkel is, amelyek részt vállaltak a németellenes nemzeti átalakulásban, sor kerül a Horthy-rendszerrel való teljes leszámolásra. Erre utal a megállapodásnak az a szakasza, amely leszögezi: „Ha a jelen megállapodást egészben vagy részben túlhaladtá teszi a helyzet alakulása, úgy ezen külön megállapodást megfelelően módosítani kell, vagy újat kell kötni.”

Visszatérve a november 30-i programjavaslatához rá kell mutatni arra is, hogy ez — a Hitler-ellenes felszabadító harc érdekeinek előtérbeállítása, minden tekintetben való érvényesítése mellett — tartalmazta mindazokat a követeléseket, amelyek teljesítése felért a népi demokratikus forradalom feladatainak megoldásával. A program egy kivételével (üzemi alkotmány, üzemi tanácsok felállítása és a kormány által való elismerése) magában foglalja a korábbi programok követeléseit és újabb követeléseket is állít fel. Ezek közül a leglényegesebb a nemzeti bizottságokra támaszkodó Ideiglenes Kormány megalakítása, a kartellek és nagybankok állami ellenőrzése, a villanytelepek, a kőolajforrások, a bauxit-, a szén- és az ércbányák, a biztosítás államosítása. Ezek mellett a programjavaslatban nagyobb hangsúlyt kap a hazaárulók, háborús bűnösök felelősségre vonása, vagyonuk elkobzása. Szerepel benne az újjáépítés központi állami terv alapján való végrehajtása. Végül megjegyezzük, hogy a földreform általánosságban mozgó körvonalazása sem jelenti azt, hogy a program e tekintetben kevésbé radikális. Ezzel elkerülték, hogy a birtok-

¹⁶ Lásd: *Délmagyarország* 1944. dec. 3.

¹⁷ Ez a dokumentum azért is figyelmet érdemel, mert ez volt az első átfogó politikai megállapodás, amelyet a Magyar Frontban résztvevő antifasiszta demokratikus erők képviselői (köztük Balogh István, Erdei Ferenc, Révai József) írtak alá a felszabadulás után. (A dokumentumokat közli: *A Magyar Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt határozatai. 1944—1948.* Kossuth, 1967. 611. o.)

maximum körül már ekkor vita bontakozzék ki, és nyitva maradt az útja annak, hogy alkalmas időpontban egy radikális földreformjavaslatot dolgozzanak ki.

Mindezek ismeretében megállapíthatjuk, hogy a november 30-i programjavaslat—amely gyakorlatilag a párt minimális programja, a népi demokratikus forradalom programja volt — messzemenően tekintetbe vette a forradalom kibontakozásának adott feltételeit, a nemzeti függetlenségi harc követelményeit.

Ezután áttérünk az illegális Központi Bizottság által készített programtervezet¹⁸ tárgyalására. Előbb azonban röviden szólnunk kell keletkezésének körülményeiről, s arról, hogy készítőik milyen szerepet szántak neki.

Az a gondolat, hogy a párt illegális veztsége a háború utáni időkre szóló politikai programot készítsen, az MKP és az SZDP akcióegységét rögzítő dokumentum kidolgozásával egyidőben, 1944 szeptemberében merült fel. A programtervezetet az egységkormányhoz hasonlóan Rajk Lászlóval együtt Kállai Gyula dolgozta ki, 1944. október 2-án készült el, és az elgondolás az volt, hogy miután a Központi Bizottság más tagjainak véleményét is kikérték, átdolgozzák, majd a kommunista párt javaslatként a Magyar Frontba tömörült pártok elé terjesztik.¹⁹ Így ez a dokumentum lett volna a demokratikus erők háború utáni együttműködésének platformja, a Magyar Front programja. Az illegális KB tervezete tehát — amelyet *Mit kíván a magyar nemzet a háború befejezése után* címmel láttak el — lényegében hasonló funkciót volt hivatott betölteni, mint az a dokumentum, amelyet a már felszabadult Szegeden az MKP javaslatára a Magyar Nemzeti Függetlenségi Front programjaként elfogadtak.

A dokumentum átdolgozására azonban nem került sor. Az események viharos gyorsasággal követték egymást. Az október 15-i nyilas puccs, majd a KB titkáranak, Rajk Lászlónak a letartóztatása e munkát megakasztotta, folytatása később — különösen a szegedi program nyilvánosságra hozatala és elfogadása következtében — időszerűtlenné is vált. A tervezet azonban a magyar kommunista mozgalom történetének egyik nagyjelentőségű dokumentuma, értékes forrás a párt illegális Központi Bizottsága tevékenységének, különösen pedig a párt felszabadulás utáni politikai irányvonalának vizsgálatához.

Az illegális KB programtervezete fő célkitűzéseit és a konkrét követelések zömét tekintve is megegyezik azzal a programjavaslattal, amelyet a KÜB megbízásából a Szegeden alakult Központi Vezetőség hozott nyilvánosságra. Követelései között szerepel a háborús bűnösök felelősségre vonása, a fasiszta és reakciós szervezetek felszámolása, a demokratikus szabadságjogok biztosítása, a dolgozó osztályok gazdasági, kulturális helyzetének javítása, a népegészségügy felkarolása, a munkafeltételek kialakításában kellő hatáskör és ellenőrzési jog biztosítása a szakszervezeteknek és a dolgozók más szervezeteinek, a paraszti adósságok eltörlése, minden 200 holdon felüli birtok kisajátítása és felosztása, a tőke közvetlen kisajátítása nélkül a magántulajdon gyökeres megreformálása, a nemzetiségek egyenjogúságának biztosítása, a legszorosabb együttműködés megteremtése a Szovjetunióval és valamennyi szomszédos demokratikus állammal.

¹⁸ Lásd PI Archívum. 677. f. 1/14. öe. A programot közli: A Magyar Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt határozatai. 1944—1948. 25. o.

¹⁹ Kállai Gyula közlése.

E követelések valóra váltásának feltétele volt a hatalmi viszonyok gyökeres megváltoztatása, a nagytőkés-nagybirtokos uralom felszámolása. Ezért a programtervezet első helyen kimondta a reakciós alkotmány hatályon kívül helyezését, a Népköztársaság azonnali kikiáltását. Nem tűzte ki azonban közvetlen célul a proletárdiktatúra megteremtését, nem irányult a tőkés viszonyok azonnali és radikális felszámolására. A szegedi programjavaslathoz hasonlóan a munkás-paraszt demokratikus hatalom, a népi demokratikus diktatúra megteremtésének programja volt, olyan társadalmi rendszer kiépítését célozta, amely kiirtja a feudalizmus maradványait, szétzúzza a faszizmus gazdasági alapjait, és kedvező lehetőségeket nyújt a dolgozó tömegek további gazdasági és politikai térhódításához. A szegedi programjavaslathoz képest azonban jobban kidomborodik a tervezet népi demokratikus, forradalmi jellege: egyértelműen előtérbe helyezi a hatalom kérdését, határozottan kifejezi a népfrontpolitika antikapitalista céljait, s erősen hangsúlyozza a tömegek forradalmi kezdeményezését.

Miként jut mindez kifejezésre?

A programtervezet első helyen és igen részletesen foglalkozik az új állam kiépítésének kérdéseivel. Hangsúlyozza, hogy nemcsak az államforma megváltoztatását, hanem ezzel együtt a hatalmi viszonyok gyökeres átalakítását is szükségesnek tartja. Leszögezi: „A Népköztársaság a magyar dolgozók demokratikus állama. Legelsősorban a munkásosztályra és a parasztságra, a magyar nép nagy többségét kitevő és szilárdan demokratikus két osztályára, de úgyszintén a magyar társadalom összes dolgozó rétegeire (kisiparosság, értelmiség stb.) kíván támaszkodni.” A programtervezet tehát a kizsákmányoló osztályok minden rétegének a hatalomból való kirekesztése mellett foglal állást. Egyéb követelése — az államszervezet teljesen új, demokratikus alapokra helyezése, a reakciós tisztikar leépítése, a felsőház megszüntetése stb. — azt célozzák, hogy az új államban „a dolgozó nép demokratikus uralma” ténylegesen és maradéktalanul érvényesüljön.

A programtervezet — bár nem szerepelnek benne konkrét államosítási követelések — mégis radikálisabb, antikapitalista jellege határozottabb. Nemcsak a monopoltőke, a kartellek és nagybankok állami ellenőrzését hirdeti meg, hanem általában a tőkés tulajdon korlátozásáról szól, s így a visszaszorítást szélesebb körre terjeszti ki. Leszögezi: a Népköztársaság gazdasági politikája „a tőke, a magántulajdon olyan gyökeres megreformálását tűzi ki közvetlen feladatául, hogy azok a kizsákmányolás és spekuláció eszközeivel, a munkanélküliség felidézésével, a házi- és kisipar, valamint a kiskereskedői réteg és értelmiség elnyomásával ne szolgálhassanak a munkásosztály és parasztság, valamint a többi magyar dolgozó réteg gazdasági jólétének, érvényesülésének és boldogulásának akadályozóivá”. Követeli a magántulajdon progresszív megadóztatását, a tantième-rendszer teljes felszámolását, valamint a 200 holdon felüli birtokok kisajátítását és kártalanítás nélküli szétosztását.

A programtervezet nagy figyelmet szentel a néptömegeknek az állami, társadalmi és gazdasági életbe való bekapcsolására, fontos szerepet, nagy hatáskört kíván biztosítani a dolgozó nép szervezeteinek. Hangsúlyozza, hogy az új államban „a községektől és a falvaktól föl egészen az államélet legmagasabb fokáig, a nép érdekeit érintő összes tisztségek és szervek . . . a nép jelöltjeivel töltendőek be”. Követeli a választók visszahívási jogának alkotmányba iktatását. A földreform gyakorlati megvalósítását a földmunkásság, a szegény-, törpe- és kisparasztság tömegei által megválasztott bizottságok hatáskörébe

utalja (tehát nem csupán általánosságban a földigénylők közreműködésének szükségességét hangoztatja). Különösen figyelemre méltó, hogy a tervezet határozottan leszögezi a termelés és elosztás munkáellenőrzését, és a munkafeltételekkel kapcsolatos összes kérdésekben nagy hatáskört biztosít a szak-szervezeteknek.

A fentiekén túl figyelmet érdemel még, hogy a tervezet nemcsak a teljes vallásszabadság biztosítását hirdeti, hanem ezzel együtt az állam és egyház kéttéválasztását is követeli.

Az illegális KB programtervezete tehát radikálisabb. A szegedi programjavaslattal szemben nem veszi tekintetbe a nemzeti függetlenségi harc követelményeit, az előtérbe a társadalmi rendszer demokratizálásának feladatait állítja. Ez nagyrészt azzal függ össze, hogy az illegális KB programtervezete, miként ezt a dokumentum címe is jelzi, a háború utáni időkre szól, tehát olyan időszak követeléseit rögzíti, amikor a függetlenségi, Hitler-ellenes harc feladatai lényegében már megoldódtak, s az ország társadalmi-gazdasági rendje forradalmi átalakításának feladata bontakozik ki. Ennek megfelelően, a tervezet teljesen érthetően és indokoltan nem is foglalkozik a Hitler-ellenes függetlenségi harc kérdéseivel.

Ezzel szemben a szegedi programjavaslat olyan időpontban került nyilvánosságra, amikor az antifasiszta háború még folyt, s függetlenségi Hitler-ellenes harc elsőrendű feladat volt, s elsősorban közvetlenül e cél érdekében kellett a társadalmi erők legszélesebb összefogását a már felszabadított területeken megteremtteni. Ezért a szegedi programjavaslat magába foglalta a függetlenségi harc feladatait is (mi több, ezt helyezte előtérbe), s számolt még a Hitler-ellenes horthysta körökkel való ideiglenes együttműködés lehetőségével is.

Mindehhez hozzátartozik még egy igen lényeges körülmény. A tervezet keletkezésének időpontjában (szeptember vége, október első napjai), bár az uralkodó osztályok mély válsággal küszködtek, a horthysta államgépezet még állt. Nem is lehetett pontosan felmérni, hogy az uralkodó körök milyen szerepet fognak játszani, mennyire lesznek képesek egy átállásban szerepet vállalni, mennyit tudnak régi rendszerükből a háború utánra átmenteni. Az illegális KB programtervezete még a Horthy-rendszer létével, tehát a megdöntésének feladatával számolt.

Így keletkezésük konkrét történelmi viszonyai, valamint egymástól bizonyos vonatkozásban eltérő rendeltetésük nagyrészt magyarázatot adnak arra, hogy a dokumentumok miért mutatnak eltéréseket. A programok, valamint az 1944 végén készült és rendelkezésünkre álló dokumentumok azt bizonyítják, hogy a párt vezetőségének két része a napirenden levő átalakulás jellegének megítélésében, a stratégia és taktika alapvető kérdéseiben egybehangzóan foglalt állást, nem voltak számottevő nézetkülönbségek.

Ez természetesen nem zárja ki, hogy bizonyos kérdéseket, pl. a párt befolyását, helyzetét, a pártszervezés elveit másként ítélte meg az illegális KB, és másként a KÜB. Ez összefüggött különböző helyzetükkel s ebből szükségszerűen következő helyzetismeretükkel. A KÜB nyilvánvalóan kevésbé ismerte a hazai viszonyokat, s részben ezért, de részben más okok következtében is alábecsülte a párt politikai befolyását, a munkásosztályt és a szegényparaszt-ság politikai színvonalát, harc készségét, és bizalmatlanságot is táplált a hazai vezetéssel szemben. Részben ezt tükrözte Gerő Ernőnek a már említett moszkvai tanácskozásokon elhangzott azon kijelentése, hogy elmosódott a határ a

Kommunista Párt és más pártok között, hogy egyáltalán helyre kell állítani a pártszerűséget.²⁰ A hazai forradalmi erők alábecsülése a KÜB egyes vezetői részéről feltehetően ugyancsak szerepet játszott abban, hogy a horthysták viszonylag nagy képviselőhöz jutottak az ideiglenes kormányban, bár tudni kell, hogy a kormány jellegét, összetételét nemcsak, sőt nem is elsősorban a belső osztály-erőviszonyok s kommunista értékelésük döntötte el. Magyarország sajátos helyzetéből (az ország hadszíntér, a fegyveres ellenállás viszonylag gyenge) következett, hogy a háború érdekei, a nemzetközi tényezők különös súllyal estek latba a háború utáni demokratikus fejlődés megindulásában.²¹

A KB és a KÜB között bizonyos kérdésekben mutatkozó nézetkülönbségek azonban nem szolgálhatnak alapul ahhoz, hogy eleve lényeges, alapvető különbségeket mutassunk ki a politikai irányvonalukban, pontosabban a tömegekhez, a tömegmozgalomhoz, a népi szervekhez való viszonyukban. Az a tény, hogy alábecsülték a párt befolyását, *ekkor* még — szemben egyes nézetekkel — nem arra sarkallta az emigrációs pártvezetést, hogy „egyoldalúan a centralizmust helyezték előtérbe”,²² hogy az átalakulást felülről valósítsák meg, hanem arra, hogy a tömegeket mozgásba hozza, megnyerjék és megszervezzék.

Kétségtelen, hogy a KB programtervezete nagyobb súlyt helyez a tömegszervezetekre és általában a tömegmozgalomra, hogy követeli a munkásellenőrzés megvalósítását, míg a szegedi program ezzel a kérdéssel nem foglalkozik.

²⁰ PI Archívum. 677. f. 1/13. öe. — Bár ezzel kapcsolatban azt is meg kell említeni, hogy a párt helyzetét az illegális mozgalom vezetői közül is többen hasonlóképpen értékelték. Így pl. Horváth Márton is arról ír egy 1944 végi fogalmazványban, hogy a párt felolvadt a féllégális függetlenségi mozgalomban, nem támaszkodott kellően a tömegekre. (PI Archívum. 677. f. 1/14. öe.) Ezek az értékelések megítélésem szerint elsősorban azzal függnek össze, hogy a párt szervezeti befolyása, kapcsolata a munkásosztály tömegeivel gyenge volt, nem tudta a tömegek háborúellenes hangulatát háborúellenes mozgalommá fejleszteni s így szükségszerűen más pártok és szervezetek útján igyekezett az ellenállási mozgalmat szervezni. Mindez azonban a párt háború alatti egész tevékenységének, különösen az 1944-es tevékenységnek minden oldalú további vizsgálatát igényli.

²¹ Az antifasiszta koalíció tagjai között létrejött megállapodás értelmében a volt csatlós országok háború utáni berendezkedésének kötelező feltétele volt valamennyi Hitler-ellenes politikai erő együttműködése. Ezt a feltételt a jaltai egyezmény rögzítette. (Lásd: *Teherán – Jalta – Potsdam. 1943–1945.* Szikra, 1951. 10–12. o.) E megállapodás alapján az angolok és amerikaiak a konzervatív polgári erőknek az új demokratikus kormányokba való bevetését szorgalmazták. Erről részletesen ír Ságvári Ágnes a *Népfront és koalíció Magyarországon* c. könyvében. (Kossuth, 1967. 84–86. o.) — E kérdéssel kapcsolatban ugyanakkor azt is meg kell jegyezni, hogy hiba lenne a kormány összetételét, az átalakulás jellegét közvetlenül a nemzetközi erőviszonyokból levezetni, a nagyhatalmak közötti erőviszonyok függvényének tekinteni. Korábban utalunk arra, hogy a belső osztály-erőviszonyok, az ellenállási mozgalom állapota, szervezeti gyengesége is szükségessé tette a németekkel szembefordulni hajlamos horthysta erőkkel való együttműködést, illetve erre való törekvést. A nagyhatalmak megegyezhettek abban, hogy a háború után a volt csatlós országok kormányába valamennyi Hitler-ellenes, demokratikus erőt be kell vonni, az azonban, hogy különböző irányzataik milyen arányban részesednek a hatalomban, alapvetően a belső erőviszonyokon múlott. Ha a forradalmi erők szilárdak, nagy befolyásuk van — ezt elsősorban Jugoszlávia példázza jól —, akkor a konzervatív erők részesedése a hatalomban elenyésző, illetve formális. A forradalmi erők nagy súlya egyes új államokban kiváltotta a nyugati hatalmak ellenállását (itt ugyancsak elsősorban a jugoszláv fejleményekre utalunk), s ez a nagyhatalmak közötti együttműködésre is kihatott. Magyarországon a belső erőviszonyok alakulása a kezdeti időszakban — legalábbis eddigi ismereteink alapján — nem okozott különösebb problémákat a nagyhatalmak együttműködésében; a nagyhatalmak közötti és a magyarországi belső erőviszonyok bizonyos értelemben összeesngtek.

²² Vö. Mód Aladár: *A népi demokratikus forradalom és a magyar népi demokrácia elvi és történeti kérdései.* MM Tájékoztató 1965/3. sz. 41–42. o.

Ez azonban még nem ok olyan következtetésekre, hogy az emigráció vezetői nem törekedtek új hatalmi szervek létrehozására, hogy a munkásellenőrzés követelésében az emigráció képviselői „a tőke bevonásának akadályozóját látták”, hogy a tőke korlátozását felülről akarták megoldani, vagy egyáltalán, hogy az emigrációban a megbeszéléseken a tőke munkásellenőrzése nem került szóba.²³

A rendelkezésünkre álló anyagok alapján mindez nem bizonyítható, de az ellenkezője igen. Mindenekelőtt utalni szeretnénk arra a vitára, amely a nemzeti bizottságok alakításáról, szerepéről, a népi szervek és a központi hatalom egymáshoz való viszonyáról az 1944 szeptember—októberi értekezleteken folyt, s amelyet az előzőkben részletesen ismertettünk. Ez a vita éppen azt bizonyítja, hogy nagy figyelmet fordítottak az új hatalmi szervek létrehozására, tömegmozgalom kifejlesztésére, s távolról sem kötelezték el magukat a centralizmus, a demokratikus átalakulás „felülről” való végrehajtása mellett. S hogy ez így volt, azt nemcsak a vita fennmaradt anyaga, hanem maga a gyakorlat is igazolja.²⁴

Sok tekintetben hasonló a helyzet a munkásellenőrzést illetően, amely a szeptemberi—októberi értekezleteken két ízben került szóba. Andics Erzsébet abból kiindulva, hogy a polgári demokrácia és a szocializmus között nincs ellentét, rámutatott: a „plebejus demokráciára” kell törekedni, amely elveszi a hazaárulóktól a vagyont és bevezeti a munkásellenőrzést. Nemes Dezső hangzottatta, hogy a Hitler-ellenes nemzeti harc szükségszerűen egybefolyik „a magyar finánctóke hatalmának megtörésére irányuló harccal”, s ha az egész finánctőkét egyszerre nem is sajátíthatjuk ki, sor kerülhet bizonyos iparágak (szén) nacionalizálására. Ugyanakkor szükség van a más iparágak ellenőrzésére is. „Ennek az ellenőrzésnek a megoldására és a munkáshegemónia megvalósítására kell a munkásellenőrzés” — rögzíti Nemes Dezső szavait a feljegyzés.²⁵

Igaz, a munkásellenőrzés követelését a szegedi programba nem vették fel. Megítélésünk szerint azonban ez még nem jelenti azt, hogy az értekezlet többsége vagy a program szerkesztői elvileg és általában elleneztek volna a munkásellenőrzést, mert a tőke korlátozását kizárólag felülről kívánták megvalósítani. Jogos a föltételezés, hogy elsősorban azért nem került be, ami miatt a földreform megvalósítását sem részletezték: el kívánták kerülni, hogy ez nehezítse a széles nemzeti összefogás megteremtését. Köztudott azonban, hogy a párt vezetői a felszabadított területeken felismerték az üzemi tanácsok, üzemi bizottságok jelentőségét és támaszkodtak tevékenységükre.²⁶

²³ Lásd: Ságvári Ágnes: *Tömegmozgalmak és politikai küzdelmek Budapesten 1945—1947*. Kossuth, 1964. 60. és 68—69. o.

²⁴ Erre vonatkozóan lásd Rákosi Sándor—Szabó Bálint id. cikkét. Megjegyezzük, hogy ebben is az első időszakot — 1944 végét, 1945 elejét — vizsgáljuk, s tudatában vagyunk annak, hogy a párt, illetve vezetőinek állásfoglalása később a nemzeti bizottságok kérdésében jelentősen változott. Ezt a változást egyébként a cikk is nyomon követi. Nem gondolunk tovább arra, hogy az emigrációnak, illetve a párt vezetőségének a nemzeti bizottságokkal kapcsolatos állásfoglalása minden tekintetben helyes lett volna. Csupán arról van szó, hogy a tömegmozgalom, a nemzeti bizottságok és más népi bizottságok szerepét az átalakulásban felismerték, ezeket szervezték, a kormány reakciós, visszahúzó törekvéseivel szemben nem egyszer a népi bizottságokra támaszkodtak, sőt nagy horderejű, forradalmi jelentőségű akciókat ezek révén hajtottak végre (az új államiság alapjainak megteremtése, a termelés megindítása, a földreform).

²⁵ PI Archívum. 677. f. 1/13. öe.

²⁶ A kérdésre vonatkozóan lásd: Dr. Jenei Károly—Rácz Béla—Strassenreiter Erzsébet: *Az üzemi bizottságok és a munkásellenőrzés megvalósulása hazánkban*. In: *Az üzemi bizottságok a munkáshatalomért*. 1944—1948. 14—16. o.

E kérdések tanulmányozása szempontjából figyelmet érdemel még az a program, amelyet az *Igaz Szó* 1944. március 7-i száma közölt, különösen pedig az augusztus 22-én induló cikksorozat, amelyben Révai József részletesen kifejtette, hogy a program egyes pontjai milyen feladatokat foglalnak magukban.

Ezúttal a cikksorozatnak csupán azokkal a részeivel kívánunk foglalkozni, amelyek a magyar dolgozó tömegek eszmei-politikai arculatának értékelésével, valamint azzal kapcsolatosak, hogy Révai milyen szerepet szán a tömegeknek a demokratikus átalakulás végrehajtásában.

Az első kérdésre Révai a program 2. pontja kapcsán tér ki, amely a demokratikus szabadságjogok megvalósítását követeli. Révai többek között a következőket írja: „A 25 éves Horthy-uralomnak talán legnagyobb bűne, hogy a magyar népet politikai érettség, országos ügyekben való tájékozódó képesség, a ‚felsőséggel‘ szemben való gerinces kiállás dolgában évtizedekkel visszavetette és megfélemlítette, tűrő, lázadásra alig képes embertömeggé változtatta.”²⁷ Súlyos szavak ezek, s sok tekintetben igazak. De az az értékelés, mellyel a társadalom valamennyi osztályát egy nevezőre hozza, aligha fogadható el fenntartás nélkül. Egyfelől lényeges különbség volt a munkásosztály és a kispolgári tömegek „politikai érettsége” között, másfelől az is nyilvánvaló, hogy a tömegek „lázasági készsége” jelentős mértékben függ szervezethezükétől.

De most nem is ez a fontos. A kérdés az, milyen következtetésekre jut a szerző. Vajon a demokratikus átalakulást ezért felülről, centralizáltan, a tömegek nélkül vagy felettük gyámkodva kívánja végrehajtani? Szó nincs erről. A demokratikus szabadságjogok bevezetéséről szólva hangsúlyozza, hogy azok felemelik a tömegeket, kibontakoztatják alkotó képességüket, így cselekvő részeseivé teszik őket az átalakulásnak.

