

a 1262

TIZENNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1970/1



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
INTÉZETÉNEK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ:

TÓKEI FERENC

SZERKESZTŐ:

BRÓDY FERENC

TECHNIKAI SZERKESZTŐ:

TIHANYI JÓZSEF

SZERKESZTŐ BIZOTTSÁG:

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

1970/1

TARTALOM

LUDASSY MÁRIA: Helvétius kortárs kritikusi. I.	1
I. SZ. KON—D. N. SALIN: G. H. Mead és az emberi Én problémája	47
TORDAI ZÁDOR: Állam, szocializmus és demokratizálás. I.	61
SÓS VILMOS: Tulajdon és társadalmi ellenőrzés	98
RUZSA IMRE: Az implikáció néhány problémája	113
ELEK TIBOR: A „négyes világ” fogalmi rendszerének logikájáról, elméleti és filozófiai tartalmáról	140
G. W. F. HEGEL: Ki gondolkodik elvontan?	176

SZEMLE

Todor Pavlov nyolevanéves (M. A.)	180
Karl Korsch: Marxismus und Philosophie (VAJDA MIHÁLY).....	181
Modern képzőművészet és marxista kritika (SZIKLAI LÁSZLÓ)	189
Az ellentmondás problémája a dialektikus logikában (SZIGETVÁRI SÁNDOR)	198
Marxista filozófiai vita vagy személyeskedő rágalmazás? (F. F.)	201

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—791.

A kiadóhivatal címe:

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

A MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

1970. ÉVI, XIV. ÉVFOLYAMÁNAK TARTALOMJEGYZÉKE

Főszerkesztő: Tókei Ferenc; szerkesztő: Bródy Ferenc

<i>Ludassy Mária</i> : Helvétius kortárs kritikusan. I.	1	1—46
<i>I. Sz. Kon—D. N. Salin</i> : G. H. Mead és az emberi Én problémája . .	1	47—60
<i>Tordai Zádor</i> : Állam, szocializmus és demokratizálás. I.	1	61—97
<i>Sós Vilmos</i> : Tulajdon és társadalmi ellenőrzés	1	98—112
<i>Ruzsa Imre</i> : Az implikáció néhány problémája	1	113—139
<i>Elek Tibor</i> : A „négyes világ” fogalmi rendszerének logikájáról, elméleti és filozófiai tartalmáról	1	140—175
<i>G. W. F. Hegel</i> : Ki gondolkodik elvontan?	1	176—179
<i>Hajdu Tibor</i> : A szocialista állam lenini elméletének történetéhez	2	205—233
<i>Müller Antal</i> : Lenin természetfilozófiai nézetei és a modern fizikai világkép	2	234—246
<i>Tordai Zádor</i> : Állam, szocializmus és demokratizálás. II.	2	247—283
<i>Tókei Ferenc</i> : Lenin Azsiáról	2	284—297
<i>Ludassy Mária</i> : Helvétius kortárs kritikusan. II.	2	298—349
<i>Agh Attila</i> : A kreutznachi kéziratok történetfelfogása	2	350—397
<i>Nicolae Tertulian</i> : Lukács György szellemi fejlődése	3—4	401—426
<i>Mihail Ljicsic</i> : A modernizmus mint a jelenkori polgári ideológia jelensége	3—4	427—440
<i>Mihail Ljicsic</i> : Az értelmiség és a nép	3—4	441—447
<i>Szavva Petrov</i> : Megismerés és modellezés	3—4	448—472
<i>Erich Heintel</i> : Az Én dialektikája Machnál	3—4	473—482
<i>Horváth József</i> : A mozgás dialektikus koncepciója és a körforgás	3—4	483—505
<i>H. Varró Rózsa</i> : Bauer Ervin elméleti biológiája és a marxista filozófia	3—4	506—524
<i>Vajda Mihály</i> : A fasiszta diktatúra funkciója	3—4	525—574
<i>Hermann István</i> : A taktika, stratégia és végcél összefüggései Lenin Tolsztoj-értékelésében	3—4	575—587
<i>Timár Árpád</i> : Az ismeretlen remekmű (A klasszikus festészet válságtünetei egy Balzac-novellában).	3—4	588—599
<i>Müller István</i> : A harmonikus áltörtsorok (Skolasztikus maradványok a XX. század fizikájában)	3—4	600—608
<i>Kis-Tóth Sándor</i> : Pozitivizmus vagy objektivizmus?	3—4	609—613
<i>Seres László</i> : A filozófiatörténet aktualizáló törekvéséhez	3—4	614—620
<i>Pernecky Géza</i> : Egy magyar művészetfilozófus (Vázlat a nyolevanöt esztendő Fülep Lajosról)	3—4	621—655
<i>Kislégi Nagy Dénes</i> : Emlékezés Maurice Halbwachsra	3—4	656—662
A Kommunista Szövetsége alapító okmányai	3—4	663—690
<i>Ádám György</i> : A világkonszernek apologetikája és kritikája	5	717—758
<i>Heller Ágnes</i> : Hipotézis egy marxista értékelmélethez. I.	5	759—790
<i>Kocsondi András</i> : A tudományos modellek és a modell-módszer fogalmáról	5	791—819
<i>Vinnai András</i> : N. Bohr és W. Heisenberg filozófiai nézete és a kvantummechanika filozófiai tartalma	5	820—835
<i>Zsilka János</i> : A nyelvi mozgásformák dialektikája (a tárgyas mondatok alapján)	5	836—867
<i>Vámos Vera</i> : A tárgyak mítosza Heidegger filozófiájában	5	868—874
<i>Agh Attila</i> : Marx történetfelfogása a „Német—Francia Évkönyvek” időszakában	5	875—924
<i>Horkay László</i> : A hegeli viták szerepe az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításában	5	925—935

<i>Seres László</i> : Pozitivisták társadalombölcselet Magyarországon (Somló Bódog halálának 50. évfordulójára)	5 936— 954
<i>Bence György</i> — <i>Kis János</i> : Hány íven szabad bírálni Lévi-Strausst? . .	5 955— 961
<i>Tőkei Ferenc</i> : Engels a filozófia jövőjéről	6 989— 993
<i>B. M. Kedrov</i> : Engels a természet megismerésének dialektikus folyamatáról	6 994—1014
<i>Ludassy Mária</i> : „Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit . . .” I.	6 1015—1042
<i>Heller Ágnes</i> : Hipotézis egy marxista értékelmülethez. II.	6 1043—1078
<i>Kolosi Tamás</i> : A drámai időformálás történeti változásai	6 1079—1087
<i>Sós Vilmos</i> : Hibás-e az azonosság-elmélet?	6 1088—1098

SZEMLE

Todor Pavlov nyolevanéves (<i>M. A.</i>)	1 180
Karl Korsch: Marxizmus und Philosophie (<i>Vajda Mihály</i>)	1 181— 188
Modern képzőművészet és marxista kritika (<i>Sziklai László</i>)	1 189— 197
Az ellentmondás problémája a dialektikus logikában (<i>Szigetvári Sándor</i>)	1 198— 200
Marxista filozófiai vita vagy személyeskedő rágalmazás? (<i>F. F.</i>)	1 201— 204
A „hiányzó struktúra” és a szemiológiai kutatás [Umberto Eco könyvéről] (<i>Kelemen János</i>)	3—4 691— 698
Arnold Hauser: A művészet és az irodalom társadalomtörténete (<i>Hermann István</i>)	3—4 703— 706
Vajda Mihály: A mítosz és a ráció határán (<i>Erdélyi Ágnes</i>)	3—4 707— 710
<i>Wirth Ádám</i> : Megjegyzések egy vitamódszerről	3—4 711— 713
„Megértés” és félreértések: A hermeneutika Wittgenstein után (<i>Erdélyi Ágnes</i>)	5 962— 987
<i>Hegedüs András</i> : Adalékok a „Megjegyzések egy vitamódszerről” c. cikkhez	5 988
Adalékok az „ázsiai” termelési mód marxizmustörténetéhez (<i>Ágh Attila</i>)	6 1099—1128
Az ázsiai termelési mód új vitájához (<i>Tőkei Ferenc</i>)	6 1129—1138
Interrogatívlogika (<i>Solt Kornél</i>)	6 1139—1147
V. N. Kuznyecov: A XX. század francia polgári filozófiája (<i>Leonyid Ivanovics Grekov</i>)	6 1148—1149
Mandel könyve Marx gazdasági nézeteinek kialakulásáról (<i>Ágh Attila</i>) .	6 1150—1152
E. J. Hobsbawm: Primitív zendülők (<i>Bizám Lenke</i>)	6 1153—1158
Kritikai társadalomelmélet vagy terapeutikus megértés? (<i>Kovács András</i>)	6 1159—1163

HELVÉTIUS KORTÁRS KRITIKUSAI

I. A „DE L'ESPRIT” VITÁJA

LUDASSY MÁRIA

„Az elégetés nem felelet.”
(Rousseau)