A tömegek elhatározó, döntő szerepét az ország átalakításában különösen kiemeli a földreform és a munkásosztály gazdasági, szociálpolitikai követeléseinek tárgyalása során: „... a nagybirtok felosztása — írja Révai — nem lehet tisztán felülről végrehajtott, bürokratikus rendszabály, adomány, amellyel állami hatóságok szerencsétlenül a parasztságot, nem, a földreform végrehajtásában magának a parasztságnak kell kivennie a részét”. Majd hozzáteszi: a földreform eredményei csak akkor lehetnek tartósak és szilárdak, „ha a parasztság tömegei cselekvően vesznek részt a végrehajtásban és ha a parasztság erőfeszítéseit az egész dolgozó magyar társadalom, elsősorban az ipari munkásság, életre-halálra támogatja”.²⁸ A 4. ponttal kapcsolatban pedig leszögezi: „A magyar demokrácia szociálpolitikai intézkedéseinek fő célja az lesz, hogy a magyar nép tömegeit bevonja a nemzeti életbe, a magyar politikai élet cselekvő tényezőivé változtassa őket.” De a szociálpolitikai intézkedések megtételét sem csak állami feladatnak tartja, hanem szükségesnek látja, hogy „a munkásság maga igazgassa a saját jólétét szolgáló intézményeket és ellenőrizze az állami rendelkezések betartását”.²⁹

Révainak ezek a fejtegetései, mint ahogy más megnyilatkozásai is, nem egyéni véleményt fejeztek ki, hanem az emigrációban élő kommunisták véleményét. S ha mi gyakran Révaira, Gerőre s másokra hivatkozunk, nem pedig Rákosira, ezt nem azért tesszük, mert Révai vagy az itt idézett más vezetők

²⁷ *Igaz Szó* 1944. aug. 29. 2. o.

²⁸ *Uo.* 1944. szept. 26. 2. o.

²⁹ *Uo.* 1944. okt. 10. 2. o.

valamiféle általunk felállított koncepciót inkább „igazolnak”. Ez csupán kifejezője annak, hogy Révai, Gerő és mások a program konkrét kidolgozásában, de a követendő irányvonal alakításában is fontos, gyakran fontosabb szerepet játszottak, mint Rákosi, aki az emigrációban, de itthon is a mozgalom elismert vezetője volt. Távol áll tőlünk, hogy Rákosi tényleges szerepét lebecsüljük, még inkább, hogy másodvonalbeli vezetőként tüntessük fel. Azt sem állítjuk, hogy a KÜB vezetői valamennyi fontos kérdésben ne értettek volna egyet. Csupán arról van szó, de ez figyelemre méltó, hogy a politikai irányvonal kimunkálásában, a program konkrét megfogalmazásában, sőt kezdetben végrehajtásában is az említett vezetők nagyobb szerepet játszottak, mint a KÜB vezetője, később a párt főtitkára. S ez nem volt véletlen. Révai, Gerő nagyobb elméleti felkészültsége ezt egyébként indokoltá is tette.

Összefoglalva: figyelembe véve a két program elkészítésének konkrét viszonyait, bizonyos fókig eltérő rendeltetését, valamint a párt egyéb dokumentumait és a vezetők megnyilatkozásait, s természetesen, nem utolsósorban a gyakorlatot, megállapíthatjuk, hogy azok a különbségek, amelyek e két dokumentumban mutatkoznak, nem jelentettek lényeges eltérést a felszabadulás utáni pártpolitikát, politikai irányvonalat illetően. Bár a párt vezetőségének két része egymástól elválasztva, eltérő viszonyok között dolgozott, tevékenységét azonos célok, lényegében azonos program és taktika alapján fejtette ki. Ezzel függ össze, hogy a legálissá váló budapesti pártmozgalom, pontosabban a Budapesten működő illegális KB egyetértően és helyeslően vette tudomásul a felszabadított területen dolgozó KV irányvonalát, gyakorlati tevékenységét, s a vezetés két részének összeolvadása gyorsan megvalósult, az együttműködés viszonylag zavartalan volt.³⁰

1944 második fele nemcsak az akcióprogramnak, a felszabadulást közvetlenül követő időszak politikai irányvonalának kidolgozása szempontjából volt jelentős a párt életében. E munka során — mint említettük — a forradalom egész menetének, a szocializmusba való átnövés kérdésének számtalan vonatkozása is felmerült.

Ezúttal először az illegális KB-ban, a hazai mozgalomba felvetődött nézeteket, elképzeléseket vizsgáljuk.

Az illegális Központi Bizottság dokumentumai és az illegalitásban készült egyéb anyagok, a fejlődés távolabbi perspektíváiról szólva, egyöntetűen azt hangoztatják, hogy olyan feltételek alakultak ki, amelyek között lehetővé válik, hogy a szocializmushoz demokratikus átalakulás révén, demokratikus úton közeledjünk. „A munkásosztály egysége, a munkásosztály szövetsége a parasztsággal, a haladó polgárság megnyerése, a Szovjetunió és az európai

³⁰ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a KV, illetve, más oldalról, a KB tevékenysége nem váltott ki semmiféle ellenzést, s bizonyos események, intézkedések nem okoztak átmenetileg problémát. Így pl. a párt Békepárttá alakítását az emigrációs vezetők rendkívül élesen bírálták. Másfelől a hazai vezetők közül egyesek, bár egyetértettek a horthysták bevonásával a kormányba, a horthysták bevonásának mértékét, főként azt, hogy a miniszterelnök is horthysta tábornok lett, kifogásolták. (PI Archivum. 274. f. 1/1—40.) Bár a hazai vezetés az emigrációból hazatért vezetők kezdeményező, sőt irányító szerepét elfogadta, zavarólag hatott egyes vezetők (Gerő, Vas) gyakori türelmetlensége. Már ekkor kifejezésre jutott az emigrációból hazatért egyes vezetők (Rákosi, Gerő, Farkas) bizonyos különállása, ami a kollektív vezetés elvének megsértéséhez, később ahhoz vezetett, hogy ez a csoport fölébe helyezte magát a pártnak, a párt vezetőszerveinek. Mindez azonban ekkor még nem alakult ki, s nem vezetett nagyobb ellentéttekhez, különösen nem a követendő politikai irányvonalat illetően.

munkásmozgalom hatalmas előretörése megteremtették a lehetőségét, hogy országunk demokratikus átalakulás révén is eljuthasson a szocializmushoz.”³¹ A „demokratikus átalakulás” magában foglalta a faszizmus ellen, a demokráciáért való harc szükségességét, amely nélkül nem lehet előrehaladni a szocializmus felé.³² De jelentette azt is, hogy az új nemzetközi erőviszonyok között, a munkásosztálynak a széles tömegekre gyakorolt, megnövekedett befolyása következtében polgárháború nélkül, viszonylag békés úton meg lehet közelíteni a szocializmust, a korábbinál nagyobb számú szövetségest lehet bevonni a szocializmusért vívott harcba. Elsősorban ebből a szempontból tárgyalja a kérdést Orbán László 1944. december 14-én írt *Az értelmiségi munka alapjai* című értekezésében: „... a munkásmozgalom demokratikus irányvonala — írja — mást és többet jelent, mint csak a faszizmus elleni harc szakaszának stratégiáját. Jelenti annak felismerését is, hogy a változott erőviszonyok mellett, a Szovjetunió példátlanul megnövekedett hatalma és presztízse mellett, a munkásmozgalomnak a faszizmus elleni nemzeti felszabadító harc során... az egész nemzetre gyakorolt hatalmas befolyása mellett *lehetőségessé válik a szocialista átalakulás megvalósítása demokratikus úton.*” (Kiemelés — Sz. B.) Ebből kiindulva megállapítja, hogy az értelmiségre „nemcsak a demokratikus átalakulásért folyó harcban kell számítani, de meg kell nyerni szövetségét arra az időszakra is, amikor ez a harc átnő a szocializmusért folyó harcba, amikor a megvalósított demokratikus néपालom alapján a munkásság, harci szövetségben a parasztság elnyomott tömegeivel, célkitűzésként állítja maga elé a szocialista átalakulást”³³

A fentiekkel szinte teljesen egybehangzó módon merültek fel a szocializmusba való átmenet kérdései a KÜB 1944 szeptemberében és októberében tartott tanácskozásain is.

Arra a kérdésre válaszolva, hogy a szocializmus megvalósítása szükségessé teszi-e az állam (mint mondták a polgári állam) szétzúzását, Gerő Ernő leszögezte: ha az állam valóban demokratikus lesz, akkor nem. Szántó Rezső ehhez még hozzá tette: „A demokratikus állam, amely megsemmisíti a feudalizmus és a monopolizáció uralmát, már magában véve a szocializmusba való átnövést jelenti.”³⁴ Ezzel összefüggésben leszögezték, hogy a szocializmusba való békés fejlődés lehetséges, a kérdés részletes tárgyalására azonban nem került sor. Mint Lukács György mondta: „A békés átnövés kérdéseinek

³¹ *Szabad Nép* 1944/1. sz.

³² Elsősorban ilyen értelemben hangsúlyozza ezt a párt 1944 szeptemberi kiáltványában: „A Kommunista Párt a munkásosztály forradalmi pártja! Ezt a jellegét nem adtuk fel és nem is adjuk fel soha! Tudjuk — a Szovjetunió léte is bizonyítja —, hogy egyes egyedül a szocializmus képes megoldani az egész emberiség s így a magyar társadalom problémáit is. Ezért a szocialista magyar társadalom megteremtéséről, mint politikai végcélról nem mondtunk le és nem is mondunk le soha! De a Kommunista Párt és a forradalmi munkásosztály nem a napimádók együgyűségével hódol a szocializmusnak. A Kommunista Párt és a forradalmi munkásosztály mindenkor és mindenekelőtt az egész magyar dolgozó társadalom egyetemes érdekeit képviseli! A nemzetközi munkásmozgalom és a Szovjetunió előretörése, az a támogatás, melyet az egységessé váló munkásosztály a parasztságtól és kispolgárságtól kap, lehetővé teszi a szocializmus kiharcolását, a faszizmus elleni harc, a demokratikus átalakulás állomásain keresztül. A magyar népnek először szabaddá kell lennie, hogy szabad akaratból dönthessen további társadalmi és gazdasági berendezkedése felett!” (*Dokumentumok a forradalmi munkásmozgalom történetéből.* 1935—1945. 540—541. o.)

³³ PI Archívum. 677. f. 1/16. öe.

³⁴ *Uo.* 677. f. 1/13. öe.

széles vitája elvisz a döntő kérdéstől (a program megtárgyalásától — Sz. B.). Elég leszögezni, hogy *békés átnövés elvileg lehetséges.*” (Kiemelés — Sz. B.)³⁵

Lukács György fent idézett megfogalmazásából is kiviláglik, hogy eleve nem utasították el a hatalom megragadásának, pontosabban a szocializmus megvalósításának más módját. Tulajdonképpen arról volt szó, hogy a békés utat lehetségesnek és kívánatosnak ismerték el. Erre Szántó Rezső utalt is, amikor leszögezte: ha a külső (imperialista) nyomás nem lesz, *akkor* „megvalósítható a szocializmusba való békés fejlődés”.³⁶

Ezzel összefüggésben — ahhoz hasonlóan, ahogyan fentebb idézett dolgozatában Orbán László tárgyalja — felmerült, hogy a szocializmus felé széles osztályszövetségben lehet előrehaladni. Így többek között Gerő Ernő rámutatott: hiba lenne kiadni azt a lenini jelszót, mely szerint „a polgári forradalom első napjától kezdve megkezdjük az átnövést a szocialista forradalomba”. Ez a demokratikus rendszer ellen mozgósítana. A pártnak az a feladata, hogy segítse továbbvinni a szövetségeket abba az irányba, amelyet a demokratikus program követel. „Nem adjuk fel végső célunkat. Az új lehetőségeket kihasználva szélesebb fronton nyomulunk előre” — rögzíti a feljegyzés Gerő szavait.

Ez az állásfoglalás természetesen nem jelentette azt, hogy azt a széles nemzeti egységfrontot, amely a felszabadulás időszakára kialakult, a fejlődés későbbi szakaszában is változatlanul fenntarthatónak gondolták. Többben hangoztatták, hogy később a munkásosztály szükségszerűen szembekerül azok egy részével, akikkel most együttalad. Ugyanakkor rámutattak, hogy ez nem fog feltétlenül együttjárni az egységfrontpolitika feladásával, hanem csupán arról van szó, hogy az első szakaszban az egységfront Hitler és magyar kizsárgálók ellen irányul, később pedig az egész burzsoázia ellen kell majd küzdeni. Azt is hangsúlyozták, hogy a harc kimenetele szempontjából igen fontos, hogy „milyen körülmények között”, „milyen út után” kerül szembe a munkásosztály a szövetségesek egy részével; arra kell törekedni, hogy ez csak akkor következék be, amikor a párt, a munkásosztály pozíciói már erősek.

Szóba került az is, hogy milyen új tényezők teszik lehetővé a szocializmus megközelítésének új útját. A nemzetközi tényezőkről szólva leszögezték, hogy a legfontosabb „a Szovjetunió új szerepe”. „A második világháborúig főleg a munkásságra, a dolgozókra gyakorolt hatást, ma egész államokra.” Továbbá rámutattak arra, hogy „a burzsoázia legreakciósabb rétege sok országban csődbe jutott”. A kommunista pártok elszigeteltsége is megszűnt, s e pártok új szerepet töltenek be a nemzet életében. A kommunista pártok több országban jelentősen előretörték (elsősorban Jugoszláviában és Franciaországban). Ami pedig a belső helyzetet illeti, két tényezőt emeltek ki: 1. „Ma sokkal hátrábbról

³⁵ Uo. — Itt említjük meg, hogy érdekesen von párhuzamot Szántó Béla egy 1945 elején készült tanulmányában az 1917 áprilisában Oroszországban kialakult és a második világháború után hazánkban alakuló történelmi helyzet között. Megállapítja, hogy Leninnek az *Áprilisi tézisekben* felállított átmeneti követeléseinek nagyrészt csak a proletárdiktatúra győzelme után valósultak meg Oroszországban. Más lesz a helyzet Magyarországon, ahol e követelések már a proletárdiktatúra győzelme előtt megvalósíthatók: „A népi demokrácia számára ellenben — írja — most megnyíltak az összes objektív lehetőségek arra, hogy megoldja ezeket a feladatokat, hogy megteremtse a szocializmusba való átmenet előfeltételeit, hogy elvezessen bennünket a szocializmusig, odáig, melyen túl már a szocializmus kezdődik.” Más helyütt hozzáteszi: A forradalom fejlődésének azt a válfaját, amelyet Lenin „egyszerűen a forradalom békés fejlődésének nevezett, Magyarországon . . . népi demokráciának hívják”. (PI Archívum. 731. f. I/12.)

³⁶ PI Archívum. 677. f. 1/13. óe.

kell kezdeni”, mint 1918-ban; 2. „Szélesebb fronton mehetünk előre, olyan szövetségeseink akkor nem voltak és nem lehettek.” (Gerő Ernő.)³⁷

Az egész irányvonal szorosan összefüggött azzal, hogy az átnövést hosszabb, fokozatos folyamatnak fogták fel. Elsősorban abból indultak ki, hogy az antifasiszta koalíció hatalmai továbbra is a lehető legszorosabban együttműködnek. Erre világosan utalt Révai az *Igaz Szó* egyik cikkében is: „A háború megmutatta — írja —, hogy a három szövetséges nagyhatalom fegyverbarátsága a Hitler-zsarnokság elleni harcban nem gyengült, hanem erősödött. Aki az ellentétek kieleződésére számított, homokra épített . . . *A magyar külpolitikának a három demokratikus nagyhatalom háború utáni hosszan tartó együttműködéséből kell kiindulnia; minden egyéb: kalandorpolitika lennie.*”³⁸ (Kiemelés — Sz. B.) Ez a szocializmusért való harc szempontjából azt jelentette, hogy az átnövést — még a gyorsabb fejlődést lehetővé tevő belső feltételek megléte esetén is — fokozatosan kell végrehajtani, úgy, hogy az a nagyhatalmak együttműködését ne zavarja.³⁹

Ily módon tehát a párt — a KÜB és az illegális KB is — nemcsak a háború utáni demokratikus fordulat programját dolgozta ki 1944 őszén, hanem megjelölte az átnövés útját is, pontosabban: számba vette azokat a legfontosabb tényezőket, amelyek a forradalom további fejlődésének útját meghatározták.

Ennek kapcsán két kérdés merül fel. Az egyik: történt-e, s ha igen, milyen irányban történt előrelépés a Kommunista Internacionálé VII. kongresszusának irányvonalához és a pártnak a forradalomelmélettel összefüggő korábbi felfogásához képest? A másik: a magyar párt a népi demokráciával kapcsolatos elméleti kérdések felvetése, kidolgozása terén — más országokkal, illetve pártokkal összehasonlítva — milyen eredményeket ért el, lépést tartott-e a fejlődéssel, a követelményekkel?

Ami az első kérdést illeti, hangsúlyozni kell, hogy a párt a 30-as évek második felében s a háború alatt sem rekedt meg a VII. kongresszus határozatainál, hanem a kongresszus irányelveit az új viszonyokra, az ország sajátosságaira alkalmazva, tovább fejlesztette, mindenekelőtt a nemzeti kérdés és a forradalomelmélet terén. Ezt fejezte ki az új típusú demokratikus forradalomra való irányvétel. E téren, elméletileg, az 1944-es év második fele újat nem hozott. Csupán arról beszélhetünk, hogy azokat az elvi jelentőségű tételeket, amelyeket már 1937—1939 között megfogalmaztak, az adott viszonyokra alkalmazták, az adott helyzetet felmérve készítették elő a forradalom programját. Viszont részben új és igen lényeges felismerések születtek az átnövést, a forradalom továbbfejlődését illetően.

Így megerősödött és általánosan elismertté vált az a tétel, hogy a forradalom békés fejlődése, a szocializmus békés úton való kivívása az új viszonyok között elvileg lehetséges, a polgárháború tehát elkerülhető. Ez a tétel új volt, a VII. kongresszuson nem szerepelt, s a kongresszust követő években is csak elvétve, feltételes formában utaltak rá.

Bizonyos fókig újszerűen merült fel az osztályszövetség kérdése is. Eddig azon volt a hangsúly, hogy a munkásosztály a fasizmus elleni harcban széles osztályszövetséget hozhat létre. Most viszont határozottan leszögezték, hogy

³⁷ *Uo.*

³⁸ *Igaz Szó* 1944. aug. 22. 2. o.

³⁹ Gerő Ernő közlése.

ez a széles osztályszövetség, ha nem is változatlanul, de fenntartható a szocialista célokért vívott harcban.

Végül általánosan elfogadottá vált az a tétel — s ez teljesen új volt, az adott helyzet felmérésének eredményeként alakult ki —, hogy az átnövés, a szocialista átalakulás végrehajtása viszonylag lassú, feltehetően több éves, fokozatos folyamat lesz. E felfogás szerint a szocializmus győzelme nem egy „új forradalom eredménye”, hanem a demokratikus fordulat betetőzése, kiteljesedése.

Ezek fontos, elvi jelentőségű megállapítások, általánosan elfogadott, a vezetés által vallott tételek voltak, amelyek a felszabadulás időszakában s a következő néhány évben is a gyakorlati-politikai döntések alapját képezték. E tételek az új történelmi helyzet lényeges összefüggéseit ragadták meg, olyanok voltak, amelyek alapján helyes politikai irányvonalat lehetett kialakítani. S végül — előlegezve a választ a második kérdésre is —, ezek a felismerések azt mutatják, hogy a magyar párt vezetősége ekkor, más országok pártjaival összevetve is, lépést tartott a fejlődéssel, a követelményekkel.

Erre az utóbbi kérdésre természetesen nehéz ma kimerítő, pontos választ adni, s talán elhamarkodott is ilyen egyértelműen fogalmazni. Ismereteink szerint e kérdéssel történelmi feldolgozások nemigen foglalkoznak, archívumi anyagok rendelkezésünkre nem állnak. Szinte kizárólag az egyes pártok vezetőinek a nyilvánosság előtt elhangzott beszédeire vagy vezető pártszervek átfogó politikai határozataira vagyunk utalva. Talán egyedül Mauro Scoccimarro tárgyalja behatóbban ezt a kérdést korabeli beszédeiben és egy előszóban, amelyet egyik gyűjteményes kötetének orosz kiadásához 1959-ben írt.⁴⁰

Scoccimarro rámutat, hogy az olasz párt a háború végén új politikát folytatott, a népi demokráciáért küzdött, de e politika sokoldalú elméleti megalapozására ekkor még nem került sor. E politika alkalmazása során felléptek mind a baloldali, mind a jobboldali tendenciák ellen. Egyfelől hangoztatták, hogy a népi demokráciáért való harc irányvonala a marxizmus—leninizmus eszméinek helyes és következetes alkalmazása az új viszonyok között, hogy a marxizmus nem dogma, hanem a cselekvés vezérfonala. Másfelől rámutattak arra, hogy korai lenne az átélt eseményekből általános érvényű tanulságokat levonni, olyan tanulságokat, amelyek túlmutatnak az adott és múlt történelmi viszonyokon. Ugyanakkor felhívták a figyelmet arra, hogy milyen kérdésekkel kell behatóbban foglalkozni. Ezek közül a legfontosabb a munkásosztály és a középrétegek egymáshoz való viszonyának megváltozása volt. A szocializmus győzelme a Szovjetunióban, a faszizmus elleni harc tapasztalatai, valamint a háború után kialakult új helyzet lehetőséget nyújtott ahhoz, hogy a középrétegek megszabaduljanak a nacionalista és imperialista szédítés hatásától, kiszabaduljanak a reakciós befolyás alól, ami szilárd és állandó szövetség megteremtésére vezethet a középrétegek és a munkásosztály között, s messzeható következményekkel járhat az egész munkásmozgalom fejlődésére. Mindezt csak igen óvatosan fogalmaztuk meg — írja —, ami „mutatja politikánk alkalmazásának viszonyait és határait”.⁴¹

Ha Scoccimarrónak a háború utolsó időszakában e kérdéssel foglalkozó

⁴⁰ Mauro Scoccimarro: *Nuova democrazia*. Roma 1958. — Az orosz kiadás Moszkvában 1959-ben jelent meg ugyancsak *Новая демократия* címmel. Mi az orosz kiadás alapján idézünk.

⁴¹ *Uo.* 8—10. o.

beszédeit olvassuk, azt látjuk, hogy az új politikát elemezve lényegében ugyanazokkal a tényezőkkel foglalkozik, amelyek, mint az új politika forrásai, a KÜB moszkvai tanácskozásain is felmerültek (a faszizmus hatása, a Szovjetunió új szerepe, a demokráciáért vívott harc új tartalma, a lehetséges szövetségesek körének kibővülése).⁴² De nem mondhatunk mást akkor sem, ha Gottwald, Titó vagy más pártvezetők korabeli munkáit olvassuk. A kérdések mindenütt nagyjából hasonlóképpen vetődnek fel, s nem találkozunk olyan általános érvényű, az adott helyzeten messze túlmutató következtetésekkel, amelyek a szocialista fejlődés egész időszakára vonatkoznának. Mindenesetre nem találunk olyan kérdésekre választ, amelyet a magyar mozgalom ekkor még nem oldott meg.

Mire gondolunk? A párt vezetősége felismerte, hogy az adott nemzetközi és belső osztályerőviszonyok mellett új utakon (polgárháború nélkül, szélesebb szövetségi táborral, fokozatosan) lehet, sőt csak így lehet eljutni, pontosabban közelebb jutni a szocializmushoz. Ez az adott helyzetben elméletileg is jelentős lépés volt előre, szilárd alapul szolgált a politikai döntésekhez. Számos, ezzel összefüggő kérdés azonban (amelyeket a politikai gyakorlat még nem vetett fel élesen) homályban maradt. Így a forradalom fogalmának az új viszonyok követeltes helyes meghatározása, a hatalom osztálytartalmának, az „osztott hatalom” új jegyeinek feltárása, egyáltalán a népi demokrácia és a szocializmus, a népi demokrácia és a proletárdiktatúra viszonyának tisztázása. Fontos kérdések voltak ezek, olyanok, amelyek problémaként már ekkor felmerültek,⁴³ de megoldást nem nyertek. De nem lettek kidolgozva, sokoldalúan kifejtve még azok a fentebb körvonalazott tételek sem, amelyek „polgárjogot nyertek”, és a párt gyakorlati tevékenységének alapját alkották.

Ezzel függ össze, hogy miközben a párt vezetősége helyes és határozott politikai irányvonalat képviselt, a jövő perspektíváira, de egyáltalán a felszabadulással létrejött rendszerre vonatkozó megnyilatkozások már kevésbé határozottak és nem is mindig egybehangzóak.

Jól szemléltetik ezt a párt vezetőinek azok az előadásai, beszédei, amelyeket a párt politikai irányvonaláról, a párt előtt álló feladatokról tartottak.

Ismeretes, hogy a párttagság viszonylag jelentős része nem értette a párt vezetőségének politikáját, a helyi vezetők közül sokan a szocializmus „azonnali

⁴² Uo. 27–33. o.

⁴³ Szántó Béla egy 1945 márciusában kelt, feltehetően Dimitrovhoz címzett feljegyzésében tesz fel ilyen kérdéseket. Többek között az alábbiak tisztázását tartja szükségesnek: a hatalom jellegének pontos meghatározása, nevezetesen, hogy mennyiben tér el az Európában létrejött új demokrácia a proletárdiktatúrától, illetve a munkáspárt forradalmi diktatúrától; a NEP politika és az új demokrácia egymáshoz való viszonya, az előbbi érvényessége az új demokrácia viszonyai között; a kuláksághoz való viszony kérdése stb. (A feljegyzést lásd: PI Archivum. 731. f. III/28.)