Voltaire „margináliái”, melyek Rousseau szinte minden művét végigkísérik, Helvétius kötetnyi megjegyzése, melyet Montesquieu munkáit olvasva írt, Rousseau ideológiatörténetileg is rendkívül fontos vallomásai a „filozófusokkal” folytatott vitáiról, s végül Diderot csaknem kétszáz oldalas kritikai kommentárja a helvétiusi „De l'Homme” lapjai szélén többet jelentenek, mint egyszerűen a felvilágosodáson belüli *különbségek* kifejezéseit. Egy *kritikai* programjában egységes filozófiai mozgalom — s kevés kivétellel e „negatív” egység *tudatában* levő filozófusok — azon felismerését tükrözik, hogy az uralkodó politikai és ideológiai hatalmakat egyaránt tagadó, s ez uralkodó hatalmasságok által többé-kevésbé egyformán megtagadott eszmeáramlat igen különböző, sőt ellentétes válaszokat, megoldásokat adhat a filozófia fő kérdéseire, s főleg arra a nem tisztán elméleti kérdésre, hogy milyen az a társadalmi-politikai és erkölcsi eszmény, amely *nem az ancien régime*, s kik és hogyan hivatottak realizálni ez ideálokat. A felvilágosítók többsége tudatosan törekedett arra, hogy a belső ellentétek explicit alakra hozása ellenére erősítse a kifelé való egységet, a pozitív filozófiai (és politikai) program ellentéteit a régi rendre és filozófiai rendszerekre mondott „NEM” egységes *ellenzéki* közsöz nevezőjére hozva; mivel mikor a jezsuiták és janzenisták, a *Parlament* és a *Sorbonne* egymást túllícitálva támadja — s korántsem kizárólag eszmei fegyverekkel — a „*philosophe*”-okat, a felvilágosítók egységfrontja fontosabb, mint a teoretikusan talán termékenyebb filozófiai viták éles exponálása, az elvi ellentétek bevállása és végiggondolása.

Természetesen sem az ellenzéki egysége, sem a pozitív program körvonalazása kapcsán kibontakozó differenciáció, majd dezintegráció nem köthető kizárólag a felvilágosodás mondjuk 1750 előtti, ill. utáni korszakához; a kezdetől kialakult egységfront (mely „objektív”, történelmi-társadalmi hatását tekintve volt leginkább *egy* erő) is *concordia discors* volt; és a felvilágosodás felbomlási folyamatában (melynek forrtpontja a jakobinus vezetők politikailag szankcionált ideológiai állásfoglalása) is reális integráció maradt. A legnagyobb centrifugális erő kétségkívül azon felismerés kimondása volt, hogy az angol valóság reprezentálta képviselői demokrácia nem érdemli meg az Ész Állama nevet; általánosabban: az idealizálásig igenelt polgári fejlődés megtagad, feláldoz stb. olyan értékeket, emberi-erkölcsi lehetőségeket is, melyek elvesztésén nemcsak a régi rend hívei kesereghetnek. A polgárság hatalmi harcát támogató azon eszmei fegyverek, melyeket éppen a felvilágosodás tökéletesített, sorra csődöt mondtak vagy visszafelé sültek el, sőt hatalomra jutván rendőri szolgálatra osztattak be. Az az ideológia, mely az ember természetes vágyait, az emberi autonómiát és racionalitást biztosító társadalmi „környezetért” (vagy

környezetváltozásért) küzdött, saját alapfogalmai és elvei elégtelenségének (a naturalizmus, az önzéselmélet, a dogmatikus szenzualizmus etc. korlátainak) felfedésébe ütközött. A relativizmus vagy nihilizmus *abszurdumáig* való vitel, ill. az apologetikussá válás (Anglia) azonban *már* akkor előrevetette árnyékát, amikor az antiaszketikus hedonista-utilitarista ideálok stb. Franciaországban *még* az igazi ellenzékiesség pátozsával rendelkeztek. A kritikák éleződése, az antinómiák felfedése és a felvilágosodáson belüli viták elmélyülése *filozófiai* szempontból a felvilágosodás legértékesebb periódusa volt; a „*philosophe*”-ok mégis megpróbálták a már közhellyé kopott „közönsnek” a hangsúlyozásával a reintegrációt; s ezt leginkább az *ancien régime* segítette elő, mely a század második felében rendőri ügygyé tette a filozófiát.

A felvilágosodáson belüli különböző koncepciók nyílt konfrontációjára — az elvi jelentőségű széljegyzetek stb. publikálására — ezért ritkán került sor, ezek az első olvasmányélményt rögzítő „*réflexion*”-ok, vitatkozó „*réfutation*”-ok még a komoly közvéleményformáló hatású belső („szalonközi”) kéziratcsereforgalomba sem igen kerültek be (vagy ha igen, akkor az elméleti ellentét már személyes szembefordulást is jelentett, pl. Rousseau nyílt vitái). Voltaire a leveleivel balanszírozni próbálta — az egyszűlypolitika taktikája által megkövetelt két-, sőt sokszínűséget nem is rosszkedvvel vállalva — a polarizálódó álláspontokat, a felvilágosodás „irányzatait” a *felvilágosodás* öntudatába integrálni. Diderot inkább kiadatlan kéziratát számát növelte azokkal a kritikáival, melyek mondjuk La Mettrie vagy Helvétius emberfelfogása lehetséges nihilisztikus implikációit elemezték, mint hogy bármilyen formában a hivatalos és hivatásos reakció „erkölcstelen, veszélyes stb.” denunciálásaihoz csatlakozni lássák.¹

Végül volt, aki felismerte, hogy az elméleti eltérések mögött a társadalmi meghatározottságnak és a politikai elképzeléseknek nemcsak filozófiai különbségei vannak, s e felismerés kimondását fontosabbnak tartotta a „tisztá tagadás” (*antifeudalizmus, antiklerikalizmus*) integrációjánál. Rousseau a felvilágosodás legáltalánosabb filozófiai feltevéseit (hogy a monista materializmus elégséges a morálfilozófia megalapozásához, hogy a fizikai szükségletek embere *az* erkölcsi ember) és legáltalagosabb társadalmi elképzeléseit (a meglevő politikai hatalom — az abszolút monarchia — valamilyen „meggyőzését” a polgári társadalom fejlődését lehetővé tevő liberális gazdasági reformok bevezetésére) érintő éles kritikáival felmondta a felvilágosodáson belüli viták „ezoterikus” jellegéhez hallgatólagosan ragaszkodó taktikát. Voltaire reakciója nagyon okos, de nagyon igazságtalan volt: megkísérelte hatalmas levélpropagandájával elhíresztelni Rousseau „megtérését”, érveinek „egyházatyához méltó” mivoltát, azaz azt bizonygatni, hogy Rousseau kritikája a tradicionális támadások közé tartozik, nem más, mint a múlt századi metafizikák providencializmusa, dualizmusa.²

¹ Amennyiben publikált ilyen típusú bírálatot, akkor egész biztos, hogy az érintett filozófus már vagy más országban, vagy a másvilágon volt, azaz a francia állam és egyház hatókörén kívül.

² Önmaga számára kissé máshogy fogalmazta meg Rousseau „táboronkívüliségének” szükségszerűségét: „Voilà la philosophie d'un gueux qui voudrait que les riches fussent volés par les pauvres” („Íme egy koldus filozófiája, aki azt szeretné, ha a szegények kirabolnák a gazdagokat”), írta Rousseau egy egalitáriánus eszme-futtatását olvasván. (G. R. Havens: „*Voltaire's Mar ginalias on Rousseau*”, Ohio 1933, 15.)

Diderot — éppen ezért, mert miként Voltaire mondta, Rousseau rendszere „egy olyan koldusfajzat filozófiája, aki azt szeretné, ha a szegények kirabolnák a gazdagokat” — tudta, hogy Rousseau antimaterializmusa nem a tradicionális teizmus élesztgetése, s hogy nem is túl könnyű megválaszolni a kortársi materialista ontológiát primitív redukcionizmussal, az értelmes önzés elméletét erkölcsi relativizmussal vagy elitarisztikus jelleggel vádoló rousseau-i érveket. De azt is tudta, hogy a nehézségek bevállása nem vezetett a filozófiai monizmus és az antiaszketikus etika eredményeinek feladásához (s hogy amíg a felvilágosodás filozófiai kérdései állami-jogi „problémákká” válhatnak, az idealista opposzició igazságait nem lehet publikusan elismerni).

1758-ban a filozófiai koncepcióik különbségét kölcsönösen tudatosító Voltaire, Diderot és Rousseau egy tekintetben azonosan reagált: Helvétius „De l'Esprit”-jének filozófiai célkitűzéseit fő vonalakban helyeselték, a megoldást tekintve alapvető elvi-elméleti ellenvetéseik voltak. S amikor a közös ellenség — a felvilágosodás történetében talán először ilyen egységesen — frontális támadást indított Helvétius, de még inkább műve ellen, mindhárman (ekkor még Rousseau is) hallgattak. Hallgattak azokról a filozófiai fenntartásokról, melyeket maguknak, barátaiknak, naplójuknak a „Szellemről” szeljegyzeteiként leírtak, és nem szóltak arról az elvi (és emberi) közösségvállalásról sem, amelyről tudták, hogy fontosabb az elméleti és módszertani kifogásoknál; „elhallgatták”, hogy Helvétius műve az „ő” filozófiájuknak, a felvilágosodásnak folytatója, reprezentánsa, összefoglalója, s ha mással nem is, már ezzel továbbfejlesztője. Diderot eddig ezen eszmék sokkal jelentéktelenebb képviselői és üldözöttjei mellett is kiállt (*Raynal, abbé Prades*), de a „De l'Esprit” apológiáját nem írta meg; Voltaire magánlevelekben adott praktikus jótanácsokra szorítkozik, az egyházi elítélések *publikus* elítélését most nem tette meg. Az elméleti eltérések talán indokoltá tehették a nyilvános azonosulás elmaradását csakúgy, mint a hivatali hatalmak üldözése a kritikák kéziratban maradását.

A helvétiusi „De l'Esprit”-„ügy” a felvilágosítók és az *ancien régime* eddigi viszonylag és időlegesen békésnek mondható koegzisztenciáját végképp felborító botrány lett; kirobbanásában maga a „Szellemről” csak ürügy volt, melyet olyan szerencsétlenül szolgáltatott a filozófiai fél-legálitás taktikáját nem ismerő Helvétius, hogy ha a filozófusok a ténylegesnél nagyobb szimpátiával viseltettek volna személye s nagyobb elismeréssel munkája iránt, akkor is az általánosság váló üldöztetés „okozójaként” az „Enciklopédia” betiltásának akaratlan elősegítőjeként kellett gondolniok rá. Bár „Anti-Helvétius”-ának kéziratát a perszekúció láttán még Rousseau is elégette, amikor a „De l'Esprit”-t a Parlament elégettette, a materialista és empirista princípiumokat elfogadó filozófusok nem siethettek kimondani, hogy „nostra res agitur”; mégpedig a joggal jelentősebbnek tartott „Enciklopédia” érdekében, vagy egyszerűen csak azért, hogy elkerüljék a Bastille-t, mely Helvétiusnál jobban fenyegette a kevesebb pártfogóval bíró enciklopédistákat.

Helvétiuszal — s a „De l'Esprit” ürügyén a felvilágosodás alapeszméivel — az elméleti vitát is a reakció kezdte, mely *filozófiai* fronton talán most először próbálta meg felvenni a harcot a „filozófusokkal”, méghozzá a „Szellemről” szintézis-jellegét³ (és a többek között ebből adódó korlátait) nem is ügyetlenül

³ Némileg paradox módon a „De l'Esprit” — éppen a tartalmi átfedések miatt — „konkurrensé” is volt az „Enciklopédiá”-nak: ez utóbbi szándéka szerint is a felvilágo-

fel- és kihasználva. Az ösztűz fő célpontja az „Enciklopédia” volt; a vállalkozás jellegéből fakadó nagyobb népszerűsége, nyilvánosságot magával ragadó, még inkább *nyilvánosságot teremtő* ereje olyan területeken — olyan közönség előtt is — veszélyeztette a hagyományos és uralkodó eszmerendszer befolyását, amelyet önmagában egyetlen szenzualista szerző, materialista monográfia a lélekről stb. nem érhetett volna el. Egy olyan könyv, amiben csaknem „mind-az” benne van, ami az „Enciklopédiá”-ban, kihívást jelent az uralkodó társadalmi és eszmerendszer számára, de amely mű nem rejtőzhet „a tudósok véleménye szerint”, „több bölcselő állítja, hogy” személytelenségébe, mint az „Enciklopédia” cikkeinek szerzői, jó alkalom volt egy látványos kampány kezdetéhez, melyhez a „társadalmi háttér” a Damiens-merénylet után az ateista művek szerzőire kimondott halálos ítélet szolgáltatta. („Mindazok, akikről bebizonyosodik, hogy megalkottak, megalkottattak és kinyomattattak olyan írást, mely támadja a *vallást*, megbolygatja a lelkeket, tiszteletlen a jelen hatalommal szemben s államunk rendjét-nyugalmát megzavarja, *halállal* büntettetnek.” „Les lois anciennes de France”, XXII, 273.)

Bizonyára komoly veszteséget jelent, hogy a „De l’Esprit” körötti küzdelem ilyen „aszimmetrikus” maradt: a felvilágosítók ugyanis nem mehettek bele a pamfletháborúba, nem használhatták ki filozófiai fölényüket az 1758—59. évi „teoretikus” támadásokkal szemben sem. Ugyanis ha érveik erősebbnek bizonyulnak, ezzel „igazolják” ellenfeleiket, ti. hogy mennyire „veszélyesek” — s a nem-elméleti erőfölény nem az ő oldalukon volt. Helvétius könyve — történeti és filozófiai okok miatt egyaránt — valóban jobban ki volt szolgáltatva a felvilágosodásellenes tábor támadásainak, mint azok a megtámadott művek, melyek védelmélt egy Voltaire vagy Diderot vállalhatta, de az is igaz, hogy jó teoretikus lelkiismerettel nem mindig tudták volna visszautasítani a reakció legfontosabb „vádpontjait”, mivel ezek néhol saját fenntartásaikat fogalmazták meg.

I

„Dix ans plutôt” . . . „tíz évvel ezelőtt még egész új lehetett volna . . .” — ez az eléggé kegyetlennek tűnő diderot-i „réflexion” Helvétius munkájára sok mindent megmagyaráz a „De l’Esprit” — Voltaire szava szerint „érdem felüli” — heves fogadtatásából. A filozófusok számára az egyik — bár nem a legfontosabb — negatívum az volt, hogy Voltaire, Condillac stb. olvasóinak a „De l’Esprit” túl sok fejtegetése „*déjà vu*” élményt okoz. A reakció is e tíz év távlatából (1748: Montesquieu „Törvények szelleme” megjelenése) tekintett a „De l’Esprit”-re. Éppen mert a felvilágosodás filozófiai fejlődését összefoglaló, az eddig külön-külön, s nem egy Rendszer részeként kimondott elvek összefüggését megmutató mű, tartották veszélyesebbnek, mint a részleteiben

sodás eddigi eredményeinek összefoglalója, az új világnézet *népszerűsítője* volt. A kortársak (különösen Diderot) ítélete szerint a „Szellemről” fő érdeme is az, hogy az empirista ismeretelmélet, az utilitarista etika alapelveit rendszerbe foglalta, „sűrítve” fejtette ki — de ez tudományos hiányossága is. Amíg ugyanis — Diderot szerint — az általánosan elfogadott elméleti eredmények, a közös-átlagos alapelvek enciklopédikus összefoglalása elsődleges közönségnevelő feladat, addig egy egyéni filozófusi fejtegetésnek inkább a problémákra, a még meg nem oldott kérdésekre kell összpontosítani; s termékenyebb megmagyarázni a kérdőjeleket ott, ahol a kijelentés argumentálásához nincs elég tényanyag.

talán merészebb, de a felvilágosodás egészéhez képest kuriozitást képviselő Rousseau vagy Diderot munkáit. Az evidenciaként csak a „video”-ra visszavezethető elfogadó empirista episztemológia, az érdekekkel meghatározott erény, a fizikai szükségletre redukált érdek valóban nem volt „új”; de „L’Esprit”-béli szisztematizálásuk nyilvánvalóvá tette, hogy egy olyan egységes koncepciót „képviselek”, mely valamilyen formában az ellenzéki világnézet eddigi fejlődésének a summája, leghatásosabb princípiumainak összekapcsolása (még ha emez összegzés formáját a legjelentősebb felvilágosítók nem is fogadják el).⁴

A „helyi” hatalmasságok, Joly de Fleury és a Sorbonne, valamint a spanyol Nagy Inkvizítor és XIII. Kelemen pápa középkorias kiátkozásai mellett — persze ezek védnöksége alatt — megjelentek olyan kritikák is, melyeknek szerzői tanultak a felvilágosodástól, ha mást nem, azt, hogy az irónia jobb fegyver a felháborodás pátozánál; a jezsuita „Journal de Trévoux”, a janzenista „Nouvelles ecclésiastiques” nem vagy nemcsak a felvilágosodás előtti teológiai (vagy metafizikai) közhelyeket szajkózza, hanem a felvilágosodás legkiemelkedőbb műveinek és legeredetibb gondolkodóinak mércéjével képes mérni a hasonló filozófiai intenciókat nem mindig hasonló filozófusi invencióval képviselő munkákat. „A legvilágosabb, a legabszolútabb, a legáltalánosabb materializmus”, írja a jezsuita *Berthier* a „Szellem”-ről, de csak *állításai* erősebbek filozófus társaiénál, *érvei* gyengébbek.⁵

Fréron „Année Littéraire”-je volt az antifilozófus offenzíva fő szervezője; a szekularizált kritika szempontjait (eredetiség hiánya) vegyíti a társadalom- és erkölcsellenesség kárhozzátásával: Helvétius újramondja mindazt, amit húsz év óta hangoztatnak az emberi cselekedetek elvének degradálására, az erkölcsiség forrásainak felbomlasztására, egyszóval mindazt, ami a társadalom minden elemének felforgatására irányul, méghozzá úgy, „hogy semmi mást nem mond, csak ami veszélyes, anélkül hogy valami újat is mondana”. *Arnaud* abbé ugyane lap hasábjain a helvétiusi „Szellem”-nek egy kétségkívül eredeti elemét bírálja: a szenzualizmus legkövetkezetesebb kifejtését, az emberi elme aktivitását teljesen tagadó „ítélni, ez annyi, mint érzékelni” princípiumát. Ezen elveket elfogadva azt sem tudjuk megmagyarázni, hogy az ember hogyan értékelhet többre egy rég látott Raffael-képet egy pillanatnyilag érzékelt Rubensnél.⁶