⁴⁴ Elégéé közismert, hogy ilyen törekvések egyes falvakban, kisvárosokban nyilvánultak. Kevésbé ismert azonban, hogy olyan nagy városokban, mint Szeged és Debrecen, hasonló tendenciák érvényesültek, sőt a párt legális újjászervezése lényegében a proletárdiktatúrára való irányvétel, de mindenképpen a párt központi Vezetőségének irányvonalánál radikálisabb politika jegyében indult meg. Ezt mutatják a *Szegedi Nézakarat* és a *Néplap* első cikkei is. Lőbb cikk Horthy és a horthysták ellen irányítja a fő tüzet, a politikai egyenlőség mellett a gazdasági egyenlőség „bevezetése” mellett is hitet tesz. A *Néplap* 1944. nov. 18-i száma kifejezetten felhívja a munkásokat „kollektív üzemek alakítására”, a köztisztviselői kar igazolásának alapelveül pedig meghirdeti, hogy csak az igazolható, aki baloldali volt vagy legalábbis tanúbizonyosságot tett humanista érzelmeiről. Más mindenki bűnös és felfüggesztendő.

bevezetésére” törekedtek.⁴⁴ Ezért a párt vezetői 1944 végén, 1945 elején a pártaktíva előtt több alkalommal foglalkoztak a politikai irányvonallal és a fejlődés perspektívaival. Ezek a kérdések különösen nagy helyet kaptak az *MKP szeminárium* címmel kiadott sorozatban, amelyet csak a párttagság körében terjesztettek.

Ezúttal is Révai József volt az, aki a legsokoldalúbban, a legrészletesebben fejtette ki a párt politikai irányvonalának értelmét, mozzató rugóit, az új irányvonalnak a marxista elmélethez való viszonyát, a kettő összefüggéseit.

Nem tartjuk feladatunknak, hogy Révai nézeteit részletesen ismertessük. Ez nem is szükséges, mivel fejtegetései a már tárgyalt felismeréseken alapulnak. Ezért csupán arra vállalkozunk, hogy a kérdésre vonatkozó beszédeinek néhány jellemző vonását felvázoljuk, s jelezzük, milyen azonos vonásokat vagy éppen eltéréseket tapasztalhatunk más vezetők hasonló tárgyú fejtegetéseiben.

Révai a párt politikai irányvonalát elsősorban nemzetközi okokkal magyarázza. Azt húzza alá, hogy a Szovjetunió szövetségben van Angliával és Amerikával, s ez a szövetség hosszantartó szövetség. Ilyen viszonyok között nem lehet proletárdiktatúrára törekedni. „Ha mi, itt, most Magyarországon arra törekednénk, hogy proletárdiktatúrát csináljunk — szögezi le Révai —, akkor ez nem nemzetközi, hanem szűk nacionalista politika volna, akkor nem törődnénk a Szovjetunió nemzetközi politikájával, sőt közönséges provokáció volna, mert alkalmas volna arra, hogy ellentétet provokáljon ki a Szovjetunió és nagy szövetségesei, Anglia és Amerika között.”⁴⁵ Ugyancsak a nemzetközi okok kerülnek szóba elsőként, amikor arra válaszol, hogy meddig „érvényes” ez a politika, „meddig tart ez az átmeneti idő?” „A nemzeti egységfrontnak a politikája, a demokráciáért való harcunknak, a magyar függetlenségért való harcunknak a politikája nem rövid lejáratú, hanem hosszú lejáratú politika. Ez következik a teheráni politikából. A Szovjetunió sem rövid lélegzetű szövetséget kötött Angliával és Amerikával, hanem hosszú lélegzetűt.”⁴⁶

Ez az érvelés elsősorban egy meghatározott nemzetközi helyzethez köti a párt politikáját. Az adott, konkrét viszonyok különösen nagy hangsúlyt kapnak Rákosi előadásában: „... az a politika, amit ma folytatunk és amire sokan talán még ebben az aktívában is, hogy úgy mondjam, kétes érzelmekkel tekintenek, ez a politika a marxizmus alkalmazása a jelenlegi viszonyokra, erre az időszakra, amelyben mi most dolgozunk . . . Ha megváltozik a helyzet — és évek múlva megváltozik a helyzet —, akkor megváltozik a vonal is.”⁴⁷

Érdemes megemlíteni, hogy hasonló — bár távolról sem ilyen kategorikus — állásfoglalással találkozunk más országokban is. Így pl. Klement Gottwald 1945 tavaszán-nyarán arról szólva, hogy az államrend és apparátus tekintetében tiszta lap van a párt előtt, újból alulról kezdenek azt építeni, leszögezte: „Ez azt jelenti, hogy ma már eljött az idő, amikor legközelebbi célul a Szovjetköztársaságot, a szocialista államot tűzhetjük magunk elé? Nem! Ellenkezőleg súlyos hiba volna, ha pártunk ilyen közvetlen célokat követne.”⁴⁸ Másutt ezt mondja: „A mi taktikánk ma a Nemzeti Front taktikája és belátható időn belül az is marad. Valóban népi államot akarunk építeni a Nemzeti

⁴⁵ Révai József: *Miért harcol a kommunista párt a független, szabad, demokratikus Magyarországiért?* (1945. február 8.) MKP szeminárium 1. füzet. 13. o.

⁴⁶ *Uo.* 19. o.

⁴⁷ Rákosi Mátyás: *A pártaktíva feladatairól.* (1945. február 22.) MKP szeminárium. 2. füzet, 18. o.

⁴⁸ *Klement Gottwald Művei.* XII. köt. Bratislava 1959. 19. o.

Front, a nemzeti egység jelszavával. A Nemzeti Frontot nem a mi kommunista programunk alapján építjük fel, amelynek célja a szovjetek és a szocializmus, hanem a kormányprogram alapján.”⁴⁹

Mit mutatnak ezek az idézetek? Azt mutatják, ha eltérőek is a fogalmazások, ha más oldalról közelítik is meg a kérdést, hogy egy *adott időszak politikájáról*, egy *átmeneti időszakról* van szó, amely azonban hosszú éveket ölel fel. Más szóval: tartós politika ez, a haladás, a szocializmus felé mutat, de mégis ideiglenes, valamiféle kitérő, amelyet majd egy új vonal — más megfogalmazás szerint: kommunista program — a „szovjetek és a szocializmus” célkitűzése követ.

Úgy véljük, fenti értékelésünk helyes, s indokolt ezekre a fogalmazásokra a figyelmet felhívni. De hiba lenne ezekből az idézetekből s az általunk adott értékelésből olyan messzemenő következtetést levonni, hogy a kommunista pártok, a pártok vezetői a népfrontpolitikát csak afféle időleges politikának, csak szükséges rossznak tekintették. Az idézetek ugyanis ilyen következtetésre is lehetőséget adnak.

Figyelembe kell itt venni, hogy az érvelés azt a célt szolgálta, hogy leszereljék a szektás hangulatokat, amelyek általában nem elméleti megfontolásokon, hanem érzéseken, sokaknál egyenesen 1917—19-ben szerzett bizonyos tapasztalatokon alapultak. A párt vezetői a párttagság széles rétegeihez szóltak, köztük olyan emberekhez, akiknek nem volt kellő, sőt gyakran semmi elméleti felkészültségük. Ez sokszor bizonyos leegyszerűsítésekhez, hangsúly eltolódásokhoz vezetett.

Ez azonban csak egy momentum. Ennél sokkal lényegesebb, hogy egyidejűleg, gyakran egyazon beszédben, a fenti megállapításoktól eltérő, alapjában véve helyes és előremutató magyarázatokkal is találkozhatunk.

Visszatérve Révai beszédére, figyelembe kell venni, hogy Révai nemcsak „átmeneti időről” beszél, hanem a szocializmusba való átmenet új útjairól is szót ejt, s nemcsak nemzetközi, külpolitikai szempontokat vesz számba, hanem a politika belső feltételeit is elemzi. Így többek között leszögezi: a nép többsége nem támogatná a pártot, ha a párt ma proletárdiktatúráért és szocializmusért harcolna.⁵⁰ Amikor arról szól, hogy a nemzeti egységpolitika nem rövidlejáratú politika, mert a Szovjetunió sem rövid lélegzetű szövetséget kötött a másik két demokratikus nagyhatalommal, azt is leszögezi, hogy itt más okok is közrejátszanak: „...hosszú lélegzetű ez a mi politikánk más okokból is. Ha mi kommunisták birtokon belül vagyunk és döntő befolyással rendelkezünk az államhatalom szerveire, akkor egyáltalán nem kell nekünk arra törekednünk, amire az orosz munkásosztály törekedett egy negyedszázaddal azelőtt, hogy szembeforduljunk a demokráciával és a polgári demokráciával vívott harcban vigyük győzelemre a szocializmust.”⁵¹ Másutt még ehhez hozzáteszi: „... ha a magyar népnek sikerül biztosítani a Szovjetuniónak a támogatását, akkor a mi népi demokráciánk segítségével egész más utakon és módszerekkel közeledhetünk ahhoz a célhoz, amiért 1918—1919-ben harcoltunk: a szocializmushoz, a kommunizmushoz.”⁵²

Itt tehát, bizonyos fokig szemben a korábbiakkal (amikor is szinte direkt

⁴⁹ *Uo.* 26. o.

⁵⁰ Révai József *id. mű*, 14. o.

⁵¹ *Uo.* 19. o.

⁵² *Uo.* 18. o.

módon az adott nemzetközi viszonyokból, a „teheráni politikából” vezette le a párt politikai irányvonalát), úgy foglal állást, hogy nincs szükség „új vonalra”, a népfront politika a szocializmus győzelemre juttatásának a politikája. Más szóval: ez a politika nemcsak a „teheráni politika magyar megfelelője”, hanem az osztályharc feltételeiben beállott változások következménye is. Ebben a fel fogásban nem válnak külön a demokratikus és a szocialista célok és feladatok, a hangsúly nem az új helyzet esetleg változó, múlt vonásain, hanem a tartósan, állandóan ható tényezőkön van.⁵³

Érdeemes felfigyelni arra is, hogy Révai miként értékeli a felszabadulás nyomán létrejött rendszert. „Az a népi demokrácia, amiért mi harcolunk még nincs meg. Az elemei már megvannak, de azt hinni, hogy a népi demokrácia Magyarországon már megvalósult, súlyos öncsalás és tévedés lenne . . .”⁵⁴ A népi demokrácia általában más beszédekben is mint cél szerepel, amelyet még el kell érni, ki kell harcolni.

Elhangzottak azonban más állásfoglalások is. Kádár János a szakszervezetek és az üzemi bizottságok feladatairól szólva egyértelműen szögezi le, hogy Magyarországon népi demokrácia van. „Az eddigi politikai felépítmény helyébe . . . ma népi demokrácia lépett.” Vagy másutt: „Ma Magyarországon népi demokrácia van: tehát bár a kapitalizmus alapján állunk, a dolgozó népnek, az ipari munkásságnak igen fontos hatáskörök vannak a kezében.”⁵⁵

Bár a két fogalmazás, állásfoglalás közötti különbség itt sem lényegtelen, megítélésünk szerint mégis hiba lenne ezt eltúlozni. Hisz 1945 tavaszán-nya-

⁵³ Gerő Ernő a párt politikájáról és e politikának az elmélethez való viszonyáról szólva szintén elsősorban, sőt kizárólag az osztályharc feltételeiben bekövetkezett gyökeres változásokat, a tartósan ható tényezőket tartja szem előtt. Többek között leszögezi, hogy „a marxizmusnak vannak olyan tételei, amelyek egy bizonyos időszakra vonatkozóan érvényesek, de új időszakban, a fejlődés új szakaszában érvényüket veszítik . . .” Majd rátérve az általunk tárgyalt időszakra, megállapítja: „Egészen a mostani, második világháborúig az igazi forradalmi marxizmusnak döntő, elfogadott tétele volt az, hogy a kapitalista országokban a demokrácia útján nem lehet eljutni a szocializmushoz. Az akkori körülmények között ez a tétel helyes volt. Annak a polgári demokráciának az útján, amely ismeretes volt a mostani háború alatt, tényleg nem lehet eljutni a szocializmushoz. De ebben a világháborúban új helyzet állt elő. Ez az új helyzet előállott egyrészt azáltal, hogy új szerephez jutott, új szerepet játszik a Szovjetunió, másrészt új szerepet játszanak a népek és végül új szerepet játszanak a kommunisták a munkásosztály és a nemzet élén. Kétségtől itt egy új típusú demokráciának, olyan demokrácia megvalósításának a lehetősége áll fenn, amely egészen más, mint pl. az angol vagy a francia demokrácia volt a háború előtt, vagy amilyen pl. az angol demokrácia, mondjuk ma.” Végül leszögezi: „ . . . létrejött a lehetősége egy új típusú demokráciának, a népi demokráciának és ezzel együtt létrejött a lehetősége annak, hogy a demokrácia útján induljunk a szocializmus felé.” (Gerő Ernő: *A Magyar Kommunista Párt. 1945. március 7.* MKP szeminárium 3. füzet. 12–13. o.) Ugyanakkor rá kell mutatni arra is — ami a későbbi fejlemények szempontjából lényeges —, hogy a fenti előremutató gondolatok Rákosi Mátyás beszédeiben tükröződnek a legkevésbé.

⁵⁴ Révai József: *id. mű*, 18. o. — Ez az értékelés teljesen megegyezik Scoccimarro 1945 áprilisi értékelésével. Arra a kérdésre, hogy milyen demokrácia van Olaszországban, régi-e vagy új, így felel: „Sem ez, sem az. Mi egy átmeneti fázisban vagyunk, olyan állandóan változó helyzetben, amikor különböző és ellentétes tendenciák ütköznek meg egymással.” (Mauro Scoccimarro: *id. mű*, 34. o.) — Révai szinte szó szerint ezt vallotta nemcsak 1945 elején, de 1946 végén is, amikor pedig a munkásosztálynak már szilárd pozíciói voltak, s a szocialista forradalomba való átnövés jelentősen előrehaladt. (L. *Forum* 1946. nov. 267–269. o.)

⁵⁵ Kádár János: *A szakszervezetek és üzemi bizottságok az újjáépítés szolgálatában.* (1945. június 12.) MKP szeminárium. 11. füzet. 7. és 14. o.

rán Magyarországon valóban népi demokrácia volt, amennyiben a munkásosztálynak, a parasztságnak nagy befolyása volt az államra, a központi és helyi hatalomra, a munkásosztály ellenőrizte a tőkés termelést, a parasztság birtokába vette a földet. Ha azonban azt tartjuk szem előtt, hogy még horthysta erők is bent vannak a kormányban, hogy a nagytőke ereje még nincs megtörve, hogy a népi demokrácia nem egy állandó formáció, hanem út a szocializmus-hoz, akkor valóban azt lehet mondani, hogy a népi demokráciának még csupán elemei vannak meg, s hogy tovább kell haladni, a népi demokráciát még ki kell vívni.

A fenti különbségeket, eltérő fogalmazásokat főként abból a szempontból tartjuk jelentősnek, hogy felhívják a figyelmet nemcsak arra az előrehaladásra, amelyet a népi demokráciával összefüggő kérdések kimunkálásában elérték, hanem arra is, hogy a kérdés fontos vonatkozásai még megoldásra várnak, több probléma tisztázásra szorul.

Szembeötlő, hogy a népi demokrácia osztálytartalmát elsősorban a polgári demokráciával összevetve tárgyalják, a szocialista demokráciával egyező és eltérő vonásait azonban homályba hagyják. E tekintetben, mondhatni, semmiféle jelentős előrelépéssel nem találkozunk. Joggal merül fel a kérdés, mi ennek az oka?

Az okokat keresve több körülményre kell tekintettel lenni. Először is a gyakorlati feladat a polgári demokrácián túl mutató népi demokrácia (de nem szocialista demokrácia) kiépítése volt. Ez indokolja a polgári demokráciával való összevetést, hisz elsősorban arra kell válaszolni, hogy mire törekszenek az adott viszonyok között. De az élet már felvetette a távolabbi perspektíva kérdését is, s volt igény — mint erre korábban rámutattunk — a népi demokrácia és a szocializmus összefüggéseinek részletesebb kifejtése, bizonyos fontos elméleti kérdések tisztázása iránt is. Ez az igény talán korai vagy indokolatlan volt? Nem. Megítélésünk szerint abban, hogy tisztázásukra a fentieket meghaladó mértékben ekkor még nem került sor, két tényező játszott szerepet.

Az egyik inkább objektív természetű, a másik inkább szubjektívnek tekinthető. A helyzet ekkor olyan volt, hogy még nem rajzolódott ki élesen: melyek a világháborút követő új helyzet állandó jellegű, a fejlődést meghatározó vonásai, s melyek azok, amelyek ideiglenesek, átmenetiek, s így a szocializmusért vívott harc feltételeit is csak átmenetileg határozzák meg. Világos volt, hogy a Szovjetunió tekintélye, befolyása megnőtt, a demokratikus erők világszerte megerősödtek, a kommunista pártok új szerepet töltenek be a nemzetek élén, az osztályok egymáshoz való viszonya is változásokon ment át. Kevésbé volt világos és előrelátható, hogy a Szovjetunió és a másik két nagyhatalom együttműködése mennyire lesz szilárd, tartós, hogy az imperialista erők az új helyzetre miként reagálnak, s hogy ez miként hat vissza az erőviszonyokra, az osztályharc feltételeire. A Szovjetunió a hosszan tartó együttműködésre törekedett, az együttműködés azonban a másik féltől is függött. Kétségtelen, hogy a pártszervező és államépítő feladatok elvonták az erőket az ideológiai munkától, de nemcsak ez játszott szerepet, hanem az is, hogy a pártok vezetői óvakodtak fontos elméleti kérdések kimunkálásától, volt bizonyos fokig tartózkodás attól, hogy az átélt történeti eseményekből általános érvényű tanulságokat levonjanak, olyan tanulságokat, „amelyek túlmutatnak az adott és múltó történeti viszonyokon”. Volt olyan felfogás is, hogy az alapvető kérdésekben, az új jelenségek, tapasztalatok elméleti általánosításában majd az idősebb testvér, a Szovjetunió Kommunista Pártja, maga Sztálin nyilatkozik. Bizonyos fokig lebecsül-

ték, pontosabban elhanyagolták a saját tapasztalatokon alapuló önálló, elméleti munkát. S ez nemcsak magyar jelenség volt.⁵⁶

Változás, bizonyos előrelépés e kérdések kimunkálásában csak később, 1946 folyamán történik, amikor a forradalom menete immár élesen vetette fel Magyarországon a további perspektíva, a szocializmusba való átmenet kérdéseit.

THE ACTION PROGRAM OF THE COMMUNIST PARTY IN AUTUMN 1944

(The Communist Interpretation of the Development of People's Democracy at the Time of the Liberation)

Bálint Szabó

On the eve of the liberation the Central Directorate of the Communist Party consisted of two parts. One worked at home in illegality, the other in Moscow. Both parts of the Central Directorate worked out — independently from each other — the post-war action program of the Party. The draft program was debated, especially by the leadership in exile. By analyzing the subject of these debates, programs and other materials, the author outlines the views of the leaders of the Party with regard to the revolution and the development of people's democracy. These mean in substance that on the eve of the liberation both parts of the Central Directorate were to promote the national-democratic revolution, a democratic transformation the starting point and chief initial task of which were the creation of a national democratic state and the waging of an anti-Hitlerian war of independence. The revolutionary democratic transformation of the country's social and economic order, had to be achieved gradually subordinated to this main object. They thought that the broad alliance of classes attained in the struggle against fascism could be maintained, if not without changes, in the striving for the attainment of socialist goals, too and that the working class could reach socialism also with the support of the non-proletarian social strata, and that the transition to socialist revolution would be possible in a peaceful way, without civil war and that this would be a relatively slow, gradual process lasting presumably several years. These theses took into account the essential properties of the new historical situation and could serve as starting points for adequate political guidelines. At the same time a lot of theoretically important questions had to be answered. These were the disclosure of the class content of power, and the new criteria of the "divided power", the clarification of the relationship between democracy and socialism, as well as between people's democracy and the dictatorship of the proletariat. At that time the class content of the people's democracy was discussed in comparison to bourgeois democracy, while the traits resembling to or differing from socialist democracy remained unrevealed. However, a true answer to these questions is of decisive importance with regard to the subsequent development of the political alignment of the Party.

⁵⁶ Így pl. a JUKP V. kongresszusán többen is megállapították, hogy az elméleti munka elmaradt a követelmények mögött. Mose Pijade többek között leszögezte: „... meg kell állapítanom elvtársak, hogy nem fordítottunk elég figyelmet saját tapasztalataink elméleti feldolgozására . . . Meg kell mondanom, hogy a második világháború valamennyi jelensége, köztük a népi demokrácia országaival, tehát hazánkkal is kapcsolatos minden jelenség elméleti feldolgozásában azt vártuk, hogy a szovjet szövetség elméleti tudósai segítséget nyújtanak.” (*Jugoszlávia Kommunista Pártjának V. kongresszusa. Jelentések és beszámolók.* Újvidék 1951. 382. o.) Hasonló következtetésekre jutott 1947-ben Révai is, de maga a jelenség már 1945-től tapasztalható.

ПРОГРАММА ДЕЙСТВИЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ ОСЕНЬЮ 1944 ГОДА

(Коммунистическое толкование народно-демократического развития
во время освобождения)

Б. Сабо

Накануне освобождения Центральное Руководство Коммунистической партии состояло из двух частей. Одна из них действовала дома в подполье, другая — в Москве. Обе группы Центрального Руководства независимо друг от друга разработали программу действий партии после войны. Разработке программы предшествовала дискуссия, особенно в эмигрантском руководстве. Анализируя материалы этих дискуссий, программы и другие документы, автор воспроизводит взгляды руководителей партии относительно революции, народно-демократического развития. Их суть в следующем: обе части Центрального Руководства на пороге освобождения взяли курс на национально-демократическую революцию, на такое демократическое преобразование, отправной точкой и вначале главной задачей которого являются создание национального демократического государства и борьба за независимость против Гитлера — подчиняясь этой главной задаче, революционно-демократическое переустройство общественно-экономического порядка осуществляется постепенно. По мнению руководителей, тот широкий классовый союз, который образовался в борьбе против фашизма, если и не без всяких изменений, но в своей основе может иметь место и в борьбе за социалистические цели, рабочий класс и своих социалистических целей может достичь при поддержке круга не пролетарских слоёв; перерастание в социалистическую революцию возможно мирным путём, без гражданской войны, и будет относительно медленным, возможно, многолетним, постепенным процессом. Эти положения отражали основные взаимосвязи нового исторического положения, и таким образом, на их основе можно было создать правильную политическую линию. В то же время многие теоретически важные вопросы ещё ждали своего решения. Так, например, раскрытие классового содержания власти, новых примет «разделённой власти», выяснение отношения народной демократии и социализма, народной демократии и пролетарской диктатуры. В этом случае классовое содержание народной демократии обсуждается при сравнении её с буржуазной демократией, её совпадающие с социалистической демократией и расходящиеся с ней черты остаются невыясненными. А правильный ответ на эти вопросы имеет решающее значение для формирования позднейшего политического курса партии.

Egy vitastílusról

A *Valóság* 1969/6. számában cikkünk jelent meg arról a vitastílusról, amely a nyilvánosság előtt új életre kelt filozófiai vitákkal *együtt* támadt föl. Vörös Gyula vitacikkében, amelyet ott elemeztünk, kétségtelenül csak *egyik* tipikus formája fedezhető fel a kurrens (át)értelmezési technikának. Cikkünk *folytatását*, amelyben egy ugyanarról a tőről fakadó, de más forrásokból táplálkozó *másik* típust szeretnénk leírni, itt közöljük, mert a cikk, amelyre vonatkozik, a Filozófiai Szemlében jelent meg. Barlay László írásáról van szó, amely Márkus György *Viták és irányzatok a marxista filozófiában* című cikkéhez (*Kortárs*, 1968/7.) fűz reflexiókat. Ha csak Barlay László impozáns jegyzetanyagára vetünk egy pillantást, rögtön látjuk, hogy ez *modern* cikk, szerzője nem elégszik meg a klasszikusokkal, hanem egyéb műveket — még az ördög-től valókat is — elolvas. E tájékozottság valójában nem emeli művét azon írások fölé, amelyekről messziről lerí az ódivatú egykönyvűség. Ámde a tudományos alaposság számos formai jegyével rendelkezik az a grandiózus nagyvonalúság, amellyel a szükséges bizonyító anyag többszöröse lendül mozgásba, anélkül persze, hogy mozgatójuk a terjedelmes vitairat akár egyetlen pontján a tárgyi vitáig alázná magát. Szerzőnk keményen dolgozott, s méltán elmondhatja Karinthyval: „Nehéz munka az enyém / Nehéz munka az enyém / Mi vagyunk az Új Ündökak.”

A vitacikk kihívó-polemikus címe — „*Filozófiai gondolkodás vagy filozófálgató esszéisztika?*” — már önmagában elgondolkoztató, hiszen azt *ígéri*, hogy egy irodalmi folyóiratban megjelent *esszét* azért támad meg, mert — esszé. De nem is az egész esszé kerül terítékre: Barlay László *elemző módon* csupán *egyetlen* kérdéssel foglalkozik, a filozófia és a természettudomány viszonyával. Ezt a kérdést Márkus — cikke természete szerint — csak kis terjedelemben tárgyalta. Viszont létezik egy olyan tanulmány (Vajda Mihály: Objektív természetkép és társadalmi praxis, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/2.), amely Márkussal *rokon* filozófiai álláspontról ezt és *csak ezt* a kérdést fejti ki *részletesen*. Márkus utal is e cikkre; Barlay László is ismeri. (Erre vall egy — különben megtévesztő módon alkalmazott — Vajda-idézet és azután rövid ideig a többszám harmadik személybe átcsapó deklaráció-sorozat.) Ha tehát Barlay László *e kérdés* vizsgálatát állítja középpontba: a *filozófiai gondolkodás* milyen méltányos szempontja alapján választotta bírálata tárgyául a *filozófiai esszét* és nem a vitatott problémát részletesen kifejtő *tanulmányt*?