La Porte („Observateur Littéraire”) „feltalálta” azt a megkülönböztetést, amely Helvétius és műve kapcsán általánossá vált nemcsak a Fréron-bérenc Palissot, de még Voltaire és Rousseau „De l’Esprit”-kritikáiban is, ti. hogy Helvétius magán-moralitása a legjobb cáfolata könyve nihilisztikus követke-

⁴ 1758. július 27-én jelent meg a „De l’Esprit” — Párizsban, ezzel felrúgva a felvilágosítók fontos taktikai szabályát: a külföldi és névtelen publikálást, mely a Helvétiusnál kevésbé „védett” filozófusok számára némi szabadságot biztosított. Helvétius a megtevesztett cenzoron keresztül, a *dauphin* nyomdájában adatta ki könyvét, de épp a kiadás „túlbiztosítottak” hitt körülményei fordultak ellene: a reakció legfőbb ütőkártyája lett, hogy íme már annyira elterjedtek a vallás- és államellenes eszmék, hogy a *királyi nyomda és az egyházi cenzúra védnöksége* alatt jelenhetnek meg.

⁵ A korabeli újságok és pamfletok Magyarországon hozzáférhetetlenek lévén, ezeket Keim: „Helvétius, sa vie et son oeuvre”, Paris 1907, ill. Smith: „Helvétius, A Study in Persecution”, Oxford 1965, valamint a „Diderot Studies”, Genf, ed. Groz, több tanulmányából idézem.

⁶ Lásd Smith 70.

tevéseinek: „Le plus honnête homme du monde a fait l'ouvrage le plus dangereux.” („A világ legbecsületesebb embere megalkotta a világ legveszedelmesebb művét.”) Ezeket a szuperlatívuszokat (persze elsősorban a „világ legveszedelmesebb műve” fordulatát) nem annyira a fél- vagy egész egyházi újságok, mint a XVIII századi francia nyilvánosság sajátos hangja és hangadói: a pamfletek terjesztették el. A jezsuiták és janzenisták egymás — de nemkülönben a közös ellenség, a philosophe-ok — elleni küzdelemben ügyesen használták fel ez inkább frivol, mint felháborodott hangú írásokat (és írkokokat).

Gabriel Gauchot volt a régi rend egyik legrégebbi bértollnoka: a „Lettres critiques, ou Analyse et réfutation de divers écrits modernes contre la religion” 19 kötete 1755–63 között jelent meg Párizsban, a „vallásellenes modern írássok” folytatólagos bírálataként. A „Szellemről” megjelentekor „az ateizmusról, a pürrhónizmusról, a toleranciáról, a filozófiai szabadosságról, a paradoxonokról és ellentmondásokról” ír heves hangú filippikát, amelyet azonban nem a szkepszisen való hosszú háborgás, hanem egy rövid függelék tesz érdekessé, melynek a „De l'Esprit katekizmusa” címét adta. A *reductio ad absurdum* néhol bravúros alkalmazásával vezet le nem éppen jószándékú következtetéseket a helvétiusi premisszákból — a helvétiusi következtetési típusok alkalmazásával. A több tucatnyi összeszedett formális és néhol tartalmi „immanens” ellentmondás között néhány nem lényegtelen is akad, rögtön a „Szellemről” Bevezetőjéből idézhet: „Két fakultása, azaz máshogy szólva két *passzív* képessége van az embernek . . . Ezt a két képességet én úgy tekintem, mint gondolataink *produktív* okait.” A megfogalmazás pongyolasága itt kétségkívül a helvétiusi koncepció alapjait érintő ellentmondásosságra utal. Nem szellemtelen az a „Catéchisme”, mely bizonyos argumentálatlan — ugyanakkor „evidensnek” felfogott — helvétiusi kijelentéseket öltöztet a katekizmus elvi kétségbevonhatatlanságot posztuláló formaruhájába:

Kérdés: Az erkölcs alapja az igaz vallás?

Válasz: Nem. A vallás elvei csak kisszámú, a földön szétszórt keresztény megállapodása.

K.: Mi hát az igaz princípium?

V.: Az önszeretet.

K.: Melyek minden igazság alkotói?

V.: A fizikai érzékelőképesség és a személyes érdek.

Egy a felvilágosodást parodizáló másik „katekizmus”, a „Catéchisme de Cacouacs” (ez utolsó szó a „*philosophes*” közkeletűvé tett gúnyneve) legjellegzetesebb soraiban sem nehéz felismerni a helvétiusi stílus és kifejtésmód sajátosságainak torz tükrét: „A régi filozófia különbséget tett kötelesség és érdek, becsület és hasznos között. Mi leromboltuk ezt a bosszantó megkülönböztetést, mely gyakran kényelmetlenné tette az erényt . . .” *A. de Chaumeix* („Préjuges légitimes contre l'Encyclopédie et Essai de Réfutation de ce Dictionnaire, avec Examen critique du Livre de l'Esprit”) is gúnyos dicséretekben részesíti Helvétiusot, ki kiszabadítá az erényt a kellemetlen kötelességek kötelekéből stb. A janzenista Chaumeix ugyanakkor megjegyzi, hogy a *jezsuiták antiapriorizmusa* sokat segített az empirizmus materialista „elfajulásának”.

A. L. de Lignac „Komikus vizsgálata” mentes a megelőző konzervatív kritika unalmától. A „Szellemről” „elfogulatlan” rövid kivonata megintcsak a

leghatásosabb fegyvernek bizonyul, mert nem más, mint a helvétiusi túlegyszerűsítések bumerángja.

- Miért vagy a világon?
- A lehető legnagyobb öröm elérése végett.
- Mi az erkölcsi tökéletesség?
- Amit az embereknek tetszik ekképp nevezni. Megölni vagy megvédeni az atyádat — attól függően, hogy a nemzet hasznosnak ítéli-e avagy sem az öregek létét.
- Szükségszerűen szereted magad?
- Igen, s jobban mint az egész világot.⁷

Az antifilozófus gárda legtehetségesebb képviselője kétségkívül *Palissot* (aki „politikusként” sem lehetett ügyetlen, mert felszínen maradt a forradalomban, sőt a *Terror* idején is, méghozzá ez utóbbi enciklopédisták-ellenes törvényeit támogatva — régi „hasznos” érdemeire hivatkozván), a „Kis levelek nagy filozófusokról” (1757) Fréron-felbérlete szerzője. Egy a felvilágosodás filozófiáját és a korszak szellemes szalonstílusát átlagon felül ismerő és kiismerő fiatalember számára nem volt szokványos a reakcióhoz való ilyen egyértelmű elkötelezettség. Igaz, *Palissot* Voltaire-rel is levelezett, de ez utóbbi oly „sok harc és megpróbáltatás” kilátásával kecsegtette, amennyiben „kis filozófiai iskolánkhoz csatlakozik”, hogy az ifjú írócska inkább az üldözök szerepét választotta. *Palissot* második műve — „Les philosophes” — már műfajánál fogva is túlmutat a pamfletek mégis csak az eleve érdeklődőkhöz szóló propagandahatásán. A színház igazi közéleti fórum volt a XVIII. század Franciaországában, a filozófusok szinte erkölcsi és társadalmi ideáljaik „próba-kövének” tekintették a drámai megfogalmazhatóságot és eszméik színpadi hatását. *Palissot* ugyanahhoz a közönséghez kívánt szólni a „Les philosophes”-al, mint a filozófusok: a felvilágosodás vitáinak szalon-hallgatóságához, a filozófiai divatot figyelemmel kísérő arisztokrata és nagypolgár társasághoz, a filozófusok értelmiségi olvasóihoz. Nem az indexre tett könyvekhez hozzányúlni sem merő konzervatív köröknek írt, hanem azok számára, akik a felkapott könyveket és szerzőket személyesen ismerték, és a „nevetőknek”, akik szívesen tapsolnak a neveltségessé tett rovására, legyen az parázna pap vagy szűklátókörű szenzualista, tudatlan teológus vagy dogmatikus ateista, arisztokratikus demokrata vagy demokratizáló arisztokrata. Más nem is érthette meg a „Filozófusok”-at, mint a filozófusok ismerője és ismerőse, az utalások és stílusparódia „kulcsdrámáját” csak a felvilágosodásban meglehetősen otthonosan mozgó nézők nyithatták fel. De e „beavatottak” is sokan voltak, „Párizs” ismerte Diderot, Helvétius és Rousseau modorát és modorosságait, ismerték nemcsak a kiadott és betiltott „*succès de scandale*” műveket, de a „körözött” kéziratokat is, valamint a belviszályokat (Diderot—Rousseau), mely ismeretek nélkül nem tudták volna úgy „venni a lapot” a *Palissot*-színmű előadásán, ahogy a „mindenoldalú” beszámolók szerint tették. *Palissot* — Voltaire udvariansan rosszálló levelein és Rousseau szokásosan patetikus háborgásán kívül — egyetlen filozófustól kapott méltó *revanche*-ot, igaz, hogy ezt a választ ő sohasem kapta meg, csak az „utókor”. Diderot „Rameau”-ja számol be *Palissot*

⁷ Keim 418.

szerepléseiről az *antilumière*s szalonok világában, olyan figuraként feltüntetve, mint akire még Rameau unokaöccse is morális megvetéssel nézhet.

Palissot a konjunktúrának megfelelően elsősorban az „Enciklopédia” ellen írt, Diderot (a darabban Dorditus) óriási szervező munkáján ironizálva. Helvétius (Cartes) könyve ezúttal is *kivonatával* kritizáltatik, igaz, itt rímmel is:

Tanulmányom tárgya a Szellem s józan ész,
A szenvedélyek, a kormány s törvénykezés,
Erényről, erkölcsről, szokásról ad képet,
Bemutat sok civilizált és vad népet;
Rendetlen jelenségben általános rend,
A Jó ideálja s reálja mit jelent,
Megvizsgáltam mind a dolgoknak elveit,
Ok-okozatba titkot természet mint vegyít;
Fejezetről fejezetre mindezt láthatod,
„Kötelesség mint olyan”: címet ilyet adok.⁸

Ennyi a tartalomjegyzékről, mely mint mondja, „enciklopédikus”. Az önzés-elmélet rendszerezője „öndicséretével” mutatkozik be:

Akik eddig vizsgálták az erény elvét
Az ember természetét félreismerték,
Az állatok királya nem lelt vezérfonált,
S az óceánok partján tanácstalan állt,
Végül felismertük igazi motorját,
Hogy egyedül az érdek rugói hajtják,
És melyek ezt felhúzzák: a szenvedélyek,
Nélkülük nincs mozgás s nincs emberi élet;
Lásd e rejtett elv, ismeretlen hatalom
— Önzés. Filozófiai forradalom!
Szép glóbuszunkon a zsarnokság vert fészket
Csak egy menedék van — a személyes érdek . . .

Ezután még hosszan ecseteli önnön hatalmát az önérdék, a vadember és a polgár, az érzelmek és az értelem felett. Hanem „hódításait” felsorolván, egy sor Palissot igen mély meglátásáról tanúskodik: ez az erkölcs, az érdek-erény, az értelmesnek nevezett önzés csak kevesek, a kiválasztottak tulajdona, a „zseniknek alárendelt morál”:

Et la morale enfin est soumise au génie.⁹

Persze kevés filozófia „éli túl”, ha rendszerét rossz rímekbe szedik, de talán nem véletlen, hogy a helvétiusi kifejtésmód paródiáját frappánsabbnak érezzük, mint Diderot, Rousseau gondolataival tett hasonló kísérleteket: a saját

⁸ I. felvonás 5. szín. Lásd a „Diderot Studies” 1967-es Palissot-különszámát („Palissot and „Les philosophes”).

⁹ Egyébként a szerző szándéka és műve hatása megkülönböztetésével Palissot „feloldozza” a darabbéli „Les devoirs tel qu'ils sont” íróját:

Könyve veszedelmes, istentelen munka,
De ne haragudjunk tisztos Cartesunkra.

megoldással szembeni kétségek, a lehetséges ellenérvek végiggondolása, a filozófiai hipotézisek feltevése-voltának a felismerése valahogy kiestek a „De l'Esprit” (és a „De l'Homme”) szerzője látószögéből. A „kátésítás”, a „filozófusok dogmatizmusának” (*Linguet*) bizonygatása mindig jó példatárra talált a túl gyakori „il est donc évident que” túlzott helvétiusi határozottságában — mely „evidencia” ritkán követett argumentációt vagy demonstrációt, annál többször pusztá ex definitione „igazságot”. *Lignac* már idézett „Examen comique”-ján a barátok is nevezhetek, de az abbé „Examen sérieux”-je sorain a felvilágosítók többsége komolyan elgondolkozhatott: „Modernjeink állandóan az absztrakciók ellen szónokolnak, és mindig maguk esnek ebbe a hibába. Másról sem beszélnek, mint annak szükségességéről, hogy az okoskodásokat a tapasztalatra kell alapozni, és folytonosan felcserélik a tényeket a legabsztraktabb és legkomplikáltabb hipotézisekkel.”¹⁰

Újra felmerül a kérdés, hogy ebben a — természetesen csak töredékesen ismertetett — pamfletcsatában Diderot és Voltaire miért nem állították maguk mellé a nevetőket viszont-versikékké és szatírákka? A „Cacouacs”-ról írt gúnyregények sokasága (melyek tipikus tartalma az, hogy egy nemes márkinak megtetszik a felvilágosodás, hirdeti ennek elveit, különös tekintettel a szexualitás szabadságát és az önzést „legalizáló” morálfilozófiai tézisekre; azután a vége felé az előzőt a lánya, az utóbbit az inasa tanulja meg túlságosan is jól, s „felvilágosodásának” megfelelően a leányzót a mésalliance — esetleg ugyanez pap nélkül —, a lakájt pedig ura erszénye vonzza, mire nemes márkink észretér, s filozófiai frázisait a tekintélyelv restaurációjával váltja fel) valóban kevesebbet ártott, mint egy esetleges filozófusi győzelem e gúnyiratváltásban, melynek valódi vesztese az „Enciklopédia” lehetett volna? Palissot drámájában *Dortidius-Diderot* mondja egy helyütt *Crespin(-Rousseau)*-nak:

Ez óvatosságot kötelesnek hittem,
A rendőrség hona s besúgóké ez itten.¹¹

2

A *Cacouacs*-, „kritikák” rosszindulatú hangzavarához ugyan egyetlen filozófus sem csatlakozott, de *VOLTAIRE* leveleinek stílusa, ítéleteinek szellemes felszínessége (és a *Helvétius*-ügy kapcsán kifejtett véleményeinek „sokszínűsége”) néhol a legjobb pamfletek hangneméhez hasonló. Lehetséges, hogy leveleiben megnyilvánuló „pluralista” állásfoglalásának szerepet szánt a felvilágosítók tábora szervezésében, a *Sorbonne* és *Parlament* támadásai által szétzilált filozófusi hadsorok rendezésében; ti. hogy a kevésbé merész útitársai

Ez különösen a *Rousseau*-ra kimondott ítélettel összevetve érdekes:

Tehetsége, mint tudjuk, vitán fölül áll,
Ezért jobb, ha személyét őrizi zsandár.

¹⁰ Idézi *Smith* 85.

¹¹ J'ai cru devoir user ces précautions,
La police a partout de nombreux espions.

Idézi *Rosenkranz*: „*Diderot's Leben und Werke*”, II. köt., *Lipsee* 1866, 95.

kat biztosította arról, hogy Helvétius materializmusának merészsége nem általánosan elfogadott filozófusi koncepció; míg magát a koncepciót elfogadó levelezőpartnereivel a kivittel kapcsolatos kritikái észrevételeit közölte; a „persécution” miatti háborgását mindenkinek megírta, igaz néhol a kiváltók (a „De l’Esprit”) kicsinysége miatt nevezte nagynak az üldözök felbuzdulását. Az elméleti egységet ezekben a levelekben nehéz felfedni, bár bizonyos helvétiusi princípiumok kapcsán (különösen Voltaire korábbi műveivel összevetve) világos, hogy az elhatárolás nemcsak taktikai, míg másutt a túlzott dicséret (természetesen magához a szerzőhöz írt levélről van szó) valóban alapvető azonosságra is utal. A „De l’Esprit” a Voltaire által is elfogadott locke-i—newtoni világkép premisszáiból az egyik (logikailag lehetséges, sőt talán konzekvensebb) alternatívát vezette le, ezzel a lehetséges konzekvenciával Voltaire is számolt (sőt mondhatni időnként „kacérkodott”); de különösen az etika területén elfogadhatatlannak tartotta, s saját koncepciója keretében különböző „segédhipotézisek” bevezetésével keresett kiutat pl. az utilitarizmus „ad absurdum” vivéséből (így többek közt a természetjogi moralitás veleszülettségét vállalva).