De lássuk magát a vitakérdést. Itt azonban mindjárt nehézségekbe ütközünk. Barlay László ugyanis kiindul egy előfeltevésből, amelyet sehol sem bizonyít. Márkus „*dialektikaellenes koncepciójáról*” beszél és „*egyáltalán a dialektika elvetésével*” vádolja (Barlay, *i. m.* 90. és 94. o.). Az olvasó azonban

Márkus cikkében semmi erre utalót nem talál. Ezt csak a cikk „szelleme” támasztja állítólag alá — de egyetlen mondata sem. A deklarációval itt csak a dokumentáció állítható szembe, és az ebben az esetben a félreinterpretált cikk pusztá megismétlését jelentené. Mindenesetre ez az előfeltevés felidéz egy kísérletet, olyan quasi-ellenfelet, akivel Barlay Lászlónak nem kellene mást tennie, mint a mesterség szabályai szerint izzé-porrá zúzni. Itt azonban a cikk újabb meglepetéssel szolgál, ugyanis az ellenfél általa manipulált gondolatával szemben *nem* áll egységes álláspont — a vitairatot nem az *ellenvélemény*, hanem csak az *ellenfélről* való vélemény (és a hangnem) homogenizálja. *Ezért* kell a kiindulópontot alkotó fantom mellé egész kísérsereg. Így kerülnek a Márkus cikkéből vett perdöntő idézetek helyére *Alfred Schmidt* vagy *Leszek Kolakowski* megjegyzései. Miután egy röpke mondatban megtudjuk például, hogy „Márkus és *pl.* Kolakowski . . . ugyanazt a — marxizmuson kívüli — pozíciót foglalják el” (Barlay, *i. m.* 101. o.), megnyílt az út, hogy *Kolakowski*-idézetekkel szemben merüljön fel a kérdés: *hogyan* mondhatott ilyet *Márkus*?

Itt tanulmányozható talán legtisztábban Barlay módszere. A következőket írja a 101. oldalon: „Kolakowskitól azonban Márkus nem csupán olyan — enyhén szólva kétes megalapozottságú — tételeket, elvont eszméket vesz át, mint *pl.* hogy 'az egész emberenkívüli világ tehát emberi termék', hanem nagyon gyakorlatias megjelöléseket is.” Ezzel szemben Márkus, amikor az általa „ideológiai-kritikai” irányzatnak nevezett felfogást ismerteti (nyilvánvalóan éppen Kolakowskira utalva), azt írja, hogy „egyes szélsőséges megfogalmazásokban” a filozófia ideologikus értelmezését „bizonyos értelemben a természettudományokra is kiterjesztik: a természet általuk leírt tagolódása nem más, mint az ember történetileg kialakult technikai szükségleteinek, a természethez való technikai-gyakorlati viszonyának tükröződése és kifejezője” (*Kortárs* 1968/7. 1116.o.), és a saját álláspontjának kifejtésekor a továbbiakban is „egy embertől független, objektíve tagolt természetről” beszél (*uo.* 1119. o.).

Ez az „összekomponáló” eljárás más módon másutt is tapasztalható. Lenin *A dialektika kérdéséhez* című híres töredékében a következőket írja:

„Az ellentétek egysége (egybeesése, azonossága, egyenhatása) feltételes' időleges, átmeneti, relatív. Az egymást kölcsönösen kizáró ellentétek harca abszolút, amint abszolút a fejlődés, a mozgás.” Lenin: *Filozófiai füzetek; Lenin Művei*, 38. köt. 348. old.)

Amikor Márkus ennek megfelelően azt mondja, hogy Lenin szerint a dialektika központi eszméje az ellentmondások harca, ezt Barlay László „a lenini gondolat megtévesztő átköltésének” (Barlay, *i. m.* 90. o.) nevezi, „abszurd alaknak”,

„mert Lenin álláspontja ez ügyben szó szerint következőképp hangzik: 'Röviden a dialektikát úgy határozhatjuk meg, mint az ellentétek egységről szóló tanítást.'” (Barlay, *i. m.* 90. o.)

Lenin csakugyan szó szerint ezt írja *Hegel Logikájához készített jegyzetekben*. Bárkinek joga van azt állítani (bár nem volna igaza), hogy Lenin utóbbi megállapítása ellentmond az előbbinek (mellesleg: az előbbi az utóbbi *után* keletkezett), és joga van az előbbit (és Márkus erre támaszkodó megfogalmazását)

hibásnak tartani. Joga van kijelenteni azt is (és megkísérelni igazolni), hogy Márkus helytelenül értelemezzi az előbbi „szó szerinti” álláspontot, vagy azt mondani, hogy Márkus nem vet számot az utóbbival. De az utóbbit Márkus értelmezésével ellentétes értelemben felfogni és ugyanakkor az előbbit nemlétezőnek tekinteni — ennek egyetlen mentsége lehet: az, hogy az illető *A dialektika kérdéséhez-t* nem ismeri. Kérdés, hogy vállalja-e ezt a mentséget.

Árnyékboxolónk kesztyűtárából kiemelünk még egy bekezdést:

„Márkus fejtegetéseinek nem is túlságosan erős oldaluk a bizonyítékok felvonulatása; így pl. valószínűleg nehézségekbe ütköznek, mondjuk, annak bizonyítása, hogy 'a II. Internacionále vezető teoretikusai számára . . . a marxizmus . . . minden értékeléstől és világnézeti-ideológiai állásfoglalástól mentes »pozitív« tudomány' volt. De Márkus érvei sem megvetendők: . . . azzal védi Lukács írását (*A történelem és osztálytudat* c. korai könyvéről van szó. *K. M.—R. S.*), hogy ennek nem alapvető hibái a fontosak, hanem az, hogy számtalan marxista (!) ma visszatér e műhöz. (S nyilván hibáihoz is.)” (Barlay, *i. m.* 96. o.)

Hogy minél előbb túl legyünk az eredeti szöveggel való kínos szembesítésen, csak a legridegebb tényekre szorítkozunk. A II. Internacionále elméleti orientációjáról mondottakat, amelyek egyébként a marxista irodalomban sem nem újak, sem nem meglepőek, Márkus Mehring, Bernstein, Max Adler, Kautsky nézeteinek jelzésével vagy idézésével támasztja alá (Márkus, *i. m.* 1110. o.). A Barlay László által inkriminált második passzus pedig Márkusnál így szól:

„. . . a húszas-harmincas évek e gondolkodói nem tudtak mindig kielégítő választ adni az e felfogás talajáról felmerülő problémákra. A legsúlyosabb nehézségeket számukra, úgy tűnik, a természeti objektívítás és az emberi tevékenység kapcsolatainak megvilágítása okozta, s e nehézségek, főként Lukács és Korsch esetében, bizonyos kérdések következtelen, sőt kifejezetten idealista jellegű megválaszolásához is vezettek. Ugyanakkor, úgy hiszem, teljesen jogosulatlan lenne e munkákat csak ezen — akár még oly súlyos és esetenként negatív történelmi hatást gyakorló — hibák szempontjából értékelni . . . Nem arról van szó elsősorban, hogy e munkák, a 'helytelen' gondolatok mellett[,] mély és gyümölcsöző problémafelvetéseket és megoldásokat is tartalmaztak, hanem mindenekelőtt arról, hogy a marxista filozófia felfogásának az az általános megközelítése, amely e művekből explicite és implicite kirajzolódik, egy ma újraéledő és ható, igen termékeny hagyományt jelent, amelyhez — legtöbbször ugyan jelentős tartalmi-kritikai fenntartások mellett — a mai marxizmus számos képviselője és irányzata visszafordul.” (Márkus, *i. m.* 1111—2. o.)

Mindezek a nyers példák minden *tartalmi* állásfoglalás nélkül is meggondolkoztatnak afelől: joggal beszél-e maró gúnyral *ennek* az apparátusnak az alkalmazója ellenfele felületes „jólértesültségéről”, „átköltő” módszeréről?

Márkus azonban nem panaszkodhat diszkriminációra: Barlay László nemcsak rajta, hanem Marxon is alkalmazza technikáját. Így idéz:

„A természeti jelenségek tudományos tanulmányozásának gyakorlatában feltáruló dialektika bizonyítékai éppen úgy érintetlenül hagyják e

kultúrkoncepció híveit, mint az a tény, hogy különös előszeretettel — ám különös módon — idézett szerzőjük, Marx, a *Tőke* módszertani alapvetésekor kifejezetten olyan 'magasabb vagy alacsonyabb fejlettségi fokon álló társadalmi antagonizmusokról' beszél, '[a]melyek a tőkés termelés természeti törvényeiből fakadnak', hogy ezért a tőkés termelés vizsgálatakor 'magukról ezekről a törvényekről van szó, ezekről a vas szükség-szerűséggel ható és érvényesülő tendenciákról', s hogy végül 'személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben azok gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és [-]érdekek hordozói. Álláspontom, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad, bármennyire föléljük emelkedhet is szubjektíve.'" (Barlay, i. m. 94. o.)

Marx megjegyzései eredeti helyükön a *tőkés termelési viszonyokat* jellemzik, amelyek az egyes, elszigetelt termelők társadalmi számára mint *természeti törvények* léteznek. Barlay László e mondatokból *minden* társadalmi formára érvényes történetfilozófiai törvényt vél kihallani. S hiába biztosítja egy későbbi mondattal olvasóit, hogy

„a marxizmus—leninizmus klasszikusai sohasem azonosították egyszerűen a természeti törvényeket a társadalmi praxis természettörvényeivel” (uo.),

e sorok írói készséggel elismerik, hogy magukra hagyatva a társadalmi praxis egyszeriben *mindenkorivá* átjátszott *természettörvényeivel*, a „*bonyolult azonosítás*” vagy „*egyszerű szétválasztás*” műveletét nem tudják végrehajtani. E konstrukcióban ugyanis hiányzik egy elhanyagolhatatlan információ, a marxi filozófia lényege, az, hogy *forradalmi* praxisra orientált teória. S e forradalmi praxis *perspektívája* éppen az, hogy megszüntesse a társadalmi termelés természeti jellegét, azt,

„hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, ennél fogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyakkal rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát.” (Marx: *A tőke* I.; *MEM* 23. 75. o.)

Marx kellő szarkazmussal állapítja meg az eredeti felhalmozásról szóló fejezetben:

„Tantae molis erat a tőkés termelési mód 'örök természeti törvényeinek' szabad utat teremteni . . .” (Marx, i. m. 710. o.)

A kifejlett kapitalizmusban uralkodó fetiszizált viszonyok általánossá stilizálása tulajdonképpen a kommunizmus perspektívájának visszavételét jelenti.

„A kommunizmus abban különbözik minden eddigi mozgalomtól, hogy felforgatja valamennyi eddigi termelési és érintkezési viszony alapzatát és első ízben kezeli az összes természetadta előfeltételeket tudatosan az eddigi emberek teremtményeiként, lehántja róluk természetadta jellegüket és aláveti őket az egyesült egyének hatalmának.” (Marx és Engels: A német ideológia; *MEM* 3. 66. o.)

Mi természetesen az idézőmód itt kifejtett következményeit nem adjuk Barlay László szájába, nem tekintjük *véleményének*. Nyilvánvaló, hogy *más* összefüggésben Barlay László sem mulasztaná el a marxi filozófia forradalmi jellegét hangsúlyozni. De hogy *ebben* az összefüggésben ezt elhanyagolja, az azt mutatja, hogy nem álláspont áll szemben az állásponttal — még a quasi-állásponttal sem.

Kárpáti Z. Miklós — Radnóti Sándor

Nem az én nem-képmásom!

A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában c. dolgozatomra (Magyar Filozófiai Szemle 1967/6. sz.) Szigetvári Sándor A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójáról c. cikkével (Uo. 1969/3. sz.) reflektálva a gondolkodástörvények nem-képmás koncepcióját és dolgozatom alap gondolatát bírálja, s feltárja állítólagos tévedésem okait és következményeit. Írására az alábbiakat kívánom megjegyezni.

1. A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójáról

Szigetvári szerint én mereven szétválasztom és szembeállítom a képmást és a nem-képmást, a képmásszerű és a nem-képmásszerű tükrözést, a gondolkodás tartalmát és formáját, kizárólag képmás jellegű érzéki képeket (észleleteket, képzeteket) és gondolati tartalmakat, valamint kizárólag nem-képmás jellegű gondolkodási formákat és törvényeket ismerek el, és így állíthatom, hogy a gondolkodás formái és törvényei nem a valóság képmásai, nem a valóság összefüggéseit tükrözik. Ráadásul a képmás fogalmát — mereven szembeállítva a nem-képmáséval — nem a dialektikus materializmus, hanem a naiv realizmus szellemében használom. (Szigetvári Sándor szerint ugyanis a naiv realizmus képviselői vallják, hogy a visszatükrözött tárgyak tulajdonságai és az érzékelésben létrejövő jegyek teljesen hasonlóak, illetve, hogy a tükörkép mechanikusan tükrözi a tárgyat.) Mentségemül azt tudja be, hogy a naiv realizmus nézetei hosszú időn keresztül uralkodtak, és „a mai marxista logikai irodalomban is találkozhatunk olyan felfogásokkal, amelyek a formális logika törvényeit az objektív valóság törvényei visszatükröződéseinek tekintik”. Cikke befejezéseként ezt írja: „Katona Péter a gondolkodás törvényeinek a naiv realista, csakis képmás jellegét valló álláspontot jogosan bírálja. E kritika azonban az egyik végtelennel — a gondolkodástörvények csakis képmás jellegét egyoldalúan hangsúlyozó nézettel — egy másik szélsőséges álláspontot, a csakis nem-képmás koncepciót állította szembe. Kifogásaink — amelyek a visszatükrözés képmás és nem-képmás egysége koncepciójából erednek — mindkét nézetet kritikával illetik, de úgy, hogy pozitív vonásaikat ugyanakkor elismerik.”

A velem kapcsolatba hozott „csakis nem-képmás koncepció” fentebbi ismertetése körül bajok vannak. Az a nem-képmás, amely Szigetvári Sándor cikkében szerepel, *nem az én nem-képmásom!* Annál is inkább, mivel *legalább* három „képmás” fogalom segítségével bírálja dolgozatomat. Ezek: *a)* a „képmás”, amit én „a naiv realizmus visszatükröződései elméletének megfelelően” használok; *b)* a dialektikus materializmus szellemében használandó „képmás”.

amely a képmás és a nem-képmás elszakíthatatlan egysége; és c) az a „képmás”, amely a képmás és a nem-képmás elszakíthatatlan egységében szerepel. (Ez utóbbi nyilván nem azonos az elsővel: az a dialektikus materializmus, amely „képmás” fogalmába belefoglalja a naív realizmus *nem-kívánatos* „képmás” fogalmát, alaposan lejárátja a dialektikát.) Ezeknek megfelelően három „nem-képmás” fogalomra kell gondolnunk.

Dolgozatomban a két alapvető koncepciót így különböztetem meg: „Az egyik szerint a gondolkodástörvény ugyanolyan értelemben képmás, mint a természettörvény gondolati képmása, a másik szerint pedig nem, hanem a gondolkodás sajátos ‚objektív’ törvénye.” Továbbá: „A gondolkodástörvények képmás koncepciójának alapvető tétele: a gondolkodástörvény az objektív valóság törvényének visszatükröződése. Az objektív valóság itt a gondolkodáson kívüli valósággal azonos, a visszatükröződés pedig a gondolati képmással.” „A gondolkodástörvények képmás koncepciójának hívei szerint a gondolkodáson kívüli valóság törvényei és a gondolkodástörvények hasonlóak, megegyeznek, ám ugyanakkor nem is azonosak: az utóbbiak sajátosságát a képmás-termesztük adja. Igazi viszonyuk az eredeti-képmás viszony . . . Nem nehéz észrevenni, hogy ez a felfogás tagadja a gondolkodás sajátos belső törvényeit. Valójában pedig a gondolkodáson kívüli valóság törvényei és a gondolkodástörvények nem egyeznek és az eredeti-képmás viszony értelmében sem hasonlóak. A képmás-jelleg ténylegesen nem a gondolkodástörvények sajátossága, hanem a törvények gondolati képmásáé.” És megkülönböztetem: a) a *törvényeket és gondolati képmásaikat*; b) a törvények három csoportját: a *gondolkodáson kívüli valóság — a természet és a társadalom — törvényeit* (amelyek nem törvényei a gondolkodásnak), a *gondolkodástörvényeket* (amelyek nem törvényei a gondolkodáson kívüli valóságnak) és a *valóság legáltalánosabb törvényeit* (amelyek egyaránt érvényesülnek a valóság mindhárom nagy területén: a természetben, a társadalomban és a gondolkodásban, a megismerésben); valamint a *törvények e három csoportjának gondolati képmásait*. Kiemelem, hogy a törvények elsődlegesek gondolati képmásaikhoz viszonyítva, a törvények gondolati képmásai pedig másodlagosak: bennük a törvények tükröződnek. A törvények három csoportjának *gondolati képmásai* úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a *képmás a képmáshoz*. Egyaránt a gondolkodás szférájába tartoznak és egyaránt másodlagosak. Különbözőségük alapja az, hogy különböző fajta törvényeket tükröznek.

Szigetvári Sándor bíráló cikkével kapcsolatban hangsúlyoznom kell, hogy *dolgozatomban* szerint a két koncepció között nem a tudati képmás naiv realista vagy dialektikus materialista értelmezése a választóvíz, hanem a gondolkodástörvények képmás, illetve nem-képmás természetének az elismerése; nem az, hogy a gondolkodástörvény mint tudati képmás mechanikusan vagy dialektikusan tükrözi-e a gondolkodáson kívüli valóság (a természet és a társadalom) törvényét, hanem az, hogy tudati képmás-e (ugyanolyan értelemben, mint a természettörvény gondolati képmása). A gondolkodástörvények képmás koncepciójának híveit — szemben Szigetvári véleményével — én nem azért bírálok, mert a gondolkodástörvényeket a naiv realizmus, a mechanikus materializmus szellemében tekintik képmásnak (ezt nem is állíthatnám róluk), hanem azért, mert szerintük e törvények a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek a gondolati képmásai.

A fentebb és a *dolgozatomban* mondottak alapján a gondolkodástörvények két koncepcióját szembe kell állítani egymással (ha úgy tetszik, akkor

mereven). Ezek *lényegük szerint* kizárják egymást. Vagy az egyiket, vagy a másikat kell elismernünk, és semmiképpen sem egy harmadikat, amely a kettő között vagy felett az igazit képviselné. A képmás és nem-képmás egységének Szigetvári által javasolt koncepciója sem egyéb, mint a képmás koncepció egyik változata. Álláspontja szerint ugyanis a gondolkodási forma vagy törvény az objektív — a gondolkodáson kívüli — valóság szubjektív képmása, az objektívnek a tükröződése az ember szubjektív tudatában.

Egyébként pedig a tudati, a gondolati képmás szerintem is az objektum szubjektív képmása. A gondolkodás formáit és törvényeit mégsem tekintem a gondolkodáson kívüli valóság képmásának. Ennek okáról részletesen írok dolgozatomban.

2. *Állítólagos tévedésem okairól*

Szigetvári Sándor szerint a gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója éppúgy tévedés, mint a képmás koncepció. E tévedést elkerülhettem volna, ha *a)* a „képmás”-t nem a naív realizmus, ill. mechanikus materializmus szellemében használom és nem állítom mereven szembe a „nem-képmás”-sal; ha *b)* a gondolkodási formák és törvények vizsgálatában figyelembe veszem a fejlődés elvét és a gyakorlat meghatározó szerepét.

a) A „képmás” és a „nem-képmás” kifejezések az én dolgozatomban nem azt jelentik, amit Szigetvári Sándor nekik tulajdonít. Erről 1. megjegyzésemben már szóltam, és arról is, hogy a velük kapcsolatos koncepciók kizárják egymást. A „képmás” naív realista, mechanikus materialista szellemben való használatának pedig igen kevés köze van a gondolkodástörvények képmás, ill. nem-képmás koncepciójához, mivel *a probléma nem az, hogy mechanikus képmás-e a gondolkodási forma vagy törvény, hanem az, hogy egyáltalában képmás-e.* Ez a probléma akkor is fennáll, ha kifejezetten utalok arra — ami egyébként „magától értetődik” —, hogy a képmást a dialektikus materializmus szellemében használom mint az objektív valóság szubjektív tükröződését — igaz-e, hogy a gondolkodási törvény a gondolkodáson kívüli objektív valóság törvényének, tehát az objektívnek a szubjektív képmása? — igaz-e, hogy ugyanúgy van „eredetije” a gondolkodáson kívüli valóságban, mint pl. a természettörvény gondolati képmásának?

b) Dolgozatomban a gondolkodástörvények két koncepciójának elemzése közben a gondolkodástörvények eredetével és a gondolkodás formai oldalának a fejlődésével is foglalkozom, mégpedig azért, mert a képmás koncepció szempontjából a gondolkodástörvények képmás voltának tagadása a gondolkodáson kívüli valóságból való eredetük és objektív jellegük tagadásával azonosul.

A gondolkodástörvények eredetével kapcsolatban a következő tételeket konkrét példákon keresztül magyarázom. *A gondolkodás mint a tudat legfőbb komponense a tükröző tevékenység legfelsőbb foka.* A tükrözés az élőlények fejlettségi fokának megfelelően más és más. Kezdetben a tárgyak egyes tulajdonságai tükröződnek, majd maguk a tárgyak meghatározott szituációkban, legvégül — az emberi gondolkodás révén — a dolgok lényegi, szükségszerű és általános összefüggései. A gondolkodás csírái már a magasabb rendű állatoknál is megtalálhatók, bár ez a gondolkodás még csakis az anyagi tevékenységben történik. Az ember azonban a fogalmi gondolkodás alapján a dolgok és viszonyaik tudati képmásaival is végez műveleteket. *A tükröző tevékenység külön-*

bőző fejlettségű szakaszait alapvetően azonos formák, műveletek, törvények jellemzik. Az absztrahálás, az általánosítás, az analízis-szintézis stb. egyaránt jelen van (különböző szinten) a magasabb rendű állatok tükröző tevékenységében, az emberi érzékelésben és észlelésben, valamint az elvont gondolkodásban. *A gondolkodás kialakulásának legközelebbi és leglényegesebb alapja az anyagi tevékenység.* A tisztán elméleti tevékenység az anyagi tevékenységből nőtt ki. A munkaeszközökkel végzett célszerű és kollektív tevékenység — a g y a k o r l a t — során kialakult az érintkezés sajátos formája: a beszéd. A valóság tükrözésében túl kellett lépni az észlelések és a rajtuk alapuló emlékképek határát. A szó lehetővé, az egyre bonyolultabb munkafolyamat pedig szükségessé tette az észleletnek mint képmásnak a felbontását és az adott vonatkozásban lényeges elemek szintetizálását. Ez egyben a tükröző tevékenység műveleteinek vagy formáinak a fejlődését is jelentette. Az anyagi tevékenységből kilépő analízis-szintézis, az absztrahálás, az általánosítás egyre inkább ítéletek és fogalmak segítségével valósult meg. Kifejlődött a szóbeli-logikus emlékezés, a gondolatok megőrzése és felidézése. A beszéd lehetővé tette a gondolatok kicserélését, a tapasztalatok átadását. *A tükröző tevékenység formai oldala a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseinek megfelelően alakult ki.* Mivel a tevékenység a dolgokra irányul, nem mondhat ellent a tulajdonságaiknak és összefüggéseiknek. Az anyagi tevékenység és a tükröző tevékenység összefüggése alapján az utóbbira jellemző formai oldal sem lehet ellentétben az anyagi dolgokkal. Az általánosítást és a differenciálást pl. a dolgokat jellemző azonosság-különbözőség viszony követelte meg: az általánosítást az ismétlődő és nagyjából azonos ingerek, a differenciálást pedig ezek különbözősége. Az ingerek azonossága és különbözősége esetén a tevékenység sikere az általánosítás és a differenciálás pontosságától is függ. Hasonlóképpen határozza meg az analízis-szintézist az egész-rész viszony. (Ez azonban nem jelenti a tükröző tevékenység formai oldalának képmás voltát. Pl. az általánosítás és a differenciálás mint formák, mint műveletek nem a dolgok azonosságának, ill. különbözőségének a képmásai: a dolgok azonosságát és különbözőségét tükröző fogalmaink tartalma nem azonos az általánosítást és a differenciálást tükröző fogalmaink tartalmával.) Mindez a gondolkodástörvények eredetére is vonatkozik. Elmondhatjuk: a tükröző tevékenység formai oldala a szervezet és a környezet egységében a gyakorlati-anyagi tevékenység során a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseinek megfelelően alakult ki.

Dolgozatomban arra is rámutatok, hogy a gondolkodás formáinak és törvényeinek ismerete és egyéb ismeretek alapján az emberek a gondolkodás új „eljárásait” dolgozzák ki, a gondolatok újabb és újabb összefüggéseit tárják fel, amelyek elsődlegesen mint gondolati képmások alkotják gondolataik tartalmát és csak később kerülnek alkalmazásra. (Ezek szerint a gondolati forma nálam is „részesül” a gondolati tartalom képmás-természetéből!)