Miért tűnt jobb- és baloldalról egyaránt (a szó szoros értelmében: Frérontól Rousseau-ig) „képtelennek” Helvétius emberképe, episztemológiája, etikája, mely bizonyos értelemben kétségtelenül a legkövetkezetesebb a XVIII. század természet és társadalom, partikuláris és közérdek egységét kereső koncepciói közül? Nem a kor közös ideológiai illúziói voltak az érzetek „csalhatatlanságára” felépített tudomány (beleértve „a newtoni mechanika bizonyosságával” levezetett erkölcsant), a természeti egyed ösztön- és a társadalom érdekméchanizmusa közt racionális renddel biztosítható örök összhang, s mindenkifölött az emberi természet teljes társadalmi-(környezeti) determinálhatóságán alapuló „mindenható” nevelés? Hisz Helvétius „Szellem”-e ezen elveknek legszisztematikusabb (még abban a formális értelemben is legrendszeresebb, hogy mindezen princípiumokat egymásból vezeti le, ill. egyetlen elvre — fizikai érzékelőképesség — vezeti vissza) összefoglalója; s ha a szintézissel e felfogás filozófiai határait is kijelölte — felvilágosodáson belüli bírálói is ugyane korlátok között voltak. Azok, akik Helvétius kapcsán kimondták, hogy a közösségi érdek primátusa nem vezethető le az individuum fizikai szükségleteiből, maguk is eme dedukciónak szentelték munkásságuk javát (Voltaire, Diderot); ugyanők elvetették a természeti ösztönkielégítés és a társadalmi erény „ekvivalenciájának” helvétiusi tételét, pedig életművük alappozitívuma az erkölcsi és fizikai, a szellemi és természeti ember egysége. Függetlenül a helvétiusi visszavezetések („minden fizikai érzékelőképesség az emberben” etc.) filozófiai elfogadhatóságától vagy elfogadásától, a felvilágosítók averzióit nagyrészt Helvétius „hétköznapi” példatára, az elvont elvek „gyakorlati” illusztrációi táplálták. Az, hogy barátom halálakor egy szórakozási lehetőségem elvesztését siratom; hogy minden művészi, tudományos, politikai tevékenység végcélja a testi öröm, melyben partnerem fizikai tárgynak tekintem; az, hogy az egyes embert teljességgel tetszőlegesen formálhatja és transzformálhatja bármely külső hatalom hatása, elfogadhatatlan volt azon filozófusok számára, akik — néhol Helvétiuszal közös — eszméiket az emberi kapcsolatok emberibbé tételének, az emberi autonómia és méltóság megvédésének szolgálatába kívánták állítani. Ezzel tűnt összeegyeztethetetlennek Helvétius világképe; de ez az összeegyeztethetlenség végső soron eszméik és ama világ között állt fent, melynek képe a helvétiusi egoizmuselmélet. Mégis Voltaire inkább az „Éléments

de Newton” (1738) és a „Lettres philosophiques” hivatkozás nélküli „átvétele” vethette a „De l’Esprit” szerzője szemére, mint egy ellentétes koncepció kifejtését: ez a világ azért az ő világa volt.¹²

A „De l’Esprit” hivatalos elítélését látva, Voltaire — felfüggesztve privátítéletét — megtörte a tízéves csendet, s főleg praktikus jótanácsokkal szolgáló levélben figyelmezteti Helvétiusot a letartóztatás várható veszélyére, s régi üldözött lévén, a menekülés módzataira. Arról kívánta meggyőzni, hogy nincs egyedül a felvilágosítók közt, a látszólagos tartózkodó hallgatás nem műve és személye elítélését jelenti, hanem ekképp hamarabb hallgatnak el közös ellenfeleik is. 1758-ban a következő vigaszversikével fordul hajdani fiatal famulusához:

Műve Apollón keze művének látszik,
S hálán kívül más babérra nem vágyott,
Könyve követte a józan ész tanácsit
— Gyorsan hagyja el Franciaországot.¹³

A „semblent écrits par la main d’Apollon” fordulathoz hasonló kevés fordul elő a későbbiekben; *Saurinhoz* írt sorai szellemeskedő szójátékkal utalnak arra, hogy éppen a „barátság = szükséglettel bírní” helvétiusi képletének elvetése alapján áll barátja mellé, mikor annak van szüksége rá: „Megmondom őszintén, igen kevés tetszéssel beszélnek a könyvről, ha bennem is több volna az önszeretet, mint a barátság . . .”¹⁴ Ebben a „si j’avais plus amour propre que d’amitié”-ban Voltaire legfőbb filozófiai ellenvetését mondta ki, Helvétius minden emberi kapcsolatot az *amour propre*-ra ezt pedig az *avoir besoin*-re redukáló etikája ellenében, bár azt a „poént” hogy íme egy jó könyv született, amit is bizonyít, hogy szerzőjét száműzik, nem hagyhatta ki („Ha van néhány tehetséges ember Franciaországban, azokat üldözik, Diderot, d’Alembert csak ellenfelekkel találják szembe magukat; mondják, hogy Helvétius egy remek kis könyvet írt s ezért bűnözőként hajszojják” — írta szeptember 3-a, azaz a „De l’Esprit” olvasása előtt *Mme du Bocage*-nak; „Olvastam egy újságban, hogy Helvétius írt egy könyvet a ‚Szellem’-ről, s vélem, hogy a könyv jó, mert azt is hallottam, hogy elítélték mint ördög sugallta művet. Ha ön néha találkozik ezzel az ‚ördögi’ Helvétiuszal, kérjen tőle számomra egy példányt” — szept. 17., *Thiriot*-hoz.) Amint azonban megkapta és elolvasta a könyvet, inkább úgy vélekedett, hogy íme már a gyenge műveket is üldözik . . . „Voilà bien de bruit pour une omlette au lard” (magyarítva kb. sok hűhó semmiért). Még a sokat idézett „in communi martyrum”-ról is megfélemedezni látszik, amikor látja, hogy a szerinte túl merész következtetéseket leíró Helvétius túlságos alázattal vonja vissza az egyházi hatóságok előtt — nemcsak saját Locke-értelmezését, hanem azt is, amit az angol filozófus hetven

¹² Helvétius és Voltaire „tíz év előtt” barátok voltak — Voltaire volt természetesen a mester és tanácsadó, Helvétius pedig az elveket, majd elvbarátokat kereső ifjú. Helvétius hosszú — inkább hedonista, mint a későbbi „szociálutilitarizmushoz” hasonló — filozófiai költeményeket küldött megítélés végett Voltaire-hez, aki olyan tanácsokkal látta el, hogy filozófiai versekben csak az legyen, amit prózában is el lehet mondani; egyébként alapvető elméleti fenntartás nélkül üdvözölte a „Bonheur” költőjét és költészetét. 1748 körül — nem a rimelés fogyatékosságára figyelmeztető voltaire-i kritikák, hanem valami pénzügy miatt — elhidegülés, majd elhallgatás következett; 1748 és 58 között szünetelt a Voltaire — Helvétius közti levélforgalom.

¹³ Voltaire: „Oeuvres complètes”, Párizs 1879, XI. köt., éd. Didot (1758. dec. 17.).

¹⁴ Uo. az 1758-ban írt Voltaire-leveleket a fenti kiadás XI. kötetéből idézem (à Saurin, 1758. dec. 27.).

éve írt le: „Hagyjuk az ostobákat és éljünk nyugodtan. Helvétius „De l'Esprit'-je nem érdemli meg azt a zajt, melyet csapnak körötte. Ha a szerzőnek vissza kell valamiért vonnia művét, ez azért lehet, mert csinált egy filozófiai könyvet minden módszer nélkül . . .” (*De Brosses-nak*, 1758. szept. 24.)

A Voltaire—Helvétius „viszály” természetesen nem elsődlegesen metodológiai szembenállás, hanem a mindkettő által magáénak vallott Locke-örökség „kezelésének” kérdése. Voltaire a felvilágosodás és terjesztése ideális útjának a locke-i ismeretelmélet és a newtoni fizika adaptációját népszerűsítését tartotta; az esetleges gnoszeológiai „továbbfejlesztést” — Condillac, sőt akár Helvétius szenzualista interpretációja — nem vetette el, viszont az empirizmus extrapolációját az erkölcsi eszmék (és normák) genezise-érvényessége elméletére megengedhetetlennek tekintette. Az ideatan és az „innata” szociabilitásra épülő locke-i társadalomfilozófia vélt vagy valóságos ellentmondását csak két, utilitarista pozícióját tekintve „extrém” felvilágosító, Helvétius és Holbach exponálta. A többség az erkölcsi *tabula rasa*-t (az erkölcsöt az erkölcsi ismeretek — „tapasztalatok” — kialakulására redukáló nézetet) nem fogadta el: az etikai empirizmus bázisán ugyanis lehetetlennek tartották egy általános emberi morál, egy antirelativisztikus jó-igaz fogalom felépítését. Amennyiben a „nincs veleszületett eszme” tétele érvényes az erkölcsi eszmék kialakulására is, akkor, ha az ember jelen „körülményei” közt csak a „rosszat”, az erkölcs-telent „tapasztalja” — nincs, nem lehetséges erkölcs; tehát valamilyen formában az erkölcsi igazságosság „tapasztalattól független” voltát, a „körülmények” kialakította erkölcsi gyakorlatot transzcendálni tudó jellegét kell posztulálni.

Voltaire megoldási kísérletei megmaradnak a rosszul feltett kérdés keretei között. Elfogadja (à la Helvétius), hogy az ember *egyenlő* a külvilágtól kapott érzéki benyomások összegével, s mivel e tapasztalatok uniformitását nem tételezheti, minden, az emberre mint emberre jellemző tulajdonság „levezetése” megoldhatatlan problémának tűnik. A megismerő ember nála sem több a tárgyi világgal az érzékelőképessége révén összekötött passzív receptornál, aki nem más (nem több), mint ismeretei kialakulásának — az érzéki tapasztalatoknak akkumulációja s legfeljebb kombinációja — eredménye, „eredője”. Az, hogy ezekből az „érzéki adatokból” hogyan lesz emberi ismeret, hogy ha a tudattartalmak visszavezethetők is a „tiszta” tapasztalatra, ez a tapasztalat valahogy emberi tapasztalás, az érzékelőképesség „hordozói” emberi érzékek — Voltaire Locke-ismertetéseiben nem vetődnek fel. Helvétiusi határozottsággal sehol sem mondja ki, hogy nincs semmi különbség emberi és állati érzékelés között,¹⁵ de nem is veti el olyan egyértelműen ezt a „közösséget”, mint *Diderot* és *Rousseau*.