Mindez azt jelenti, hogy *téves az az állítás, miszerint akaratlanul is kétségbe vonom a gondolkodás formai oldalának fejlődését, illetve azt, hogy mai állapotából tovább fejlődhet, és az sem áll, hogy ezzel kapcsolatban alábecsülöm a gyakorlat meghatározó szerepét.*

Amikor Szigetvári Sándor állítólagos tévedésem egyik okát *b*)-ben találja, akkor hallgatólagosan azt is feltételezi, hogy a fejlődés elvének a gondolkodás formai oldalára történő alkalmazása ellentmond a gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójának. Ezzel szemben az igazság az, hogy a képmás koncepció alapján még beszélnünk sem szabad komolyan a gondolkodás

formai oldalának fejlődéséről; mivel e felfogás értelmében a gondolkodásnak nincsenek sajátos, belső, 'objektív' formái és törvényei, e koncepció keretében ténylegesen nem a gondolkodási formák és törvények fejlődnek, hanem a gondolkodáson kívüli valóság formái és törvényei, valamint ezek tudati, gondolati képmásai.

Tévedésem okainál komolyabb problémát jelent számomra az, hogy egyáltalában tévedés-e a gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója? Szerintem, *dolgozatom szerint* nem minősíthető tévedésnek. Ha igen, akkor szeretnék erről meggyőződni. Ezt illetően Szigetvári Sándor cikkéből csak azt olvashatom ki, hogy ő a gondolkodástörvények képmás koncepcióját vallja: A visszatükrözés képmás és nem-képmás egységének koncepciójában a „képmás” az *objektív valóság* képét, a „nem-képmás” pedig az objektív valóság *szubjektív* képét jelenti, és a gondolkodástörvények továbbra is a gondolkodáson kívüli valóság törvényeit tükrözik, a gondolkodáson kívüli valóság objektív törvényeinek szubjektív képmásai. Pl. a sokat emlegetett principium identitatis — mint az objektívnek a szubjektív képmása — továbbra is a dolgok viszonylagos állandóságát tükrözi olyan időtartamban, amely alatt „a dolgok viszonylagos stabilitása, nyugalma nem borul fel”. (Mellesleg szólva: szeretném tudni, hogy a principium identitatis helyett milyen *formális logikai* törvényt kell használni abban az esetben, amikor olyan dolgokról gondolkodunk, amelyek viszonylagos stabilitása, nyugalma felborul.)

3. *A dialektikus logika fundamentális elvének elutasításáról és a dialektikus logika tagadásáról*

Szigetvári Sándor szerint akaratlanul is tagadom a dialektikus logikát, mivel elutasítom azt a fundamentális elvet, amely közös a dialektikus logika különböző koncepcióiban, s tulajdonképpen azért bírálom e logika képviselőit, mert a gondolkodás formáit, törvényeit nem vallják csakis nem-képmás jellegűeknek.

Nem kerülheti el figyelmünket az, hogy cikkében Szigetvári a „csakis nem-képmás koncepció” elvével két elvet állít szembe: a „csakis képmás” és a „képmás és nem-képmás egysége” elvét; s szerinte az első híveit jogosan, a másikat viszont megalapozatlanul bírálom. Ámde mindkét elvet a dialektikus logika képviselői is vallják! Éspedig: az elsőt a cikkében szereplő V. I. Cserkeszov és P. V. Kopnyin, a másikat pedig Fogarasi Béla és Szigetvári Sándor. Abban igaza van, hogy a „csakis képmás” és a „képmás és nem-képmás egysége” koncepcióit (a „csakis nem-képmás” elvével szembeállítva) közös nevezőre lehet hozni, hiszen — így vagy úgy — mindkettő azt állítja, hogy a gondolkodástörvények a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek a képmásai. A dialektikus logika különböző koncepcióit azonban ez a fundamentális elv sem jellemzi. Az igazság az, hogy e koncepciók között lényeges eltérések vannak, és a gondolkodástörvények természetét is különbözőképpen, egymásnak ellentmondva értelmezik.

Íme, néhány dialektikus logikus álláspontja.

V. I. Cserkeszov szerint a dialektikus logika a dialektikával azonos, ez pedig az ismeretelmélettel. „Dialektika”, „ismeretelmélet” és „dialektikus logika” — ezek egy és ugyanazon tudomány különböző elnevezései. (V. I. Cserkeszov: *A materialista dialektika mint logika és ismeretelmélet*. 1962. Oroszul.) Így vélekedik P. V. Kopnyin is. (P. V. Kopnyin: *A dialektika mint logika*

1961. Oroszul.) *K. Bakradze* álláspontja: A dialektikus logika a marxizmus-leninizmus ismeretelmélete. Ilyen kérdésekkel foglalkozik: lehetséges-e megismerés, mi a megismerés, mi az igazság, mi az észlelés és a gondolkodás szerepe a megismerésben, mi a gyakorlat mint az igazság kritériuma. (K. Bakradze: *A tudománytalan és rosszindulatú kritika ellen. Voproszi Filozofii* 1956/2. sz.) *M. N. Alekszejev*: A dialektikus logika a gondolkodás dialektikáját és a dialektikus gondolkodást tanulmányozza; nem azonos a dialektikával, de az ismeretelmélettel sem. (M. N. Alekszejev: *A dialektikus logika*. 1960. Oroszul.) A *Filozofszkaja Enciklopedija* a dialektikus logikát a dialektikus materializmussal azonosítja. (*Filozofszkaja Enciklopedija*. 3. köt. 1964.) Továbbá: V. I. Cserkeszov szerint a *dialektikus logika ugyanolyan értelemben logika, mint a formális logika*; az előbbi magában foglalja, megszüntetve-megőrzi az utóbbit; vannak dialektikus és nem-dialektikus fogalmak és szillogizmusok. Ezt az álláspontot képviselte — bizonyos eltérésekkel — *Logika* c. munkájában Fogarasi Béla is. K. Bakradze és P. V. Kopnyin *tagadják a formális logika értelmében vett dialektikus logikát*. V. I. Cserkeszov, Fogarasi Béla és P. V. Kopnyin *a gondolkodástörvények képmás koncepcióját vallják*, K. Bakradze *a nem-képmás koncepció híve*, M. N. Alekszejev pedig *a kettő között ingadozik*. Hozzáteszem: a dialektikus logika valamennyi híve a marxizmus klasszikusaira hivatkozik.

Dolgozatomban kimutattam, hogy a gondolkodástörvények képmás koncepciójának hívei a formális logika értelmezése révén — a materialista dialektika jogainak megerősítésére irányuló szándékuk ellenére — a materialista dialektikával kerülnek szembe. Kimutattam, hogy a formális logika értelmében vett és ezt megszüntetve-megőrző dialektikus logika létrehozása *elvileg* lehetetlen. Figyelembe véve a dialektikus logika eltérő koncepcióit, joggal állítom: „a formális logika értelmében vett és azt megszüntetve-megőrző dialektikus logika tagadását ilyen körülmények között képtelenség a dialektikus logika tagadásának minősíteni”.

Tagadom-e a dialektikus logikát? Nem! Kandidátusi értekezésem téziseiben kiemelttem, hogy Lenin a „dialektikus logika” kifejezést a dialektikus materializmus értelmében használta, mint a valóság legáltalánosabb törvényeinek és kategóriáinak, valamint a megismerési folyamat általános törvényeinek, kategóriáinak és formáinak a tudományát. (Dr. Katona Péter: *A gondolkodástörvények értelmezése és a dialektikus materializmus*. 1965. Kandidátusi értekezés tézisei.) Ennek a dialektikus logikának a hívei közé tartozom, de azt is elismerem, hogy mást is lehet dialektikus logikán érteni.

4. Dolgozatom alapgondolatáról

Szigetvári Sándor írja: „Katona tanulmányának alapgondolata, hogy a marxista filozófia több alapvető problémájának megoldása, valamint a dialektikus logika tárgyának értelmezése elsősorban a gondolkodás törvényeiről kialakított koncepcióktól függ. E szerint a dialektikus materializmus kérdéseire tulajdonképpen egyetlenegy tudománynak — a formális logikának — egyetlen részterülete — a gondolkodástörvényekről szóló tanítása, mégpedig ennek is a nem-képmás koncepciója — ad választ. E felfogásnak a marxista filozófiának már a kialakulása is ellentmond. A marxista filozófia kialakulására — mint Engels megjegyezte — három nagy természettudományos eredmény — a sejtnék, az energia megmaradásának és átalakulásának, valamint az élővilágban végbemenő evolúciónak a felfedezése — gyakorolt döntő ha-

tást; Marx és Engels elsősorban a dialektikus materializmus alapvető tételeiből vontak le fontos tanulságokat a gondolkodás formái és törvényei természetéről, az a hatás viszont, amelyet a gondolkodástörvények értelmezése gyakorolt a marxista filozófia alapvető tételeire, már nem volt ugyanilyen jelentős.”

Egyszerűbben kifejezve: tanulmányomnak nemcsak a koncepciója, de az alapgondolata is téves, mivel túlbecsülöm a gondolkodástörvények koncepcióinak jelentőségét.

Nem értem egészen, hogy miért került ide a három nagy felfedezésnek a marxista filozófia kialakulására gyakorolt döntő hatása. Tény azonban, hogy a jelenlegi marxista irodalomban a gondolkodástörvények két koncepciója különböztethető meg. A nem-képmás koncepciót sem én fedeztem fel, és nem is akarok vele a dialektikus materializmusra döntő hatást gyakorolni. Én csak arra mutattam rá, hogy a marxista filozófia több alapvető problémájának megoldása a gondolkodástörvények értelmezésétől függ; a gondolkodástörvények eltérő koncepciói e problémák eltérő megoldásait sugalmazzák; kiemeltem a nem-képmás koncepciót, amelynek tudatos alkalmazása lehetővé teszi a szóban forgó problémák tényleges megoldását. *Ez az én dolgozatom alapgondolata.*

Végül megjegyzem, hogy a nem-képmás koncepció (másnak is nevezhetjük!) nem a formális logika egyetlen részterületéről szóló tanítás, hanem a gondolkodás formai oldalának koncepciója, amely igen szoros kapcsolatban van a filozófia alapkérdésére adott dialektikus materialista válasszal. Nemcsak a logika egyes művelői, hanem marxista pszichológusok és filozófusok is érvényesítik ezt a nézetet. (Bírált tanulmányomban erről részletesen írok.)

Katona Péter

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Blaskovits János: A munkásosztály fogalmáról¹

Blaskovits János brosúra-formában kísérelte meg kifejtetni a szocialista társadalom struktúrájáról, ezen belül mindennek előtt a munkásosztály határaitól való felfogását, és bizonyára ez is hozzájárul ahhoz, hogy az olvasó némi hiányérzettel teszi le írását. Úgy tűnik ugyanis, hogy tanulmánya nem tükrözi eléggé azt a gondolatgazdagságot, amely a társadalmi rétegződésről folyó vitát hiányosságai ellenére is jellemzi. Mégis érdemes figyelni erre a kis könyvre, mivel — szerzője bevallása szerint — mintegy programadó tanulmánya, munkahipotézise annak a vizsgálatnak, amelyet a Társadalomtudományi Intézet munkatársai folytatnak a munkásosztály helyzetével összefüggő elméleti, politikai, gazdasági, kulturális és szociális problémák feltárásáért.

Blaskovits János munkahipotézise elsősorban arra fordított gondot, hogy a munkásosztály és a hozzá tartozó társadalmi rétegek, csoportok határait határozza meg. Kétséges azonban, hogy ehhez a legmegfelelőbb módszert választotta-e. Arra törekszik, hogy e határokat eleve, még a vizsgálódás megkezdése előtt egyértelműen leszögezze, ahelyett, hogy azokat az alternatívákat, irányokat vázolná fel, amelyek elindulva majd maga a szociológiai vizsgálat mutatná meg, hogy mely rétegek és csoportok tartoznak a munkásosztályhoz és melyek nem, hogy mi jellemzi ezeket a szociális alakulatokat, illetve a munkásosztály egészét. Hiszen maga a szerző jelenti ki, hogy a jelenlegi struktúravitáknak az az egyik fő problémájuk, hogy „nem ismerjük megfelelően az egyes osztályokat, rétegeket, s emiatt ezek a viták szükségszerűen elvontak”. (9. o.)

Az a kép, amelyet a szerző ezen az elvont szinten a munkásosztály határaitól és rétegződéséről ad, voltaképpen azonos

azzal a felfogással, amelyet korábban Wirth Ádám és Buza Márton fejtett ki. Könyve tehát azért is figyelemre méltó, mert reprezentánsa annak a kísérletnek, amelyet eddig az említett szerzők írásaiból ismertünk, s amely egy sajátos irányzatot jelent a szocialista társadalom struktúrájáról folyó magyarországi vitában.

Blaskovits abból indul ki, hogy a munkásosztály derékhada, fő rétege az állami ipar fizikai dolgozói; ez az a szociális alakulat, amelynek a munkásosztályhoz való tartozását senki sem vitatja. Az állami gazdaságok és a mezőgazdasági termelőszövetkezetek dolgozói viszonyának problémáját úgy dönti el, hogy az előbbieket a munkásosztályhoz sorolja. A munkásosztályhoz tartoznak véleménye szerint a közlekedés, a kereskedelem és a szolgáltatások dolgozói is, mivel ezeket a „tulajdonhoz való viszonyuk és termelőmunkájuk alapján egyaránt a munkásosztályhoz kell sorolnunk”. (45. o.) A munkásosztályhoz sorolandók az ipar, a közlekedés és a kereskedelem szellemi dolgozói, a műszaki és az irodai dolgozók egyaránt, mivel munkájuk „hozzájárul az üzemben készült termékek, áruk létrehozásához” (31. o.), s ugyancsak „a gyár által kibocsátott termékekben realizálódik”. (49. o.)

Mint talán e rövid ismertetésből is kitűnik, a szerző kettős kritériummal dolgozik: azokat a dolgozókat sorolja a munkásosztályhoz, akik 1. a szocialista állami szektorban fejtik ki tevékenységüket, 2. munkájuk termelő munka, azaz az anyagi javak termelésének szférájában dolgoznak.²

Tekintettel arra, hogy azok a gondolatok, melyeket Blaskovits e koncepcióval kapcsolatban kifejti, túlnyomórészt ismerősök az olvasó előtt — többek között a fent említett szerzők fejtegetéseivel való rokonságuk miatt —, az alábbiakban szeretnénk

¹ Kossuth, 1968. 79 o.

² A két kritériumot Wirth Ádám is egyértelműen teljesen egyenrangúnak tekinti: „A műszaki és gazdasági értelmiség egésze ugyanolyan tulajdonviszonyba kerül, mint a fizikai munkások. A két alapvető tényező — a termelésben való közvetlen részvétel és a tulajdonviszony — szempontjából tehát a munkásosztályhoz tartozik.” (A szocializmus szociális struktúrája és a marxista szociológia. *Valóság* 1966/8. sz. 44. o.)

eltekinteni könyvének valamiféle teljességre törekvő ismertetésétől, s inkább magát a koncepciót vennék szemügyre.

A szerző által is vallott felfogásnak két-ségtelenül pozitívuma, hogy figyelembe veszi azokat a változásokat, amelyek a termelőerők színvonalában és összetételében mentek végbe (a közvetlen munka arányának csökkenése, a nem-fizikai és ezen belül a szellemi munka arányának növekedése, a közvetlen termelők szakképzettsége iránt támasztott követelmények emelkedése stb.), s ennek megfelelően szakít azzal a nézettel, amely a munkásosztályt — többnyire kimondatlanul — a fizikai tevékenységet végző dolgozókra szűkítette le.

Kérdéses azonban, hogy a javasolt kettős kritérium (a tulajdonhoz való viszony és a végzett munka termelő vagy nem-termelő jellege) alkalmas-e arra, hogy meghatározzuk vele a szélesebben értelmezett munkásosztály határait. A kétségek gyakorlati-politikai és elméleti szempontból egyaránt felmerülnek. A gyakorlati-politikai síkon felvetődő problémák a társadalmi rétegződésről folyó vitákból ismertek, s ezért itt csak utalni szeretnék rájuk, többek között arra a kérdésre, hogy vajon valóban vannak-e olyan lényeges társadalmi különbségek a termelő és a nem-termelő sférában (pl. a vállalati vagy közigazgatási irodai munkán) dolgozók között, amelyek alapján az előbbieket a munkásosztályhoz sorolhatjuk, az utóbbiakat pedig nem.

Ezekkel a problémákkal szervesen összefüggnek, de egyben viszonylagos önállósággal is rendelkeznek azok a kérdések, amelyek az elmélet szintjén vetődnek fel. Mindenekelőtt az vár tisztázásra, hogy a marxista felfogás szerint milyen munkát is nevezünk termelő munkának?

Koncepciójának elméleti megalapozásául Blaskovits többek között Marxra hivatkozik: „Marx sohasem képviselt olyan álláspontot, hogy kizárólag a fizikai dolgozók tartoznak a munkásosztályhoz: a termelési folyamatban közvetlenül résztvevő nem fizikai dolgozók jó részét már száz évvel ezelőtt is a munkásokhoz sorolta.” (28. o.) „A munkafolyamat kooperatív jellegével — írta Marx — *szükségszerűen kitágul a termelő munkának és hordozójának, a termelő munkásnak a fogalma.* Az embernek ahhoz, hogy termelően dolgozzék, most már nincs szüksége arra, hogy a munkatárgyat maga vegye kezébe; elegendő, ha az összmunka szerve, ha annak valamilyen alfunkcióját végzi.” (31. o.) „A kapitalizmusban — mivel a bérmunka általános jelenség — a kimondottan értelmiségiek jelentős része is bérmunkát végez a tőkésék

számára. Mégsem volna helyes, ha ezeket summásan és teljes egészében a munkásosztályhoz sorolnánk.” (Uo.) „Marx ellene volt annak, hogy a kapitalizmusban minden munkát hasznosnak, sőt annak is, hogy minden hasznos munkát termelő munkának nyilvánítsanak. Éppen ezért a kapitalizmusban a termelő munka fő, *döntő ismérvét — ti. hogy értéktöbbletet hoz a tőkés számára — még egy ismérvel kiegészíti, hogy a tőkét termelő munkások munkája áruban, anyagi gazdagságban realizálódik.*” (32. o.)

Megfelel-e ez az interpretáció a termelő munka marxai felfogásának?

A *Tőke* ötödik fejezetében Marx ezt írja: „A tőkés tehát valamilyen különös használati értéket, meghatározott cikket készített a munkással. A használati értékek, vagyis javak termelése nem változtatja meg általános természetét azáltal, hogy a tőkés számára és az ő ellenőrzése alatt megy végbe. A munkafolyamatot ezért először minden meghatározott társadalmi formától függetlenül kell szemügyre vennünk.” (A tőke; MEM 23. köt. Bp. 1967. 168. o.) Magát a hasznos munkát az első fejezetben így definiálja: „Azt a munkát, amelynek hasznossága ilymódon termelőnek használati értékében testesül meg, vagyis abban, hogy terméke használati érték, egyszerűen hasznos munkának nevezzük.” (Uo. 47. o.) Az ötödik fejezetben az így értelmezett hasznos munkát mint termelő munkát határozza meg: „A munkafolyamatban tehát az ember tevékenysége a munkaeszköz révén véghezviszi a munkatárgy eleve célul kitűzött változtatását. A folyamat a termékben huny ki. Terméke használati érték, formaváltoztatással emberi szükségletekhez idomított természeti anyag... Ha az egész folyamatot eredménye, a termék álláspontjáról vesszük szemügyre, mindkettő, a munkaeszköz és a munkatárgy termelési eszközként és maga a munka termelő munkaként jelenik meg.” (Uo. 171. o.)

„A termelő munkának ez a meghatározása — folytatja a gondolatot a tizenegyedik fejezetben —, amely az egyszerű munkafolyamat álláspontjáról adódik, semmiképpen nem kielégítő a tőkés termelési folyamat szempontjából.” (Uo. 473. o.) Egyrészt azért, mert — mint Blaskovits János is idézi — a munkafolyamat kooperatív jellegével kitágul a termelő munka fogalma, másrészt azért, mert ugyanakkor leszűkül. „A tőkés termelés nemcsak áru termelése, a tőkés termelés lényegileg értéktöbblet termelése. A munkás nem a maga számára termel, hanem a tőke számára. Ezért nem elegendő többé, hogy a munkás egyáltalában termel. Értéktöbbletet kell termelnie. Csak az a munkás termelő, aki

értéktöbbletet termel a tőkés számára, vagyis a tőke önértékesítésére szolgál. Ha szabad olyan példát választanunk, amely az anyagi termelés területén kívül esik, egy iskolamester akkor termelő munkás, ha nemesak gyermekfejeket dolgoz meg, hanem önmagát is agyondolgozza a vállalkozó meggazdagodására.” (Uo. 474. o.)

Nem arról van tehát szó, hogy Marx „ellene volt annak, hogy a kapitalizmusban . . . minden hasznos munkát termelő munkának nyilvánítsanak”, hogy a társadalmilag hasznos munka a *társadalom szempontjából* a kapitalista viszonyok között is ne lenne egyben termelő munka, hanem arról, hogy a *tőkésék szempontjából* csak az a munka produktív, amely értéktöbbletet termel.

De egyébként is a termelő munkát eleve értéktöbbletet termelő munkának felfogva, az így definiált fogalommal semmire sem megyünk a szocialista termelési viszonyok között. Ahhoz, hogy ezt megtehesse, a termelő munka fő ismérvét Blaskovits kiegészíti még egy ismervél, azzal, hogy a termelő munka anyagi javakban realizálódik. Vajon megvan-e ez a kiegészítés Marxnál, ahogy ezt a szerző állítja?

A *Tőke* negyedik könyvének, az *Értéktöbblet-elméleteknek* az első részében Marx egy nagy fejezetet szentel a termelő és a nem-termelő munkáról szóló elméleteknek, és e fejezet gondolatköre rávilágít arra is, hogy a *Tőke* első könyvében a tőkés értelemben vett termelő munkás illuztrálására Marx nem véletlenül választotta a példát a nem anyagi termelés területéről. A termelő munka Smith-féle felfogásával szemben ugyanis épp ezen a ponton vannak kifogásai.

Marx szerint Smith-nél a termelő munka két meghatározása keveredik keresztülkésül. Az első, a helyes meghatározás szerint a tőkés termelés szempontjából az a munka termelő, amely „az általa feldolgozott anyagok értékéhez általában *hozzáteszi saját fenntartásának és gazdája profitjának értékét*”, és nem termelő munka az, amely nem tőkére, hanem közvetlenül jövedelemre (munkabérrre vagy profitra) cserélődik. (*Értéktöbblet-elméletek* I. rész. Bp. 1958. 120. o.) „E meghatározások tehát — írja

Marx — nem a munka anyagi meghatározásából (nem termékének természetéből, sem a munkának mint konkrét munkának a meghatározottságából), hanem abból a meghatározott társadalmi formából, azokból a társadalmi termelési viszonyokból vannak véve, amelyekben ez a munka megvalósul. Eszerint például a szinész, még a bohóc is, termelő munkás, ha egy tőkés (a vállalkozó) szolgálatában dolgozik, akinek több munkát ad vissza, mint amennyit a munkabér formájában kap tőle, míg a foltozó szabó, aki a tőkéshez házhoz jön és a nadrágját foltozza, pusztán használati értéket hoz létre számára, nem-termelő munkás.” (Uo. 121–122. o.)

„Világos azonban — folytatja Marx —, hogy ugyanabban a mértékben, amelyben a tőke az egész termelést aláveti magának — tehát valamennyi árut kereskedésre, nem pedig közvetlen fogyasztásra termelik . . . —, mindinkább anyagi különbség is támad a termelő és nem-termelő munkások között, mivel az előbbieket, csekély kivételt leszámítva, kizárólag *árukat* termelnek, míg az utóbbiak, csekély kivétellel, csak személyi szolgálatokat teljesítenek.” (Uo. 125. o.) Ez az összefonódás szüli a termelő munkának az anyagi javakat termelő munkával, valamint a nem termelő munkának a nem anyagi javakat termelő munkával való azonosulása látszatát. E látszat hatására Smith a nem termelő munka (pl. a házicseléd munkája) azon jellegzetessége mellé, hogy „semminak az értékéhez nem tesz hozzá semmit”, felveszi azt a további jegyet, hogy „nem rögzítődik vagy realizálódik semmiféle különös dologban”, s ezzel — Marx kifejezésével élve — kicsöpöppen az eredeti meghatározásból.³

Smith nem tagadja, mind az anyagi, mind a nem anyagi termék áru: „Az utóbbiak munkájának . . . éppúgy megvan az értéke és éppúgy megérdemli a jutalmát, mint az előbbieké.” „Az áru fogalmába azonban — írja Marx — beleértődik az, hogy a munka testet ölt, anyagiasul, realizálódik a maga termékében. Maga a munka közvetlen létezésében, eleven egzisztenciájában nem fogható fel közvetlenül árunak, hanem csak a munkaképesség . . . Akkor azonban az áruk világa két nagy kategóriára esik szét: az egyik oldalon a munkaké-

³ Mód Aladárné szerint az a meghatározás, hogy „még a bohóc is termelő munkás, ha egy tőkés (vállalkozó) szolgálatában dolgozik”, az akkori körülmények között „túl szélesnek bizonyult, mert elmosta a különbséget a társadalom jólétét létrehozó kizsákmányolt munkásmilliók és a burzsoáziat kiszolgáló ingyenélő naplopók közt. Ezért a termelőmunka döntő jellegzetessége mellett mint „második mellékmeghatározás” szükségessé vált a munka *tartalmára* szerinti megkülönböztetés is, amely szerint termelőmunka, azaz tőkét termelő munka az, amely árutak, s mint ilyeneket, túlnyomórészt anyagi javakat termel: következőképp nem termelőmunka az, amely személyi szolgálatokat nyújt.” (Társadalmi rétegződés Magyarországon. *Társadalmi Szemle* 1967/5. sz. 16–17. o.)