Bár Locke-hoz hasonlóan hivatkozik a „vadember”, a primitív népek európai ember számára követhetetlen gondolkodásmódjára, és Voltaire-nek is kedvenc figurája az az *homme sauvage*, aki az Igazságokról „kimutatja”, hogy fura konvenciók, a logikai törvényekről, hogy másutt különös játékszabályoknak számítanak, s az erényekről, hogy a „természetes” ember számára szellemtelen előítéletek. Sőt a korabeli etnográfia adataira hivatkozva olyan „leíró” erkölcsrajzot vázol fel, mely a szokások integrálhatatlan különbözősége miatt az *emberi nem egységét* is kétségbevonja. („*Traité de Métaphysi-*

¹⁵ „Ezek a fakultások (fizikai érzékelőképesség és emlékezet — L. M.) azok, amelyek gondolataink alkotó okai, s melyek közösek bennünk az állatokkal.” Helvétius: „*De l'Esprit*”, *Discours premier, Chapitre premier*.

que” (1734), ill. „Essais sur les Moeurs” (1753—56).) Még súlyosabban veti fel az etikai relativizmus veszélyét a „civilizált” világot ábrázoló *regényeinek* tanulsága, mely nemcsak az antiprovidencializmust támogatja („ha ilyen ez a legjobb világ, milyen lehet a többi”), de sokszor az sugallja, hogy ebben a világban a jószándékú hős sem igen alakíthatja ki a Jó fogalmát, tisztán társadalmi *tapasztalatai* alapján. *S ha nincs ilyen idea, minek alapján lehet tagadni ezt a társadalmi világot?! A természetjog a legrégebb megoldási modell — de épp ezért kétséges, hogy az új dilemmákra választ tud adni;*¹⁶ ezért más kiúttal is kísérletezik, az *elméleti és praktikus filozófia* valamiféle „módszertani” dualizmusával (mely struktúráját tekintve ellentétes a természetjogi koncepcióval — ez utóbbi ugyanis éppen a fizikai és erkölcsi világrendre egyaránt jellemző közös logikai és racionális törvények létét tételezi). „Igaz van, amikor azt állítja, hogy nagy nehézséget lát Locke rendszere és a Szabadságról írt műve összeegyeztetésében — írta már 1738. szeptember 11-én a problémáival hozzá forduló fiatal Helvétiusnak. — Locke bölcs rendszere, mely nem ismer innata ideákat, nagyon ellentétes lehet ezzel a szabadságfogalommal, és egységük felfoghatatlannak látszhat . . . nekem egy kissé idegennek tűnik, hogy *elfogadjuk a gyakorlatban azt, amit visszautasítottunk az elméleti spekulációkban*” (az én kiemelésem — L. M.), de olyan kívánatos ez a szabadságideál, hogy isten megtehetette, miszerint erre nem érvényes a veleszületettség tagadása. Persze nagyon is kétértelmű az erkölcs megalapozásában (és a társadalomfilozófia számára) szükségesnek ítélt „szabadság” kitüntetett ideaként való elfogadása: „Ha a fatalizmus igazság volna, ez egy nagyon kegyetlen igazság lenne. A Legfőbb Úr hogyan lehet ilyen igazságtalan, miért nem adott nekem egy kis szabadságot is? Mi szabadnak érezzük magunkat. Becsaphat bennünket az Isten? — s így tovább arról, hogy bármit bizonyítson a spekuláció a determinizmusról, az Étre Suprême nem játszott velünk, mikor a szabadság érzetet belénk táplálta. Majd a levél befejező fordulata: „*Íme egy jó kofaasszony argumentumai.*” Ugyanakkor hasontárgyú költeményeinek érvelése kísértetiesen hasonlít a „jóasszonyi” okoskodásra, ti. hogy isten tudja összeegyeztetni a veleszületett erkölcsi elveket az empirizmussal, de isten talán „tényleg” tudja. Egy — nem is triviális módon Voltaire-nek is sikerült a „közvetítés” az elméleti és a gyakorlati filozófia „követelményeinek” divergenciája közt, a *diszpozícióként* felfogott erkölcs fogalmával. 1727-ben Frigyes királyhoz írt¹⁷ levelében így számol be ismeretelméleti és erkölcsfilozófiai nézetei közti harmónia-teremtés szándékáról: „Locke-kal együtt vallom, hogy egyetlen innata idea sincs, s evidensnek látszik az is, hogy lelkünkben nincsenek velünk született erkölcsi törvények sem, de ez csak annyit jelent, hogy nem születünk szakállal. S vajon az, hogy nem szakállal születünk, azt jelenti-e, hogy bizonyos korban sem lehet szakállunk? A járás képessége sem születik velünk, de aki két lábbal születik, az egy napon járni fog. Így senkiben sincs benne születéskor az Igazság ideája, de abban, aki ember, egy bizonyos korban előtűnik ez az örökség . . .” Az erkölcs tehát az emberrel született diszpozíció,

¹⁶ A „Poème sur la loi naturelle” a legnépszerűbb összefoglalása annak a problémának, melyet az ismeretelméleti empirizmus és a morál megkövetelte „apriori” érvényességű normák konfrontációja jelent. Nem kell megtagadni Locke-ot, írja versében Voltaire — az erkölcsi *tudat* éppúgy a környezetből vett tapasztalat terméke, mint minden ismeret, csupán az erkölcsi *érzék* adott „a csecsemővel a bölcsőben”. Az istenadta Természeti Törvény princípiumainak örök-egyforma jellege szavatolja, hogy *vannak minden emberre kötelező direktívák*, van egy egységes emberi erkölcs.

¹⁷ Uő. X. köt. (1727 okt.).

mely — a járás hasonlatból még erre is lehet következtetni — az emberi környezet hatására természetes tulajdonává lesz minden normális individuumnak. De hol helyezkedik el az önérdek, e szintén „természettől” adottnak tekintett attributum ebben az etikában? Ez nemcsak a Helvétius-hoz való viszony tisztázásához szükséges; az érdek a locke-i társadalom- (és erkölcs-) filozófiának is központi kategóriája (s ez nagymértékben a „De l’Esprit” forrása is). Az utilitarizmust Voltaire is egy világi etika legfontosabb elvének tekintette, de — hasonló megfontolásokból, mint a tisztán tapasztalati erkölcsstant — nem tartotta egyedüli, elégséges bázisnak egy nem-nihilisztikus morál megalapozásához. Nem osztotta Helvétius azon illúzióját, hogy a partikuláris érdek realizálási törekvése (közvetlenül) az általános (össztársadalmi vagy „emberi”) érdek megvalósulásához vezet, hogy a partikularitás kiteljesítése köt össze az „általános emberivel”, s hogy az érdekek szabad mozgása *önmagában* konstruktív és konstitutív erő a társadalmi (és morális) harmónia megteremtésében. Attól persze idegenkedett, hogy az „emberinek”, az emberiség érdekének valami az egyéni érdekeken, az individuumokon kívüli-túli hordozót tulajdonítson, de az individuális érdeket sem fogta fel olytén *integráló* tényezőnek, mint Helvétius, akinél (igaz, a társadalmi érdek primátusával) az egyént személyes érdekének követése köti össze az „emberi nemmel”. Voltaire az egyéni és „összemberi” érdekek *praestabilita harmonia*-jában sem hitt jobban, mint metafizikai megfelelőjében (bár a balanszírozó — „jó nevelő” — uralkodó lehetőségében talán még inkább, mint Helvétius). A fizikai szükséglet és önérdek emberének természetébe ezért szükségesnek látott némi altruista természetet is tenni, melyről megintcsak a természetjog jól bevált formulája hivatott gondoskodni. Élesen szemére veti Helvétiusnak a természetjog teljes mellőzését, mely morálfilozófiáját oly könnyen támadhatóvá és oly nehezen védhetővé tette.