Látható, hogy Mód Aladárné Marxszal azonos következtetésre jut, közben azonban megelégedik arról, hogy Marx éppenhogy bírálta Smith második, mellékmeghatározását, hogy Marx szerint mindenfajta munka lehet termelő és nem termelő (még a nem anyagi javakat szolgáltató munka is), hogy tehát a munka termelő vagy nem termelő jellege közömbös a munka *tartalmára* szerinti megkülönböztetése iránt.

pességek; a másik oldalon maguk az áruk.” (Uo. 135–136. o.) Hozzátehetjük, hogy az anyagi javak, a szűkebb értelemben vett áruk — mint tudjuk — végső soron holt munkákból állnak, s így lényegileg nem különböznek az eleven munka végzésére képes munkaerő-árutól.

„A munka anyagiassulását stb. azonban — mondja Marx — nem szabad olyan skótul felfogni, ahogy A. Smith teszi. Ha az árurol mint a munka anyagiassulásáról beszélünk — az áru csereértéke értelmében —, ez az áru csak képzelt, azaz pusztán társadalmi létezmódja, amelynek semmi köze az áru testi valóságához; mint meghatározott mennyiségű társadalmi munkát vagy pénzt képzelik el. Lehetséges, hogy a konkrét munka, amelynek eredménye, semmi nyomot nem hagy rajta... Tehát nem így kell érteni a munkának az áruval való anyagiassulását. (Itt a tévedés onnan ered, hogy egy társadalmi viszony egy dolog formájában jelentkezik.) Helyes marad azonban az, hogy az áru mint múltbeli, tárgyiasult munka jelenik meg, tehát ha nem jelenik meg egy dolognak a formájában, akkor csak magának a munkaképességnek a formájában jelenhetik meg; de sohasem közvetlenül mint maga az eleven munka... Termelő munka ezek szerint olyan munka, amely árukat termel vagy magát a munkaképességet közvetlenül termeli, képezi, fejleszti, fenntartja, újra-termeli.” (Uo. 136. o.)⁴

Vagyis Marx — Blaskovits János vélekedésével ellentétben — a termelő munka fő ismérvét nem egészsíti ki azzal a további ismérvel, hogy „áruval, anyagi gazdagságban realizálódik”, ellenkezőleg: éppenhogy bírálja Smith-t az ilyen kiegészítésért. Természetesen nem eleve biztos az, hogy a kérdés marxi megoldása a helyes, de ez esetben úgy tűnik, hogy a szóban forgó koncepció által javasolt megoldás ellentmondásba kerülne a dolgok és a bennük tárgyiasult társadalmi viszonyok kapcsolataira vonatkozó marxista felfogással, ami pedig nemcsak hogy nem vitatott, hanem vitássá tétele is nehezen képzelhető el.

Összefoglalva az elmondottakat: Blaskovits János könyvének kétségbevonhatatlan pozitívuma, hogy a szerző szakít a régi, megszokott sémákkal, törekszik a munkásosztály határait úgy megvonni, hogy minél jobban tükrözzék a termelőerők színvonalában és a termelési-társadalmi viszonyokban végbement változásokat, de úgy tűnik, hogy az a konkrét út, amelyen e korszerűbb, differenciáltabb felfogás kidolgozására elindult — ez az vonatkozatható Wirth Ádám és Buza Márton kísérletére is —, s amelynek lényege a tulajdonhoz való viszony kritériumának az ún. termelő munka említett kritériumával való kiegészítése, a jelzett gyakorlati és elméleti problémák miatt nem mutatkozik gyümölcsözőnek.

Farkas István

Leo Lowenthal: Literature, Popular Culture and Society¹

A fasizmus elől emigrált német-amerikai szociológus tanulmánykötete a tömegkultúrával kapcsolatos, a késő reneszánsz óta mellette és ellene elhangzó érveket rendszerezi. A kötet 1943 és 1960 között született öt írásából a legkorábbi közvetlenül a kortárs amerikai tömegkultúra jelenségére irányul, a zárótanulmány (és a terjedelmes bevezető egyik fele) viszont már túllépi a tömegkultúra problémakörét: a kifejezetten művészek minősülő irodalom szociológiai vizsgálatának módszertanával foglalkozik.

Ezek a kérdések Lowenthal munkásságának már a kezdetén, a harmincas évek legelején foglalkoztatták, amikor a frankfurti Társadalomtudományi Intézet munkatársa és folyóiratának szerkesztője volt. Későbbi kutatásaival is a frankfurti kör-

nek a fasizmus társadalmi és ideológiai gyökereit feltáró törekvéseihez kapcsolódott, ez motiválja háború utáni két legjelentősebb művét, a *Literature and the Image of Man* és a *The Prophets of Deceit* c. írásait is. Az előbbi (bevezetője némi módosítással a jelen kötet elején is olvasható) néhány nagy polgári regényből és drámából filozófiailag absztrahált és szociológiailag értelmezett „emberképen” demonstrálja az egyéni szabadság „nyugati eszméjének” megjelenését a reneszánszban, ibseni „dilemmáját” a liberalizmusban és e dilemma fasisztikus megoldását Hamsunnál. Lowenthalnak ez az emberképe a társadalomtörténeti feltételeiben absztrakt, kimunkálatlan: összefoglaló elemzése szerint az egyén a maga permanens autonómia-törekvésével, a társadalom pedig az egyén in-

⁴ A marxi gondolatmenet lényegének megragadása érdekében nem tértem ki azokra a tevékenységekre, amelyek az áruval pénzre való formaváltozásával kapcsolatos improduktív munkák, az anyagi javak termelésének költségeihez tartoznak, s csökkentik az ipari tőke profitrátáját.

¹ Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. Y. 1961. 169 o.

tegritását fenyegető veszélyek összességével azonosul. Lowenthal hangsúlyozza, hogy ez a szabadságszemély végig csak irodalmi marad, és ennyiben a polgári társadalom egész történetének kritikája, azzal viszont, hogy a társadalmi létből alapvetően az alkalmazkodás-kényszert emeli ki, tulajdonképpen azt tételezi, hogy az egyén szabadsága csak e létből való szabadságában realizálódhat — s ezzel saját művében reprodukálja a „liberalizmus dilemmáját”. A *The Prophets of Deceit* az Egyesült Államokban a háború alatt és után, liberális keretek között, többnyire szervezetenül kibontakozó fasisztikus demagógia megnyilvánulásainak rendszeres elemzése.

Lowenthal harmincas évek elején készült első irodalomszociológiai tervezete az életfilozófiai irracionalizmusból kinövő irodalomelméletekkel való polémiajából származik. A II. Internacionálé elvont gazdaság- és történetelméletre redukált marxizmusából indult ki, de kiindulópontját a vulgárszociológiától való elhatárolódás, a „közvetítések” kidolgozásának hangoztatott igénye, Mehring irodalomelméletének kritikuss beépítése ellenére sem haladja meg. Kísérlete az alap mechanikus reprodukciójának elmélete marad, melyet csak a marxista esztétika kidolgozatlanságából eredően üres helyre beáramló eklektikus segédhipotézisek árán tud funkcióképessé tenni.

Közülük a leglényegesebb a „megértés” diltheyi módszere. Dilthey tudományelméletének elemei, melyek a harmincas években a frankfurti folyóirat több tanulmányát inspirálták, Lowenthal mai irodalomszociológiájában is meglevenednek, sőt, az uralkodó empirizmus lowenthal kritikájában éppúgy a történelem pozitívista eltüntetése ellen vonulnak fel, mint eredetileg Diltheynél.

Ennek megfelelően Lowenthal jelen kötetben kifejtett felfogása így foglalható össze:

1. a szociológia az egyén és társadalom viszonyát történetileg tanulmányozó tudomány, amelynek az egyén társadalmasodási folyamatát is meg kell ragadnia. Ezzel viszont a szociológián belül jelenik meg a pszichológia és történettudomány ellentmondásos viszonya;

2. az irodalomszociológia az irodalom által közvetített és ezzel a különös, sajátos közegében megjelenő valóságselemek tudáshozzájárulása, középpontjában a társadalmi szerepét átélő egyénnel és társadalmasodása aktív folyamatával.

Lowenthal ez utóbbi meghatározását arra alapozza, hogy a valóságot visszatükröző irodalom azzal, hogy az egyént a különösen ábrázolja, tulajdonképpen a szocio-

lógiaival szemben támasztott kritériumoknak is eleget tesz.

Míg a diltheyi ösztönzés állandónak bizonyult, addig, a harmincas évek absztrakt reprodukció-elméletéhez képest, sok vonatkozásban közelítve a harmincas évek óta megújult marxista esztétika eredményeihez, alapvetően megváltozott Lowenthal irodalomfelfogása s vele vizsgálati kategóriáinak rendje is. Lowenthalnak a különösre koncentrált új szociológiai koncepciója (mely azután kapcsolódik a Merton-féle középfokú elméletekhez), mint láttuk, a kiindulópontjában támaszkodik esztétikai kategóriákra. A továbbiakban azonban már nem törekszik az esztétikai visszatükrözés történeti sajtószereisének felmutatására. Az a tétel, hogy az irodalmi mű a valóságot tükrözi, nála a tudáshozzájárulási „szituációhoz kötésnek” csak szükséges feltétele. Ennek egyik oldala, hogy — legalábbis eddig — irodalomszociológiájában a forma problémái nem kaptak helyet, a másik, hogy a részletekben a tudáshozzájárulási „megfeleltetés” technikája nem egyszer ma is eluralkodik a visszatükrözés valóban dialektikus felfogása felett.

Bár, mint említettük, Lowenthal mindenekelőtt Walter Benjamin és Marx Horkheimer tanulmányainak inspirációjára már korán (I. népszerű német életrajzi regényeket elemző *Die biographische Mode* c. írását, amelynek későbbi, amerikai anyagot feldolgozó párja a mostani kötetben található) foglalkozott a tömegkultúra és a benne forgalmazott irodalmi bomlástermékek szociológiai kritikájával, ez a munkássága csak később, az Egyesült Államokban, a Columbia- és a berkeleyi egyetemen, szélesedett ki. E kötet tanulmányainak is két súlyponti törekvése a tömegkultúra mint manipulatív mechanizmus bemutatása és eszmetörténeti támpontok kiépítése a történeti orientációjú szociológiája számára. E törekvése egyúttal az empirizmus kritikája is, amely, Lowenthal szerint, ahistorizmusában éppúgy tehermentesítette magát az érték-vonatkozásoktól, mint maga a tömegkultúra, és mint piacutatás üzletszerűen is integrálódott a kulturális termelő és elosztórendszerbe.

A tömegkultúra empirikus vizsgálata, mondja Lowenthal, csak egy kritikai társadalomelmélet kérdésfeltevésai alapján elindulva törheti át a kulturális közeg köznapiságát. Ez egyben azt is jelenti, hogy magát a kulturális felvevőpiacot és a fogyasztói „válaszok” elemzését is eltávolítja a vizsgálatait centrumából, s felváltja a kulturális tömegközlésnek a társadalmi egészben betöltött funkciójára irányuló kérdéssel. A vizsgálati fókuszt áthelyezésével az eddigi túlnyomóan pszichológiai és

szociálpszichológiai módszereket szociológiaiak váltják fel, ami magában foglalja a tömegizlés és általában az izlés „liberális fogalma” mint kiinduló kategória — és mint a tömegkultúra önigazolási alapja — trófosztását. A megvizsgálandó probléma az izlés mint szabad kulturális választás helyett a szabad választás látszatának manipulatív előállítása. Ebben a mechanizmusban a fuzionált üzleti és politikai érdekek a „demokratikus tömegkultúra” általános közegében mint partikuláris érdekeket adják-veszik „a fennálló valóság manipulált reprodukcióit”. Ezzel a tömegkultúra kettős értelemben integráció-kultúra: tartalmait és fogyasztóját egyaránt integrálja a fennállóba, miközben megszünteti a kultúra egészének kritikus távolságtartását a hétköznapoktól. Ez a felfogás egyébként megint a frankfurti kör egyik változatlan közös eszmei nevezője. A modern tömegkultúra pozitív megoldására Lowenthal értelemszerűen a sértetlen kultúrtartalmak tömegterjesztése mellett érvel.

A fentiek konkrét illusztrációját szolgálja a kötet *Tömegbákványok diadala* c. tanulmánya. Ez kortárs hírességek két nagy amerikai tömegmagazinban 1901 és 1941 között megjelent életrajzainak komplex, mennyiségi-minőségi, történetileg összehasonlító elemzése. Míg a század elejének életrajzi nagyjai túlnyomóan a termelőségében vagy a magas politikájában nevet szerzett személyek, addig a negyvenes évek elején, a háborús körülmények ellenére, mennyiségileg is főként a szabadidő-szféra és ezen belül a szórakoztató ipar hőseinek „sikermitológiája” kerül közlésre. Lowenthal az életrajzok megformálása elemzésével mutatja be a fogyasztónevelés és általában a társadalmilag optimálisan használható munkaerőtípus előállítására irányuló szociálpedagógizmus munkamódszerét. Maguk az életrajzi hősök az alkalmazkodásukkal jutottak el a sikerhez és túlnyomóan „fogyasztói viselkedésükkel” érzékeltetik az olvasó előtt álló lehetőségeket. Ez az ábrázolásmód kitarja az identifikáció kapuit; az olvasó személyisége külső beteljesülésének lehetőségére a belső látszólagos bővülésében kompenzálódik. Ez a tanulmány jóllehet korábban keletkezett, néhány következtetésében nagyon közel áll Riesman *Magányos tömeg*-nek koncepciójához, kritikája azonban ugyanakkor radikálisabb. Megjegyzendő, hogy Lowenthal másutt is (az S. M. Lipset és általa szerkesztett *Culture and Social Character* c. kötetben) tudatosan közös nevezőre igyekszik hozni kettőjük szociológiai felfogását.

Két történeti tanulmány a szórakoztató tömegművészet keletkezésének és kiszélesülésének irodalomkritikai, filozófiai, szociológiai kísérőreakcióit elemzi; az egyik a reneszánsztól egészen a XX. századig, a másik a XVIII. századi Anglia konkrét viszonyai között.

Az első tanulmány, ahol Montaigne pszichológiai-„elnező” és Pascal morális-elítelő kiinduló álláspontjának történeti sorsát követi, néhány történeti csomópont-ra koncentrálva (Goethe és Schiller, a XIX. századi angol kritika, Tocqueville és Taine szociológiai szemlélete) — céljának megfelelően — inkább csak előzetes hipotézisek sorát szabadítja fel a téma további tanulmányozásához.

A XVIII. századi Anglia irodalmi életének elemzése viszont annál érdekesebb, mert a tömegkultúra körüli mai viták érveinek többségét szembesíti akkori alakjukkal. Lowenthal számos példával illusztrálja a polgári, kezdetekben demokratikus kultúrideál és a kapitalista bázisa miatt vele már kezdetől meghasonlott kulturális gyakorlat dinamikus kibontakozását. A polgári olvasótábor kiszélesülésére maguk a polgári írók és kritikusok kezdetben optimisztikusan, azután a közönségigények tényleges szintjéhez, vagyis a piaci kereslethez való opportunisták alkalmazkodással, végül növekvő aggodalommal, a közönségük és vele osztályuk felfogásától való kezdődő elidegenedéssel reagálnak.

Kialakulnak és logikátlanul egymás mellett élnek a mindenkivel egyaránt vele született „természetes” jóízűs, a „parlamentáris”, többségi, valamint a csakis a szellemi elit sajátját alkotó izlés különböző felfogásai; az ezekkel kapcsolatos viták nagyban relativizálják a kor esztétikai mércéit, s hatásukra, egészen analóg módon a jelenkori empirizmushoz, megjelenik egy kritika, mely többé nem a mű megítélését, hanem a közönség tapasztalatainak elemzését tartja feladatának. E viták során fokozatosan feledésbe merült az az eredetileg a protestáns etikából származó dilemma, hogy nem mondhattak le az etikus tartalmak irodalmi közléséről, még kevésbé a könyvkiadás nyereségéről. Amikor az olvasás tudománya elérte a kor munkásságát, a kultúra előtti egyenlőség elvont polgári eszméje a cenzúra követelésévé konkretizálódott: a kapitalista gyakorlat egyik korai diadala a polgári kultúra meghasonló demokratizmusa felett.

A kötet utolsó, *Irodalom és társadalom* c. tanulmánya az irodalomszociológia tárgyának, módszereinek, lehetőségeinek rövid, áttekinthető összefoglalása.

Nagy András

L. de Broglie: Válogatott tanulmányok¹

De Broglie *Válogatott tanulmányai* annak a sorozatnak, amellyel a Gondolat Kiadó a modern fizika legnevesebb képviselői-alkotói szaktudományi és filozófiai gondolatvilágát (világképét), illetve ezek kialakulását és fejlődését kívánja megismertetni az olvasókkal, immár az ötödik kötete. Óhatatlanul felmerül a kérdés: ha a kiadó megmarad a számításba jöhető szerzők kiválasztásának eddigi színvonalán (amivel a magunk részéről teljesen egyetértünk), a sorozat aligha haladhatja meg a tíz kötetet. Hiszen ki jöhetne még? Schrödinger, Born, esetleg Dirac, és talán néhányan a „legmaibb” irányzat, az elemi-rész-fizika művelői közül, bár ez utóbbi problémakör világnézeti vonatkozásban még távolról sem nyert olyan széles körű interpretációt, mint a „klasszikus” kvantumfizika. Nem lenne érdektelen, ha a kiadó a sorozat perspektívájáról tájékoztatná az érdeklődőket.

Az eddigi kötetek között elég nagy a koncepcionális eltérés. A Planck- és de Broglie-kötet szinte maradéktalanul összhangban áll a sorozat céljával, a Heisenberg- és a Bohr-kötet a szerzők „szakmai” fejlődését már kevésbé ismerteti, inkább csak a már kialakult fizikai ismeretanyagokra alapozott filozófiai gondolataikat, míg az Einstein-kötet a relativitás-elméleten túl szinte semmit sem mutat meg a szerző széles körű és gazdag gondolatvilágából.

Rátérve most már a de Broglie-kötetre, csak helyeslehetjük, hogy terjedelme lényegesen nagyobb, mint az előzőké. Ennek egyik oka, hogy — mint a sorozat szerkesztője is hivatkozik rá — de Broglie fizikai felfogásában két ízben is döntő változás következett be, s így az új gondolatok az új koncepciók kialakulásának útját úgy-megülván háromszor járta végig. Ennek megfelelően a problémákat is láthatóan sokoldalúbban gondolta át, mint azok az alkotók, akik egész életük és munkásságuk során lényegében azonos koncepció alapján maradtak. De Broglie munkásságának gazdagabb bemutatása azonban azért is indokolt, mert a klasszikus és a modern fizika gondolkodás- és szemléletmódjának eltérése, konfliktusa az ő töprengéseiben mutatkozik meg a legvilágosabban. Míg a többi szerzők kiválasztott tanulmányokban — talán bizonyos mértékig Planck kivételével — inkább a már kialakult fizikai, világnézeti koncepció logikája érvényesül (vagyis a gondolkodói „műhelytitkok” alá-

rendelt szerepet játszanak bennük), addig de Broglie esetében éppen fordított a helyzet. Nagyon érdekes nyomon követni, hogy de Broglie gondolkodásmódjának merészsége és alapvető problémák iránti érzékenysége mint készíti elő fokozatosan a szemléletmódjában bekövetkező diametrális fordulatokat. Eléggé rendhagyó eset, hogy egy nagy horderejű felfedezést tevő kutató nem válik saját koncepciójának rabjává, hanem egész életén át megőrzi gondolkodásának problémaérzékenységét, s képes marad gyökeresen új gondolatok asszimilálására.

De Broglie nagy gondolatát, az anyag-hullám-hipotézist, melynek megszületését s a világrajöttét elősegítő heurisztikus tényezőket a szerző részletesen ismerteti a kötet első részében, még a filozófusok is elsősorban mint a (mai formájában Schrödinger által kidolgozott) hullámmechanika alap-gondolatát szokták értékelni. Pedig filozófus szemmel nézve jelentősebbnek tűnik az, hogy az anyag-hullám-hipotézisben öltött először testet az a klasszikushoz képest lényegesen új szemléletmód, mely annyira jellemző a mai fizikára, sőt egyre inkább korunk egész természettudományára. Arról van szó, hogy noha a kvantumok létezését csaknem egy negyed századdal de Broglie munkássága előtt felismerték, sőt felfedezésük jelentős eredményeket is hozott egyes fizikai jelenségesoportok értelmezésében, megismerésében (Einstein, Bohr), mégis inkább úgy szerepelt, mint a klasszikus szemléletmód mellett meglevő, ennek elmentmondó tapasztalat, és nem látszott világosan, hogyan kell a fizikai szemléletmódnak megváltoznia, hogy a kvantumossággal kapcsolatos új tapasztalatokat is magába foglalhassa.

De Broglie anyag-hullám-hipotézise megoldotta ezt a problémát, amennyiben a korpuszculák és a par excellence dinamikus jellegű hullámok fogalmi szintézisével radikálisan túllépett a klasszikus fizika szemléletmódján, mely a korpuszculákat elsődleges fizikai létezőknek, mindenféle tulajdonság és jelenség hordozójának tekintette. de Broglie korpuszcula- és hullámfogalom szintézise nem a testeket tekintette kevésbé reálisnak, hanem a hullámokat, a fizikai mezőt emelte a testekkel egyenrangú realitás rangjára. (Az más kérdés, hogy koncepcióját a mikrofizikai eredmények egyes interpretálói az előbbi értelemben fogták fel.) E hipotézisben egyaránt benne rejlik a fi-

¹ Gondolat Kiadó, 1968. 440 o.

zikai objektumok korlátozott individualitásának koncepciója, valamint az ezzel együtt járó statisztikus jelleg (leírás mód). Mindaz, ami a kvantumfizika interpretálása során ezen túl, mint lényeges új elv vagy szemléleti momentum felvetődött (határozatlansági reláció, komplementaritás, mérőberendezések szerepe stb.), függetlenül kialakulásuk tudománytörténeti körülményeitől, logikailag az anyag-hullám-hipotézisre vezethetők vissza, abból dedukálhatók.

Az anyag-hullám-hipotézisnek, illetve a belőle adódó szemléletmódbeli, világnézeti következtetéseknek a sorsa sajátosan alakult. Maga de Broglie az első időkben (1923 – 28) egyértelműen és következetesen arra törekedett, hogy egy – lényegében a klasszikus fizikára jellemző – szemléletes-kauszális értelmezést adjon a kvantumfizikának. Ennek megfelelően a részecskékhez rendelt hullámokat a szó klasszikus értelmében gondolta el, mint amelyek, miután elválaszthatatlanul össze vannak kapcsolódva a részecskékkel, ezek „hatáskeresztmetszetét” mintegy kiterjesztik, amennyiben mozgásukat a kísérő hullám révén olyan objektumok is befolyásolhatják, melyek a klasszikus értelemben vett pályájukon kívül esnek. Ezt az elképzelést azután de Broglie, noha először úgy tűnt, hogy lehetővé teszi a tapasztalatok szemléletes-kauszális értelmezését, a felmerülő elvi illetve matematikai nehézségek miatt végül is elvetette. A koppenhágai iskola felfogását tette magáévá, amely, mint ismeretes, a részecskéhez rendelt hullámot nem tekint fizikai realitásnak (csupán a részecskék eloszlását, illetve fizikai tulajdonságaik várható értékeit tükröző fiktív leírási eszköznek), s ennek megfelelően a mikrofizikai jelenségek kauszális értelmezésének és szemléletes leírásának lehetőségét egyaránt elveti.

Noha de Broglie huszonöt éven át a koppenhágai értelmezés szerint tanította a kvantumfizikát, sőt sokat tett a továbbfejlesztéséért is, láthatóan nem tudott megbarátkozni az indeterminista felfogással. Az ötvenes évek óta újból régi felfogásának kidolgozásán fáradozik, természetesen az azóta felhalmozódott tapasztalatoknak megfelelően némileg más formában. Amint azonban a könyv harmadik részéből kiderül, az alapkonceptió, a kauzalitáshoz való ragaszkodás változatlan. Filozófus körökben de Broglie-nak (és az ő szellemi égisze alatt kialakult úgynevezett kauszális iskolának) az oksági szemlélethez való ragaszkodását egyértelműen pozitívnak, a materializmushoz való ragaszkodásnak szokták értelmezni. A valóságban azonban itt nem egyszerűen a materializmushoz, hanem a

klasszikus, mechanisztikus formájához való ragaszkodásról van szó. Mind a koppenhágai iskola képviselői, mind pedig de Broglie, a jelenségek oksági meghatározottságát lényegében a laplace-i értelemben vett determinizmussal azonosítják, mivel pedig ez a mikrojelenségek kvantumfizikai leírásával összeegyeztethetetlen, az előbbieket – úgy tűnik, elég könnyű szívvel – lemondanak róla, míg de Broglie és követői a kvantummechanika olyan módosítására törekednek, mely megőrizné a kauszális szemléletességet.

Ez az egész konfliktus más színben tűnik fel, ha tisztázzuk, hogy az egyértelmű determinizmusról való lemondás egyáltalán nem jelenti az oksági elv feladását, sőt még a determinizmusról való lemondást sem általában. Amiről mindenképpen le kell mondani, az az objektumok szigorú individualitása, statikus strukturáltsága. Ez esetben a korlátozott individualitású objektumok állapotát determináló tényezők nem a más hasonló individuumokkal való egyedi kölcsönhatások, hanem a szóban forgó objektumoktól csak korlátozottan elhatárolódó környezet (háttér) változásainak véletlen hatások formájában jelentkező együttese. Ezek a véletlen hatások épp annyira anyagi természetűek, mint a klasszikus mechanika kölcsönhatásai, tehát sőt sincs az anyagi okság feladásáról, csupán az egyértelmű determináltságot annak sokértelmű formája váltja fel. S ha eltekintünk a koppenhágai iskola képviselőinek idealista, indeterminista filozófiai konklúzióitól – melyek, mint láttuk, jelentős részben az okság-determinizmus helytelen felfogásából erednek –, azt kell mondani, hogy a koppenhágai iskola koncepciója következetesebben juttatja érvényre azokat a szemléleti elemeket, melyek az anyag-hullám-koncepcióban rejlettek, mint de Broglie saját „kauszális” koncepciója.

Ha de Broglie koncepcióját tudománytörténeti jelentősége szempontjából értékeljük, két tényező érdemel figyelmet. Egyrészt bírálatával jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a koppenhágai interpretációnak, illetve a hozzákapcsolt filozófiai konklúzióknak a gyenge pontjai már kezdetől fogva előtérben álltak. Másrészt koncepciójának az ötvenes években történt felújítása jelentős ösztönzést adott a kvantumfizika eredményei marxista értelmezésének. E tekintetben különösen jelentős D. Bohm munkája, aki a de Broglie-féle felfogás továbbfejlesztését célzó törekvései során a determinizmus számos problémáját vetette fel, illetve tisztázta, sok vonatkozásban a marxista felfogással azonos vagy hozzá közel álló módon.

Végső soron tehát esodálatra méltó gondolati frissessége és bátorsága ellenére de Broglie sem mentes bizonyos korlátoktól, főként a szemléletes-kauzális leíráshoz való indokolatlan ragaszkodástól. Ebből következett azután, hogy bár az anyag-hullám-hipotézissel kapcsolatos megfontolásai során egy sor olyan mozzanatra bukkant, melyek később alapvetőknek bizonyultak az új fizikai szemléletmódban (például a potencialitás, az individuális elmosódottság, a determinizmus megváltozott jellege stb.; lásd a kötet első tanulmányát), nem ismerte fel jelentőségüket, hanem kiküszöbölendő, zavaró tényezőknek tekintette őket.

A kötet szerkesztője a tanulmányokat — melyeket a szerző öt különböző művéből

válogatott össze — négy csoportra osztja. Az első rész lényegében de Broglie „ortodox” korszakát mutatja be, elsősorban fizikai-elméleti vonatkozásban. A második rész főként a szerzőnek az e periódusban a mikrofizikával kapcsolatosan kialakult filozófiai koncepcióját tárgyalja. A harmadik rész a „kauzális” felfogásról szól, mely a köztudatban leginkább összeforrott de Broglie nevével, s amely szubjektíve is a leginkább jellemző rá. Végül a negyedik rész de Broglie-nak a mikrofizika értelmezésének szűken vett problémakörén túlmutató tudománytörténeti, társadalmi cikkeiből ad ízelítőt. Külön ki kell emelnünk Nagy Imre fordítását, mely gondolati hűsége mellett a szerző sajátos, élvezetes stílusát, logikai szabatoságát is sikerrel adta vissza.

Müller Antal

Kant és a XX. század materializmusa¹

Új könyvében Wilfrid Sellars filozófiai nézeteinek rendszeres, összefoglaló előadására tesz kísérletet. Ez a munka egy soha el nem hangzott, de mindig jelenvalónak érzett ígérlet beváltásával kecsesget tehát: azzal, hogy az elmúlt húsz év során csupán különálló tanulmányok formájában publikált elemzések mögött kirajzolódó összefüggő filozófia explicit kifejtését adja.² Könyvének előszavában Sellars annak a reményének ad hangot, hogy műve nemcsak önálló kifejtésként lesz hasznos, hanem a korábbi tanulmányok kommentárjaként is, elősegítve azok megértését és a nagyobb összefüggésekben történő elhelyezését. Ilyen kommentárra kétségkívül nagy szükség van — Sellars írásait ugyanis rendkívül nehéz megérteni. Ennek legfőbb oka magában filozófiájában rejlik, mely ellentétes tradíciókhoz tartozó gondolatok bonyolult szintézise. A megszűntetve-megőrzés e dialektikus attitűdje állandó, feszült figyelmet követel; a filozófia történetéből ismert érveket Sellars minduntalan visszajukra fordítja, elemeikre bontja és a legszokatlanabb módon kapcsolja ismét össze más argumentumokkal. Sellars olyannyira intim kapcsolatban van mind a régebbi, mind a legújabbkori filozófiákkal, hogy hivatkozásai, utalásai legtöbbször csak annak nyújtanak eligazítást, aki a vonatkozó területeket egyébként is alaposan tanulmányozta. „A huszadik század

angolszász filozófiájának beható ismerete nélkül igen nehéz bármelyik tanulmányát is elolvasni” — írja R. J. Bernstein a *Science, Perception and Reality*-ről készített heroikus recenziójában.³ És Sellars nem könnyíti meg az olvasó dolgát: gondolatmenetei szinte minden esetben olyan premisszákat is felhasználnak, melyeket más írásokban fejtett ki, és ezekre az adott helyen a legjobb esetben is csak utal; filozófiája egyéb mozzanatainak ismerete nélkül gyakran teljesen homályos marad az, hogy egy-egy argumentum tulajdonképpen mire is vonatkozik, és egyáltalán mi célt szolgál. Emellett új terminológiát alakít ki, melyet nem mindig magyarul meg világosan; a legváratlanabb pillanatokban francia szójátékokat sző a gondolatmenetbe, és néha minden előzetes figyelmeztetés nélkül a *Principia Mathematica* archaikus szimbolikájára tér át.

Mindez azonban nem változtat azon, hogy Sellars jelentős filozófus. Az egyes problémákra adott megoldásai — ha sikerült ezeket kibontanunk írásainak szövevényéből — rendkívül világosnak, izgalmasnak és inspirálóan bizonyulnak. S a már aszimilált gondolatok arra ösztönöznek, hogy a maga teljességében próbáljuk megérteni a sellarsi filozófiát, melynek célja — az empirizmus és a racionalizmus, ill. az ismeretelméleti realizmus és az ismeretelméleti idealizmus (sőt, a tudomány-

¹ Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes* (Tudomány és metafizika. Variációk kanti témákra). London: Routledge & Kegan Paul, 1968. X + 246 o.

² Sellars megjelent tanulmányainak száma ma már jóval meghaladja az ötvenet. Kifűnő válogatás jelent meg ezekből *Science, Perception and Reality* címmel 1963-ban (London: Routledge & Kegan Paul). Egy másik — szintén fontos írástok tartalmazó, de kevésbé koncepciószerű összeállított — Sellars-kötet 1967-ben jelent meg, *Philosophical Perspectives* címmel (Springfield: Thomas Books).

³ „Sellars' Vision of Man-in-the-Universe”. *The Review of Metaphysics*. Vol. XX, No. 1 és 2 (1966).

filozófiai és az életfilozófiai megközelítés) maradandó felismeréseinek a XX. század színvonalán történő, a modern tudományok eredményeit messzemenőig figyelembevevő, alapvetően materialista orientációjú szintézise — végül is a jelenkori teoretikus filozófia ideális céljával azonos.

Sellars tehát a *Science and Metaphysics*-ben filozófiájának homályos pontjait igyekszik világosabbá tenni, megkísérli gondolatait olyanokhoz is eljuttatni, akik eddig értetlenül tekintettek azokra. Fejtegetéseit éppen azért öltözteti kvázi-filozófiatörténeti mezbe, mert — mint írja — „a filozófia története az a *lingua franca*, mely lehetővé teszi a filozófusok — legalábbis az eltérő alapállású filozófusok — közötti kommunikációt. A filozófia a filozófia története nélkül, ha nem is üres vagy vak, de mindenestre néma. Így hát, ha a jelenkori problémák tárgyalását egy Kant-exegézis és -kommentár alapjaira építem, ezt azért teszem, mert — ahogy én látom — eléggé szoros párhuzam van egyfelől a Kantot foglalkoztató problémák, ill. az azokra adott megoldások és másfelől a mai helyzet és annak igényei között ahhoz, hogy a kommunikáció eszközeként — de természetesen nem csupán eszközként — Kantot felhasználjuk.” (1. o.)

Hogy Sellars mennyire közel van Kant-hoz, tulajdonképpen nem is derül ki mindaddig, amíg pusztán a teoretikus filozófia — ismeretelmélet és ontológia — síkján maradunk. Túl sok minden történt Kant óta a tudományokban és a logikában ahhoz, hogy a párhuzamok *prima facie* nyilvánvalóak lehessenek. Csak akkor látjuk meg Sellars és Kant rokonságának lényegét, ha a „mi az ember?” kérdést feltesszük — és csak akkor értjük meg Sellars filozófiáját annak egész mélységében. „Legáltalánosabb aspektusaiban mind az ő problémái — írja Sellars Kantról —, mind pedig az előttünk felmerülő rejtélyek abból a törekvésből adódnak, hogy mind az embert, mind a tudományt komolyan vegyük.” (1. o.) *Az ember normákat követ:* így foglalhatnánk össze egy mondatban Kant és Sellars filozófiájának közös állítását — és *alapproblémáját* is egyszersmind. Mit jelent és hogyan lehetséges normák követése egy olyan világban, ahol normák és szabályok tulajdonképpen *nincsenek* — csupán természet törvények és szabályosságok vannak? A kérdés legélesebben az etika területén vetődik fel természetesen, Sellars azonban — Kanttal összhangban — éppen azt állítja, hogy nem lehetséges a teore-

tikus filozófia kérdéseinek megválaszolása sem e problémától elválasztva, és lépten-nyomon hangsúlyozza, hogy „mindaddig, amíg a 'tudományos realista' nem tudja adekvát explicációját adni azoknak a fogalmaknak, melyek a normák és mércék racionális lények általi elismeréséhez kötéldnek, ismeretelmélete radikálisan befejezetlen marad” (X. o.).

Kezdjük hát a könyv gondolatmenetének ismertetését Sellars etikai felfogásának vázolásával. A „gyakorlat metafizikájával” az utolsó — hetedik — fejezet foglalkozik. Ez a fejezet a könyv viszonylag legkönnyebben követhető részei közé tartozik, már csak azért is, mert értelmezéséhez jól felhasználható egy korábbi Sellars-tanulmány.⁴

Az etikai normák szerepének megértését — ezt a kantianizmus rendkívüli éles-séggel mutatta ki — az teszi olyan nehéz-zé, hogy az erkölcsi parancs fogalma a szigorú analízis fényében önellentmondásosnak tűnik. A „kategorikus imperatívusz” előírta magatartásmód — egyfelől — minden emberre nézve *kötelező* (nem mindenki engedelmeskedik ugyan az erkölcsi normáknak, de mindenkinék engedelmeskednie *kellene*), másfelől viszont — úgy tűnik — nem lehet megindokolni, hogy *miért* szükségképpen *kötelező* egy olyan norma, amely — etikai intuíciónk egyértelmű tanúbizonysága szerint — nem fejez ki *természeti* szükségyszerűséget. Ha valamely erkölcsi parancs pl. azt írja elő, hogy mindenki törekedjék a maximális egyéni boldogság elérésére, akkor — érveltek Kant és az újkantianusok — ez a norma vagy azért általános érvényű, mert minden ember eleve — természetüli szükségyszerűséggel — éppen az egyéni boldogságra törekszik, és ebben az esetben a parancs sajátos erkölcsi jellege már el is veszett — az etika hasznos útmutatások gvűjteményévé válik, segít megkeresni a *legokosabb* eljárást egy eleve adott cél megvalósításához —, vagy pedig azért, mert egy másik — magasabb — parancs *kötelezővé teszi*, de ekkor természetesen ismét felmerül a kérdés, hogy *miért kell* ezt a magasabb parancsot követni? „Hogyan tudjuk összeegyeztetni — kérdezi Sellars — azt a felfogásunkat, hogy az erkölcsi cselekvés elvi cselekvés (action on principle) azzal a gondolattal, hogy a kérdéses elvek *ésszerűek?*” („Imperatives”, 206. o.)

Sellars módszere — itt és mindenütt — az, hogy az egymást kizárni látszó gondolatmeneteket logikai elemeikre bontja, külön-külön értékeli, végül pedig ezek új szintézi-

⁴ „Imperatives, Intentions and the Logic of 'Ought'”. *Methodos*, 8 (1956). Erősen átdolgozva megjelent a *Morality and the Language of Conduct* c. tanulmánykötetben, szerk. G. Nakhnikian és H. N. Castañeda (Detroit 1963). Hivatkozásaim (a továbbiakban: „Imperatives”) az utóbbi változatra vonatkoznak.

sével — az eredeti álláspontokat mintegy megszüntetve-megőrizve — alakítja ki saját álláspontját. Jelen esetben Sellars mindenképpen „megőrzendőnek” látja azt a gondolatot, hogy az etikai normák *valamilyen értelemben* kötelezőek, kapcsolatuk az általuk szabályozott cselekvéssel *nem esetleges*. Az etikának feltétlenül rekonstruálnia kell azt a tényt, hogy „az erkölcsi gondolkodás és az erkölcsi cselekvés közti kapcsolat *analitikus*” („Imperatives”, 162. o.). E kapcsolat közvetlensége, *fogalmi volta* indítja Sellarsot arra a gondolatra, hogy az erkölcsi „kell” (*ought*) logikai analízisét a *szándék* (intention) fogalmának segítségével kísérrelje meg. A szándék ugyanis — és még közvetlenebbül az *akarás* (volition) — fogalimlag involválják a megfelelő cselekvés bekövetkezését. Az akarások olyan „lelki aktusok”, melyeket a

„*Most én A-t fogom tenni*” kijelentések mintájára fogunk fel, és a sellarsi koncepció lényegét abban lehet összefoglalni, hogy a jelzett lelki aktusok éppen azok, amelyek mintegy fogalmi konstrukciójuk folytán — *caeteris paribus*, tehát ellenkező irányba ható konkrét okok hiányában — *A* bekövetkeztében nyilvánulnak meg.⁵ A szándékok mármost — így mondhatnánk — késleltetett akarások. Szándék és akarás viszonya *kronológiailag* jellemezhető. A „Tíz perc múlva én fel fogom emelni a kezemet” kijelentés szándékot fejez ki. Sajátos szerepét csak egy olyan fogalmi struktúra részéként töltheti be, mely *tükrözi az idő múltát*; e kijelentés — amennyiben a szubjektum nem kényszerül szándékának megváltoztatására — folyamatosan módosul, jelezve, hogy a szándék megvalósulásának ideje *közeleg*. Végül — *caeteris paribus* —

⁵ Sellars rekonstrukciója igazságtalanul sokat veszítene magyarázó erejéből, ha nem szánánk itt el magunkat egy terjedelműs kitérőre. Ufálnunk kell ugyanis egy, a könyvön végighúzódo alagondolatra — az *analógia* gondolatára — és különösen annak egyik alkalmazására, *nyelv és gondolkodás analógiájára*. Az analógia fogalma Sellars korábbi írásaiban sehol sem játszott ennyire explicit szerepet. Előtérbe kerülésének kettős okát látom. Könyvében Sellars filozófiájának egészéről kísérrel meg áttekintést adni, nagyon sok mindent kell tehát elmondania viszonylag röviden. Így szükségképpen utalnia kell — éppen mivel nincs módja a gondolatmenetek részletes, konkrét kibontására — azokra a heurisztikus elképzelésekre, melyek a kidolgozott érvelés-módot állnak. E heurisztikus elvek között jelentőségben kiemelkedik az a gondolat, hogy a filozófiai problémák megoldásában alkalmazni lehet az elméleti tudományokban oly prominens szerepet játszó analógiás eljárásokat, legfőképpen azokat, amelyek az ún. *teoretikus konstrukciók* posztulálásában jutnak kifejezésre. — Az analógia fogalmának előtérbe kerülését, másfelől, tartalmi okok is indokolják. A könyvben Sellars saját filozófiáját *Kanton keresetül* közelíti meg, különös hangsúlyt kapnak tehát azok a mozzanatok, amelyek a két filozófiát *megkülönböztetik* egymástól. Ilyen mozzanatot az analógia széleskörű alkalmazása. Sellars kiemeli, hogy a kanti filozófia számos riasztó vonása — legfőképpen az *agnoszticizmus* — eliminálható a kritikai filozófia rendszeréből, éspedig éppen az analógia fogalmának felhasználásával. Szerinte a kanti filozófia egyéb vonásaival összeegyeztethető az az elképzelés, mely szerint a magábanvaló világ lényeges vonatkozásokban *analóg* a térben és időben megjelenített világgal. Kant gondolatrendszerén *belül* maradva azonban az analógia *transzcendentális tételezése* a végső pont, ameddig elmehtünk. Azt, hogy *miben áll* ez az analógia, nem tudjuk. Sellars szerint viszont a jelenségek világa mögött nem a megismerhetetlen *Ding an sich*, hanem a *tudományos entitások* világa létezik, és ezekhez a *tudományos analógia* révén jutunk el.

Az analógia fogalmára épül gondolkodás és nyelv viszonyának sellarsi felfogása is. (Ezzel a témával a könyv harmadik fejezete foglalkozik.) Sellars a *nyelvi* aktusok és a lelki aktusok — implícite mindig is felhasználta — analógiájára hívja fel a figyelmet. Azt javasolja tehát, hogy a *fogalmi megjelenítések* és tartalmuk, a *fogalmi megjelenítettek* közötti viszonyt a nyelvi kifejezések és azok jelentése közötti viszony mintájára gondoljuk el. Ebből az a további gondolat adódik, hogy a fogalmi megjelenítések megfelelő sajátosságait — melyeknél fogva az adott tartalmat megjelenítik — azon sajátosságok analógiájára érdemes felfognunk, melyeknél fogva a nyelvi kifejezések azt jelentik, amit jelentenek.

Sellars hangsúlyozza, hogy ezt az analógiát nem *felfedeztük* — nem arról van tehát szó, hogy reflektáltunk egyfelől a fogalmi aktusok, másfelől pedig a nyelvi aktusok természetére, és rádöbentünk, hogy ezek sok tekintetben hasonlítanak egymásra. Inkább úgy áll a helyzet, hogy egyáltalán a fogalmi aktusokat mint olyanokat ezen analógiák által vezetve *posztuláljuk* — azzal a céllal, hogy az llymódon nyert *teoretikus konstrukciók* segítségével megyarázatot tudjunk adni bizonyos jelenségekre. Még pontosabban fogalmazva azt kell mondanunk, hogy a fogalmi aktusok tételezése már a common sense gondolkodás síkján megtörténik, és a filozófus feladata az, hogy ezt a folyamatot *rekonstruálja*. A filozófus tehát — egyfajta történeti ríkelő útján — azt mutathatja meg, hogy elképzelhető egy olyan közösség, amelyik nem ismert a lelki aktusok fogalmát, amelyek számára tehát minden megjelenítés explicité *nyelvi* aktusokat involvál. E képzelt közösség a nyelvi viselkedést t kéletesen *le tudja írni*, anélkül, hogy közben nyilvánosan meg nem figyelhető, belső lelki eseményekről szólna, de egyes tagjai rájönnek arra, hogy jobban *meg tudják magyarázni* a nyelvi viselkedés bizonyos konkrét sajátosságait, ha feltételeznek egy „mögöttes”, nyilvánosan nem megfigyelhető szintet. A „gondolkodás” fogalma egyelőre még ismeretlen ebben a közösségben, csak a „hangosan-gondolkodás” fogalmát ismerik, és ez a fogalom számukra természetesen nem összetett abban az értelemben, ahogyan számunkra az — hiszen nem involválja a nem-hangos gondolkodás lehetőségét. Az világos, hogy az egyes hangosan-gondolkodások létrejöttét — kivéve a változó környezetre adott közvetlen reakciókat — csak valamilyen előzetes hajlam megnyilvánulásaként értelmezhetik (abban az értelemben, ahogyan az üveg eltörése egy bizonyos hajlamo, nevezetesen *törékenységet* előfeltételez), hiszen ellenkező esetben azt kellene hinniük, hogy közösségük tagjai teljesen irracionálisan és össze-vissza gondolnak-hangosan hol ezt, hol azt. Nehezen értelmezhető viszont, hogy ezek a hajlamok *állandóan változnak*. A *potenciális*ok változása szükségképpen bizonyos *aktualitások* változására utal — így jutnak fiktív közösségünk tagjai arra a hangosan-gondolatra, hogy nem-megfigyelhető, de a hangosan-gondolatokhoz egyébként minden releváns tekintetben hasonló aktusokat feltételeznek, ill. posztulálnak, és ezek egymásutánjával magyarázzák meg azt, hogy a hangosan-gondolkodások szünetiben lezajlott változások eredményei pontosan olyanok, mintha a kérdéses időszakban az illetők környezetük minden eseményét hangosan-megfigyelték volna, ill. e hangosan-megfigyeléseiket folyamatosan hangosan-következtetések és hangosan-elhatározások premisszáiként használták volna fel.

A „lelki aktusok” tehát teoretikus konstrukciók; segítségükkel a szubjektum viselkedését tudjuk jobban magyarázni. Az *akarások* fogalmának funkciója ezen belül konkrétan az, hogy a tényleges *cselekvések* bekövetkezését magyarázza. Így az akarások és a megfelelő cselekvések közötti kapcsolat valóban *analitikus*.

az eredeti kijelentés a „Most én fel fogom emelni a kezemet” kijelentésbe megy át, mely már *akarást* fejez ki, és — *caeteris paribus* — a kéz felemelésében nyilvánul

A szándékot kifejező „fogok” kijelentések mégsem azonosíthatóak minden további nélkül a kötelességet kifejező „kell” kijelentésekkel. Az előbbieket alapvetően *szubjektívek* — mondhatni *egocentrikusak* —, az utóbbiak viszont lényegüknél fogva *interszjektívek*. Ez fejeződik ki abban a jelenségben, hogy a szándékot kifejező kijelentéseket — szemben a kell-kijelentésekkel — *nem lehet tagadni*. Ha Smith azt mondja, hogy „Fel fogom emelni a kezemet”, és Jones erre azzal válaszol, hogy „Nem fogod felemelni a kezedet”, akkor e két kijelentés nincs egymással logikai *ellentmondásban*, bár kétségtelenül ellentétes szándékokat fejeznek ki. Ezzel szemben a „Smith-nek fel kell emelnie a kezét” és a „Smith-nek nem kell felemelnie a kezét” kijelentések *logikailag összeegyeztethetetlenek*. E nehézség világos felismerése azonban már a megoldás felé tett első lépést jelenti. Sellars arra hívja fel a figyelmet, hogy bár a szándékok *mint olyanok* nem interszjektívek, mégis, *vannak interszjektív szándékok*. Azonnal kitűnik ez, amint a szándékaikat konfrontáló személyekre nem mint pusztá sokaságra, hanem mint valamely *közösség* tagjaira reflektálunk. „Szeretném hangsúlyozni — írja Sellars — hogy amikor a csoport fogalma a *mi* fogalmaként *internalizálódik*, akkor az a *tudat egy formájává* és — különösen — *a szándék egy formájává* válik. . . világos, hogy egy olyan személyről, akinek egyáltalán nincsenek a csoporttal közös szándékai, nem mondhatjuk, hogy *hozzánk tartozik*.” („Imperatives”, 203. o.) Valamely közösség tagjainak szándékai számtalan vonatkozásban eltérhetnek egymástól. Szükségképpen vannak azonban közös szándékaik is, és a morális szempontból relevánsak éppen ilyenek: ezek mintegy *konstitúálják* a közösséget.

Jó nyomon vagyunk tehát, ha a kell-kijelentéseket, mint a közös szándékokat kifejező szándék-kijelentések — mondjuk ezeket „fogunk-kijelentéseknek” — speciális esetét fogjuk fel. De melyik ez a speciális eset? A kérdés az erkölcsiég lényegére vonatkozik, és — véli Sellars — ha valakinek, akkor Kantnak sikerült itt a megfelelő választ körvonalaznia. „Kant etikai elméletének központi témája — írja — a szándékok *ésszerűsége*. Milyen értelemben tekinthetők *szándékok* ésszerűnek, azaz olyanak, mint amelyek *számot tarthatnak* racionális lények elismerésére? Kant ezt a problémát nyilvánvalóan párhuzamosnak tekinti azzal a problémával, hogy milyen

értelemben tekinthetők *vélekedések* ésszerűeknek. . . Éppúgy mint ismeretelméletében, Kant mind a szkeptikusok, mind az empiricisták ellenében a racionalizmus oldalára áll — eközben azonban az utóbbit teljesen új megvilágításba helyezi. Mindkét területen felismerései olyan forradalmiak voltak, hogy azok hasznosításában még ma is csak a kezdet kezdetén vagyunk.” (208. o.)

Kant mindenekelőtt különbséget tett szándékok „hipotetikus” és „kategorikus” ésszerűsége között. (Az előbbit Sellars *relatív ésszerűségnek* nevezi.) Kant *hipotetikus imperatívuszai* relatív ésszerűséggel bírnak. A hipotetikus imperatívusz mint valamely következtetés konklúziója ésszerű *annyiban, amennyiben* a premisszául szolgáló szándék ésszerű. Sellars itt felhívja a figyelmet arra, hogy a teoretikus érvelés szférájában különbséget szoktak tenni *érvényes* és *jó* következtetések között. Érvényes az a következtetés, melynek konklúziója a premissza ésszerűségétől függetlenül ésszerű. Ha azt mondjuk, hogy valamely következtetés *jó*, akkor ezzel azt állítjuk, hogy a premissza magában véve is ésszerű. (Ez a megfogalmazás arra utal, hogy az *igazság* az ésszerűség speciális esete. Mint látni fogjuk, Sellars-nak csakugyan ez a véleménye.) A gyakorlati ész szférájában hasonló a helyzet, csak éppen a premissza ésszerűsége nem annak *igazságát* jelenti, hanem . . . mit? Az a szándék, melyet egy *jó* gyakorlati argumentum igazolhat, „kategorikusan” ésszerű. Sellars hangsúlyozza, hogy a kategorikusan ésszerű szándékot kifejező kijelentés premisszái között szükségképpen szerepelnek *formájukra nézve* feltételes szándékok is, és ez utóbbiak természetesen maguk is kategorikusan ésszerűek. Annak megválaszolása, hogy *mitől* lesz egy szándék kategorikusan ésszerű, még hátra van — mégis, már ezen a ponton egy nagyon fontos felismerés adódik: az ti., hogy a kell-kijelentések explikálása a kategorikusan ésszerű szándék fogalmára alapozható. Ha ugyanis az „A-t kell tennünk, ha C-ben vagyunk” kijelentést az „A-t fogjuk tenni, ha C-ben vagyunk” kategorikusan ésszerű” tárgynyelvi megfelelőjének fogjuk fel, akkor — úgy tűnik — az erkölcsi normák követésének kielégítő explikációját adtuk.

Az világos, hogy egy szándék kategorikusan ésszerű voltát az azt kifejező kijelentés *formájának* nem tudhatjuk be. Valahogyan a *tartalmának* kell tulajdonítanunk a keresett sajátosságot. De hogyan jellemezhető el ez anélkül, hogy a kérdéses sajátosságot ismét *relatívvá* változtatnánk?

A „legfőbb etikai jó” — mondja Sellars — a hagyományos materialista etikák sze-

rint nem más, mint az emberiség maximális jóléte. A korábban említett kritikai gondolatmenet azonban — sokak szerint — ezt az értéket sem fogadhatja el abszolútként. Mert hiszen — úgy tűnik — itt is meg lehet kérdezni, hogy miért etikus az emberiség jólétén munkálkodni? „A benevolentia szempontja — hangsúlyozza Sellars — nem azonos az erkölcs szempontjával, bár, amint ezt Kant jól látta, könnyen összetéveszthető azzal. Még az általános és mindent átfogó benevolentia is — hogy így fejezzük ki magunkat — külsődleges szempont.” (207—208. o.) A hagyományos felfogás mégis segítségünkre lesz abban, hogy az érvelést sikeresen végigvigyük, hiszen „az a hipotetikus imperatívusz, amely a legközelebb kerül ahhoz, hogy az erkölcsi szempontot megtestesítse, éppen a részrehajlás nélküli benevolentia normája”. (217. o.) Szinte azt mondhatnánk — folytatja Sellars —, hogy a benevolentia szempontja által előírt cselekedetek azonosak a moralitás által előírtakkal. A részrehajlás nélküli benevolentia hipotetikus imperatívuszai és a moralitás kategorikus imperatívuszai között a különbség így nem annyira a tartalom, mint a fogalmi forma különbsége — a hagyományos felfogásról könnyen kiderülhet ezek szerint, hogy más logikai keretben tulajdonképpen helyes. A korábbi elemzés pedig valójában már adott ilyen új logikai keretet. Ennek felismeréséhez elég azt észrevennünk, hogy valamely közösség tagjai számára nem lehet kérdéses, hogy a közösség jólétén munkálkodni feltétlenül ésszerű. Ha azt mondjuk, hogy „mi mindent meg fogunk tenni annak érdekében, hogy általános jólétünk emelkedjen”, akkor — bizonyos értelemben — fo-

galmilag, következőképpen kategorikusan ésszerű szándékot nyilvánítottunk ki. E szándék fogalmi ésszerűsége — a teoretikus szféra tág értelemben vett analitikus kijelentéseirez hasonlóan — abból adódik, hogy egyfajta „implicit definíciót” szolgáltat. Persze — az idézőjelek komolyan veendőkk! — a kérdéses definíció alaposan eltér jellegében is a teoretikus szféra definícióitól: azt határozza meg, hogy ki tartozik a „mi” körébe, azaz hogy ki tartozik hozzá a releváns közösséghez.⁶ Akinek számára a fenti szándék nem kötelező érvényű, aki bár belátja annak inherens szépségét, mégsem követi gyakorlati implikációit legalábbis caeteris paribus, az nem tagja — morális értelemben — az adott közösségnek. „Durván szólva, a morális szempontból történő értékelés a releváns közösség... tagjaként való értékelést jelent.” (220. o.) Más oldalról megragadva ugyanezt: logikailag kizárt, hogy valamely közösség tagjai között erkölcsi principiumok tekintetében elvileg feloldhatatlan nézeteltérés legyen. „Megtárgyalni egy másik személlyel, hogy mi a teendő — ez előfeltételezi azt (mondjuk így: dialektikusan?), hogy te és ő ugyanannak a közösségnek vagytok tagjai.” (220. o.) — Különösen az utóbbi megközelítésben egészen nyilvánvalóvá válik a sellarsi etika mély rokonsága a kanti mellett⁷ egy másik filozófiával is, ti. alapvető közelsége a késői Wittgenstein felfogásához: minden igazolásnak valahol véget kell érnie — és ez végső soron nem más, mint a közös életforma.

Sellars felfogásában a morális cselekvés mindig az erkölcsi normák tudatos követése; szabályok nem tudatos követése nem involválja az etika sajátos kérdéseit, hiszen ilyenkor — a teljesen irreleváns vélelen

⁶ Kant úgy vélte, hogy sikerült megmutatnia: a releváns közösség ebben a vonatkozásban nem más, mint általában a racionális lények közössége. Sellars rámutat azonban arra, hogy — első megközelítésben — ez non sequitur, és csupán azt mondhatjuk, hogy minden racionális lény egyetlen etikai közösségbe való egyesülése, ha nincs is adva, de mindenképpen fel van adva.

⁷ „Az erkölcsi szempont fogalmi struktúrájára vonatkozó fent megmondások — állítja Sellars — teljes sen a kanti etika szellemében fogantak.” (222. o.) Nem nyilvánvaló, hogy ez az állítás jogosult, sőt, Sellars érvelésének utolsó fordulata könnyen azt a benyomást kelthette, hogy a szerző valójában egy prekritikai álláspont-hoz tér vissza, olyanhoz, melyet már saját korábbi érvei is megcáfoltak. Szerintem azonban Sellars következtetése mégis helytállóak, és — minden látszat ellenére — ténylegesen kantianus szellemiek. Minden azon múlik persze, hogy ki mit tekint kantianus szellemnek az etikában. Véleményem szerint Kant gyakorlati filozófiája hasonló „kopernikuszi fordulathoz” kötődik, mint amelyet — a teoretikus szféra vonatkozásában — A tiszta ész kritikája második előszava írt le. Amikor úgy ítélünk, hogy egy adott cselekedet erkölcsileg helyes, akkor nem annak a megfigyelésünknek adunk hangot, hogy ez a cselekedet meghatározott viszonyban áll bizonyos eleve adott értékekkel. Inkább arról van szó, hogy az erkölcsi ítéletek konstitúálják egyáltalán ezeket az értékeket, és ez teszi csak érthetővé az általános érvényű erkölcsi megítélés lehetőségét. Az az ítélet, hogy feltétlenül helyes az emberiség általános jólétén munkálkodni, valójában nem más, mint igen általános formájú megfogalmazása, ill. újrafogalmazása annak, hogy mit jelent a „jó” a releváns közösség számára — és, következőképpen, részleges megfogalmazása, ill. újrafogalmazása annak, hogy mit jelent hozzátartozni ehhez a közösséghez. — Sokan azt fogják mondani, hogy a kategorikus imperatívusz fenti rekonstrukciója során elveszett annak alapvetőben formális jellege. Látnunk kell azonban, hogy a „formális” itt nem jelenti és nem jelentheti a tartalom teljes hiányát: ahhoz, hogy a kategorikus imperatívusz képes legyen annak a szerepnek a betöltésére, amelyet Kant neki szánt, szükségképpen rendelkeznie kell — általános logikai vonások mellett — bizonyos specifikus logikai vonásokkal is. Mellékesen szólva, a kifejezetten etikai érvelés keretén kívül Kant sem riadt vissza olyan megfogalmazásoktól, hogy a „E kélelesen igazságos polgári társadalom a legmagasabb cél, melyet a természet az emberi nem elé állított”. (Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Ötödik tétel.)

egybeesést nem is tekintve — a kötelezőnek-elismerés problémája nem vetődhet fel. (A morális tett — mondta Kant — mindig a kötelesség tudatában történik.) Szabályok nem-tudatos követését Sellars szerint tulajdonképpen nem is lehet a szó szoros értelmében cselekvésnek felfogni. A szabályt alkalmazó viselkedés viszont már valóban cselekvések sorozata. A szabály mindig cselekvési utasítás, mindig valamilyen cselekvés szabálya: előírja azt, hogy — adott körülmények között — mit kell vagy mit lehet tenni. Az, hogy az ember szabályt követő lény, Sellars filozófiájában egyenértékű állítás egyfelől azzal, hogy az ember tudatos lény, másfelől pedig azzal, hogy az ember cselekvő lény.

Annak hangsúlyozása, hogy ahol nincs szó cselekvésről, ott szabályt követő viselkedésről sem beszélhetünk, a teoretikus filozófia szférájában nem kevésbé fontos, mint a gyakorlat metafizikájában. A pusztán természeti egyformaság nem involvál szabályokat — a villámra mindig mennydörgés következik ugyan, de ez a szabályosság nem utal a szó eredeti értelmében vett szabályokra. A hagyományos filozófia — különösen az empiricista ismeretelmélet — számos alapvető tévedése éppen abból adódott, hogy nem tett különbséget az *in rerum natura* végbemenő objektum-szubjektum szabályosságok és a szubjektum tudatos aktivitását involváló szabályok között. Az a nézet pl., hogy valamely állítás igazságát eldöntendő, azt össze kell hasonlítani a dolgok valóságos állásával, tipikusan azon a hibán alapszik, hogy a megfigyelést cselekvésnek tekintik. Egy kijelentés igaz volta nem azt jelenti, hogy az illető kijelentést a valósággal összehasonlítva megfelelést fogunk tapasztalni — kijelentéseket csak kijelentésekkel lehet összehasonlítani —, hanem azt, hogy a nyelv szabályosságainak rendszerében a kérdéses kijelentés következik, azaz állítása szemantikailag jogosult. Ha tudjuk, hogy valamely *p* kijelentés logikailag érvényes módon következik pl. meghatározott megfigyelési kijelentésekből, és azt is tudjuk, hogy az illető megfigyelési kijelentések standard körülmények között hangzottak el (tehát pl. az „Ez itt zöld” kijelentés megtevélekor normális fényviszonyok álltak fenn, továbbá a megfigyelő őszinteségében nincs okunk kételkedni, akkor *p* állítása jogosult, azaz *p* igaz. Megtélni azt, hogy *p*

igaz, tehát *p*-t mint igazat állítani azonban csak a megfelelő episztemikus normák tudatában lehet. Míg tehát valamely igaz hangosan megfigyelés bekövetkezése nem feltételezi szabályok követését, csupán szabályosságoknak való megfelelést, addig a fogalmi gondolkodás, melyhez hozzátartozik az igaz kijelentéseknek mint igaz kijelentéseknek történő tudatosulása, már szabályok követését involválja. Azt mondani, hogy valamely kijelentés igaz, annyit tesz, mint annak episztemikus ésszerűségét állítani; valamely kijelentés episztemikus ésszerűségét állítani pedig annyit tesz, mint konstatálni, hogy az megfelel a racionális lények mint racionális lények által követett normáknak.

Az igazság fogalmának fenti explicációját a könyv negyedik fejezete tartalmazza. Az igaz kijelentés a szemantikai szabályok alapján következik — az igazság más-más alfajával van azonban dolgnak attól függően, hogy a kérdéses kijelentés állíthatósága konkrétan milyen jellegű szemantikai szabályokra támaszkodik. A „2 + 2 = 4” kijelentés — és ezzel együtt természetesen minden azonos értelmű nyelvi kifejezés⁸ — szemantikailag állítható; igazsága nem feltételez azonban olyan — nyelvenkívüli vonatkozásokat is involváló — szemantikai szabályosságokat, mint pl. az „a felettem levő mennyezet kék” igazsága — ez utóbbi a tényigazságok szűkebb osztályához tartozik. Az ötödik fejezet a tényigazságok sajátosságait elemzi. Kiindulópontul Wittgenstein *Tractatus*ának az a tanítása szolgál, hogy a nyelv a világ „logikai képe”. Sellars számára teljesen evidens, hogy a tényigazságokat kifejező mondatok mint a természet rendjébe tartozó összetett tárgyak valamilyen módon izomorfak az általuk leírt — leképezett — tényekkel. Az ilyen mondatokban szereplő leíró terminusok meghatározott kapcsolatban állnak a megfelelő nyelvenkívüli tárgyakkal. Ezek a kapcsolatok azonban nem elegendőek, csupán szükségesek ahhoz, hogy az illető terminus azt a fogalmi szerepet játssza, melvet játszik. „A tárgyak és nyelvi képek között fennálló korrelációt — írja Sellars — nem szabad a képviselés (standing for) és jelölés (denoting) pszeudoviszonyaival összekevernünk. Az, hogy a „háromszögletű”-ek a háromszögletűséget képviselik, alapvetően összefügg azokkal a nyelven belüli alap-következmény szabá-

⁸ Két kifejezésre akkor mondja Sellars, hogy azonos jelentésűek vagy értelműek, ha a releváns vonatkozásokban azonos nyelvi szerepük van. Az így felfogott szinonimitásnak nagy jelentősége van Sellars nyelvfilozófiájában. Szerinte ugyanis valamely kifejezés jelentése nem más, mint annak nyelvi szerepe; a megnevezés csupán egyik aspektusa ennek az összetett szerepnek. A nyelvi szerep jelölésére Sellars az idézőjelésére egy speciális formáját vezeti be. Pl. a „nem” mindazoknak a szavaknak közös neve, amelyek abban a nyelvben, amelyhez tartoznak, ugyanazt a szerepet játsszák, mint a „nem” a magyarban. A „nem” tehát egy „nem”, de a „not” és a „nyet” is „nem”-ek. E felfogásban, tömören kifejezve, megmondani, hogy egy kifejezés mit jelent, annyit tesz, mint osztályozni azt.

lyosságokkal, melyeket a geometriai fogalmak alap-következmény szabályai (axiomatikája) irányítanak. Az ellentétes álláspont, legdurvább formájában, az észlelési terminusok nyelv-felé közvetítő szerepét — azt a tényt tehát, hogy az illető terminust tartalmazó kijelentések helyes válaszok azokra a tárgyra, melyek a terminus által jelölt tulajdonságot exemplifikálják — úgy állítja be, mint amely a terminus e tulajdonságot képviselő voltát *konstituálja*.” (128. o.) A leképezés nem *szemantikai* reláció. „Az olyan kijelentések, melyek szerint valamely nyelvi egység — egy bizonyos fogalmi struktúrára jellemző szemantikai szabályosságok folytán — leképez valamely nem-nyelvi egységet, lényegében tárgynyelvi kijelentések, mivel annak ellenére, hogy nyelvi objektumokat említene, ezeket mint az okok és hatások rendjében, azaz *in rerum natura* létezőkként kezelik, és működésükről e rendben közvetlenül olyan módon beszélnek, amely élesen eltér a logikai szemantika metanyelvi kijelentéseitől . . .” (137. o.) Az igazságra és jelentésre vonatkozó szemantikai állítások nem valamilyen nyelvi-nyelvenkívüli *viszonyt* írnak le, hanem — sajátos szempontból — *osztályozzák* a nyelv kijelentéseit és egyéb kifejezéseit.

Az igazság fogalma szorosan összekapcsolódik a *létezés* fogalmával, legközvetle-

nebbül az *egzisztenciális kijelentések* azon típusának esetében, ahol a kvantifikált változó értelmezési tartományát *tárgynevek* alkotják.⁹ Sellars levonja az ebből adódó következtetéseket, és ezzel — Kant nyomán — tulajdonképpen megszünteti a különbséget episztemikus és ontológiai kategóriák között. „Kant ‚ismeretelméleti fordulatának‘ lényege — írja Sellars egy helyütt — az a felismerés, hogy episztemikus és ontológiai kategóriák megkülönböztetése illúzió. Az ún. ontológiai kategóriák *valójában* episztemikus jellegűek.”¹⁰ A *létezés* ezzel lényegében szemantikai — az előzmények fényében azt mondhatnánk: társadalmi — kategóriává válik. Az, hogy a világban *mi van*, attól függ, hogy a megfelelő szerkezetű egzisztenciális kijelentések közül melyeket osztályozzuk *igaz*ként, azaz szemantikailag állíthatóként abban a fogalmi struktúrában, melyet racionális lényeknek ésszerű elfogadni. És mivel a *tudomány* fogalmi struktúrája az, melyet elfogadni végső soron racionális, arra a konklúzióra jutunk — mondja Sellars —, hogy a mindennapi élet jelenségvilága mögött nem a metafizikai *Ding an sich*, hanem a tudomány által posztulált entitások világa áll. És, természetesen, itt van az alapvető *eltérés* Kant és Sellars között.¹¹

Nyíri János Kristóf

⁹ L. Science, Perception and Reality: „The Language of Theories”, főleg a 116. és köv. o. — Sellars ezzel elhatárolja magát Quine szélsőséges álláspontjától, mely szerint *minden* formailag egzisztenciális kijelentés tényleges ontológiai elközelezettség jár. A sellarsai felfogás lényegében az instrumentalizmus által meg nem rontott természettudományos intuíció általánosított explikációja.

¹⁰ „Some Remarks on Kant’s Theory of Experience”. *The Journal of Philosophy*, LXIV (1967), No. 20, 634. o.
¹¹ Mivel a Kant-exegézis végső célja a könyvben az, hogy a sellarsai filozófia megértéséhez jussunk általa közelebb, recenzióban nem érintetem azokat a fejezeteket, amelyek közvetlenül nem mennek túl a pusztán Kant-interpretáción; szeretném azonban jelezni, hogy Kant-magyarázatként ezek a fejezetek igen értékesek és sok tekintetben teljesen újszerűek.

PÁLYÁZATI FELHÍVÁS

A Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus—Leninizmus Oktatási Főosztálya és a Filozófiai Szakbizottság pályázatot hirdet a marxista—leninista filozófia-oktatás egyetemi és főiskolai programjának készítésére.

A pályázatban részt vehetnek tanszékek, szakcsoportok, más oktatói és kutatói munkakollektívák és egyének.

A pályázat alapvetően 90 óras kerettel számoljon. Tartalmazza az oktatás anyagának:

1. tematikáját (témajegyzékét),
2. programját (a témák indokolását és vázlatos tartalmát olyan terjedelemben, amelyből egyértelműen kiderül a szerző(k) mondanivalója),
3. a kötelező irodalomnak javasolt munkák jegyzékét.

A pályázat díjai: I. díj: 8000.—Ft

II. díj: 5000.—Ft

III. díj: 3000.—Ft

A bíráló bizottság egyes fejezeteket is díjazhat, amennyiben bizonyos részletmunkákat tart díjazásra alkalmasnak. A munkák elbírálását a Szakbizottság által kijelölt zsűri végzi.

A pályázók kívánságára rendelkezésre bocsátjuk a Filozófiai Szakbizottságnak a filozófia oktatás perspektivikus fejlesztéséről szóló elvi állásfoglalását.

A pályamunkák beküldési határideje: 1970. február hó 28.

A pályázat jeligés.

A pályázato(ka)t 3 példányban a következő címre kérjük beküldeni: Művelődésügyi Minisztérium, Marxizmus—Leninizmus Oktatási Főosztály Budapest, V., Szalay u. 10—14.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat nyomdába érkezett: 1969. VII. 8. — Példányszám: 2000 — Terjedelem: 24,85 (A/5) ív

+ 0,17 (A/5) ív műmelléklet

69.67942 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Георг Лукач</i> : Онтологические основы человеческого мышления и деятельности	731
<i>Андраш Дёрдь Сабо</i> : О концепции развития в натурфилософии Возрождения	743
<i>Илона Конц</i> : Развитие гегелевской теории суждения. II.	756
<i>Аттила Аг</i> : Развитие взглядов молодого Маркса на историю в периоде <i>Rheinische Zeitung</i> 'а. I.	790
<i>Иштван Херманн</i> : Маркс и Энгельс об эстетическом единстве	843
<i>Илдико Эчеди</i> : Экономика кочевников и их общество	855
<i>Агнеш Хеллер</i> : Повседневное общение	876
<i>Имре Ружа</i> : Где ошибка в логике?	909
<i>Дёрдь Тамаш</i> : Кондициональный силлогизм	932
<i>Балинт Сабо</i> : Программа действий Коммунистической партии осенью 1944 года	959

ДИСКУССИЯ

<i>Миклош З. Карпати—Шандор Радноти</i> : О стиле дискуссии	985
<i>Петер Катона</i> : Это не мой не-портрет!	990

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

<i>Янош Блашкович</i> : О понятии рабочего класса (<i>Иштван Фаркаш</i>)	997
<i>Лео Лёвенталь</i> : Народная культура и общество (<i>Андраш Надь</i>)	1000
<i>Люи дэ Бройн</i> : Избранные сочинения (<i>Антал Мюллер</i>)	1003
<i>Кант и материализм XX. века</i> [о книге «Наука и метафизика» В. Селларса] (<i>Янош Криштоф Нири</i>)	1005

CONTENTS

ESSAYS

<i>Georg Lukács</i> : The Ontological Foundations of Human Thought and Activity	731
<i>András György Szabó</i> : On the Concept of Development in the Natural Philosophy of the Renaissance	743
<i>Ilona Koncz</i> : The Development of the Hegelian Propositional Theory. II.	756
<i>Attila Agh</i> : The Development of the Conception of History of the Young Marx in the <i>Rheinische Zeitung</i> Period. I.	790
<i>István Hermann</i> : Marx and Engels on Unity in Aesthetics	843
<i>Idikó Ecsedy</i> : On the Nomadic Economy and Nomadic Society	855
<i>Ágnes Heller</i> : The Contacts of Everyday Living	876
<i>Imre Ruzsa</i> : A Mistake in Logics?	909
<i>György Tamás</i> : The Conditional Syllogism	932
<i>Bálint Szabó</i> : The Action Program of the Communist Party in Autumn 1944	959

DISCUSSION

<i>Miklós Z. Kárpáti—Sándor Radnóti</i> : On a Certain Type of Discussion	985
<i>Péter Katona</i> : Not My Non-Image!	990

REVIEW AND CRITICISM

<i>János Blaskovits</i> : On the Concept of the Working Class (<i>István Farkas</i>)	997
<i>Leo Lowenthal</i> : Popular Culture and Society (<i>András Nagy</i>)	1000
<i>L. de Broglie</i> : Selected Papers (<i>Antal Müller</i>)	1003
<i>Kant and the Materialism of the Twentieth Century</i> [A Review of W. Sellars' Science and Metaphysics] (<i>J. C. Nyíri</i>)	1005

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

<i>Georges Lukács</i> : Les bases ontologiques de la pensée et de l'activité humaine	731
<i>András György Szabó</i> : La conception de l'évolution dans la philosophie de la nature de la renaissance	743
<i>Ilona Koncz</i> : L'évolution de la théorie hegelienne de jugement. II.	756
<i>Attila Agh</i> : L'évolution de la conception de l'histoire du jeune Marx pendant la période de la Rheinische Zeitung. I.	790
<i>István Hermann</i> : Marx et Engels sur l'unité de l'esthétique	843
<i>Ildikó Ecsedy</i> : Economie nomade, société nomade	855
<i>Ágnes Heller</i> : Le contact quotidien	876
<i>Imre Ruzsa</i> : Où est la faute dans la logique?	909
<i>György Tamás</i> : Le syllogisme conditionnel	932
<i>Bálint Szabó</i> : Le program d'action d'automne 1944 du Parti Communiste	959

DISCUSSION

<i>Miklós Z. Kárpáti—Sándor Radnóti</i> : Sur un style de discussion	985
<i>Péter Katona</i> : C'est pas mon non-portrait!	990

REVUE ET CRITIQUE

János Blaskovits: Du concept de la classe ouvrière (<i>István Farkas</i>)	997
Leo Lowenthal: Popular Culture and Society (<i>András Nagy</i>)	1000
L. de Broglie: Etudes choisies (<i>Antal Müller</i>)	1003
Kant et le matérialisme du XX ^e siècle [W. Sellars: Science and Metaphysics] (<i>J.-C. Nyíri</i>)	1005

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető: bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben, a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁ-nál (KHI Budapest V., József-nádor tér 1.) közvetlenül vagy csekkklapon, csekkszámlaszám: egyéni 61257, közületi 61066, valamint átutalással a KHI MNB 8. egyszámlájára.

Előfizethető és példányonként megvásárolható

az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 21.
telefon: 111—010, csekkszámlaszám 05,915.111-46, MNB egyszámla-
szám 46.

és az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban, Budapest V., Váci utca 22.
telefon: 185—612.