A támadások Helvétius radikális relativizmusa „társadalomellenességének” vádjával írták tele az egyházi és egyetemi lapokat — Voltaire szerint azonban azért is nehéz a védelem, mert ez az empirista relativizmus *nem elég* radikális az empirikus társadalom ellenében; *filozófikailag* elégtelen a fennálló gyakorlat megdönthetőségének elméleti megalapozásához. Helvétius tapasztalati erkölcsstana nem képes kizárni azt a lehetőséget, hogy a morál nélkül született gyerekeket immorális felnőttekké formálja az amorális társadalom; s ha *csak* ebből a társadalmi tapasztalatból származhat az erkölcsi normák ismerete és tisztelete — már pedig *ebből* a társadalomból nem származhat —, akkor nincs mit szembeszegezni *status quo* hatalmával és hatalmasságaival. „Ha nem létezne az általános Természeti Törvény” — írja a „Természetjog”-versében —, „amelyet a bűn is tisztel, midőn megsérti”, akkor az emberi társadalom *visszavonhatatlanul* a regénybeli „Micromégas” világává válna, melyben az erény büntetését és a bűn jutalmát nyeri el, és még csak az *igazságtalanság érzete* sem tiltakoznék. Tehát vissza a természetjoghoz, hirdeti Voltaire: a gondolkodó-emberi attitűdjük alapvető különbsége ellenére ez a reakciója Diderot-éval azonos, sőt Rousseau-éval is rokon:

Soha egy tirannus, egy apagyilkos sem,
Nem mondja nyugodtan a lelke mélyében:
„Mily szép, mily édes az ember elnyomása,
Átdőfni ágyékot, mely éltünk forrása;
Igazságos Isten! Milyen bájos a bűn !” („Poème sur la loi naturelle”).

Persze, hogy a zsarnokok és apagyilkosok lelke mélyének nyugtalansága (társadalomfilozófiaként) modern szemmel mennyivel megnyugtatóbb megoldás a norma-tudatot a norma-nélküli világtól megtagadó helvétiusi „relativizmusnál”, az vitatható (kétségtelen, a normák *tagadása*, ill. tisztelve-megszegése között van valóságos különbség — s Voltaire és Diderot „jusnaturalizmusa” ezt exponálja —, ahogy azt századukban Sade, a mi századunkban pedig egy SS-nyi szadista illusztrálhatja).

A „*common sense*” szintjén maradó ellenvetéseit is azok a példák provokálják ki, melyek Helvétius könyvében a „rossz törvények erkölcstelen embereket nevelnek” tételt illusztrálják, anélkül hogy megmutatnák, miképp lehet ezen erkölcs-nélküli világban a rossz törvényeket „erkölcstelennek” ítélni. „Az emberiség megsértését jelenti” az emberi autonómia „De l’Esprit”-beli tökéletes megsemmisítése, s ennek alapján a pozitív és negatív érzelmek teljes relativizálása, „a gőg, az ambíció, az irigység és a barátság helvétiusi nivellálása”.¹⁸

E levelekben — melyekben Voltaire is aláírja az „erkölcshellenesség” vádját — csak egy mentséget talál Helvétius számára (igaz, hogy néha az *egész felvilágosodást* ezzel mentegeti az államhatalommal szemben): műve ezoterikus, keveseknek szóló jellegével. „A könyvek nem merénylők” — írja a sikertelen királygyilkossági kísérlet után az ateista könyvsikereket halállal büntető törvény (melynek első áldozata Helvétius — könyve — volt) kapcsán —, „húszmillió ember közül öt- vagy hatszáz szobatudós ha elolvassa — és elfelejti — ezeket.”¹⁹ Saját programja szerint a felvilágosodás társadalomkritikáját csak úgy, mint a felvilágosítók társaságán belüli bírálatokat az Akadémia zárt ülésin kell (lehet, szabad) elmondani, nem kockáztatva-kihíva sem az arisztokrácia megtorló mozdulatait, sem egy túlságosan is demokratikus nyilvánosság mozgalmának motiválását. „Öreg barátom — írja *Thiriot-nak* —, egy akadémiai ülésen szívesen elmondanám a „De l’Esprit” szerzőjének, hogy a mű tartalma nem felel meg címének, hogy a zsarnokságról szóló fejezetek fölöslegek, mert nem tartoznak a tárgyhoz. Amit Montaigne-től és Montesquieu-től vett át a szerző, az igaz, de nem új, amit ő maga talált ki, az új, de nem mindig igaz . . .” Az Akadémián, a „zárt ajtók mögötti filozofálás” felfogásának megfelelően, nyugodtan meg lehetne tárgyalni, hogy milyen hibás és káros az emberi-erkölcsi tulajdonságok helvétiusi nivellálása, az elvi rendezetlenség a rendszerszerű túlrendezettség látszatában, s a rengeteg „*révoltante*” kijelentés. Lehetne szólni a filozófiai fejtegetések és a költőieskedő kifejezések szemellenálló voltáról, s persze arról is, hogy „a könyv tele van remek részletekkel”. De hát a hivatalos „persécution” lehetetlenné teszi a tudományos vitát; pedig ez az üldözés még a hatalom szempontjából sem hasznos — egy könyvet egyedül az tehet veszélyessé, ha nagy hangon, a nyilvánosság előtt felhívják a figyelmet egyes rejtett elvekre . . .²⁰

Egyébként a „Perzsa levelek” és a „Törvények szelleme” sokkal merészebb dolgokat tartalmazott — folytatja —; nyilvánvaló, hogy a klérus számára itt a „De l’Esprit”-nél nagyobb a tét, az „Enciklopédia” ellen hangolni az eddigi toleráns udvart; a Helvétius elleni hajsza „est la fruit de l’intrigue des Jésuits qui est voulu aller par Helvétius à Diderot”. A „jezsuiták intrikájával” magyarázza Richelieu hercegnek is *Chaumeix*, *Fréron* és *Palissot* „időzített” támadását:

¹⁸ Idézi Smith 167 és Keim 440.

¹⁹ Lettre à Madame du Bocage, 1758. dec. 27.; XII. köt.

²⁰ 1759 febr.; XII. köt.

„Ha a gondolatot ilyen dühödten üldözik: nem adok három hónapot és senki sem fog gondolkodni többé . . .”²¹

Nemcsak a teológia támadásával szemben egyértelmű a különben kétszínűnek is nevezhető voltaire-i reakció, hanem azzal a filozófussal szemben is, akit renegátnak, „papnak megtértnék” látott vagy legalábbis ilyennek kívánt feltüntetni. Az „Émile” megjelenése után (melynek híres „Hitvallása” az 1758-ban elégetett Helvétius-cáfolat elméleti ekvivalense lett) Voltaire nem kis-számú levelezőpartnereit elárasztja az áruulás feletti felháborodása kitöréseivel. „A Savoyai vikárius’ és szerzője jó szolgálatot tett az apostoloknak.”²² „Jean-Jacques, aki hasznos lehetett volna az irodalom emberei között, ellenségünk lett nevetséges gőgje és ingatag hite miatt” — írta még Palissot-nak is;²³ s végül Helvétius-hoz (1766. nov. 7.): „Ismerje meg ezt a szerencsétlen Jean-Jacques-ot igazán, s lássa, mi lett jótéteményeiért a hála . . . micsoda megtérési komédia . . .” Ez az egységes reakció sem dedukálható egyértelműen Voltaire általános filozófiai pozíciójából: a „Vikárius” néhol ugyanazt az „ortodox” locke-iánus állásfoglalást szegezi szembe a helvétiusi ateizmussal, melyet Voltaire csaknem minden művében megtalálunk, a „természetes teológia” alapelveit, a newtoni mechanikára hivatkozó deizmust stb. S azt, hogy a fizikai-érzéki szükségletekkel azonosított érdekre épített morál ingatag építmény, s hogy ez a redukció magát a morális szférát is megszüntetheti — Voltaire is leírta, de Rousseau néhol hasonló Helvétius-kritikájától határozottan elhatárolja magát, s nemcsak nyilvánosan, tehát a filozófusokkal szakító Rousseau-val való szakítás gesztusaként, hanem az önmaga számára írottaként felfogható „margináliáiban” is. Nyilvánvaló, hogy a gondviselés, szabadakarat, testlélek dualizmus szerinte fideista formájú (de természetesen egész másfajta tartalmakat takaró) rousseau-idealizmussal szemben a helvétiusi materialista monizmus mellé áll; de ezt teszi, valahányszor *Rousseau az emberi szellem aktivitásáról ír* — Helvétius szenzualizmusát vagy „behaviourisztikus” pszichológiáját bírálva (még ha ez az eredeti locke-i „*reflection*” rehabilitálásával is történik), Voltaire megjegyzése a margón mindvégig egyetlen elutasító szó: „*Déclamation!*” Érzem, hogy az ember több annál a passzív receptornál, mellyé Helvétius koncepciója teszi — így a „vikárius”, s Voltaire válasza: „*sophisme*”; az ember *aktív* ítéletei megalkotásában, s az értelmi tevékenység nem redukálható a „*sentir*”-ra — veti el Rousseau Helvétius „*juger c’est sentir*”-jét („ítélni annyi, mint érzékelni”); s Voltaire mindenütt a *margóra írja*: „*passif*”.²⁴ Az ismeretelmélet terén tehát Voltaire teljességgel elfogadja Locke helvétiusi — szenzualista — „továbbfejlesztését”; a felvilágosítók többségével együtt csak ez úton látta kikerülhetőnek Locke angol iskolája szubjektivistá empirizmusát (ill. az idealista metafizikák dualisztikus ontológiájának az újra-élesztését, amivel Rousseau filozófiáját azonosította).

Az erkölcs- (és társadalom-) filozófia területén azonban Voltaire-nek nemcsak Rousseau-éhoz hasonló kritikai megjegyzései voltak az utilitarizmus egyedüli erkölcsi elvvé tételével szemben; hisz részleteiben még a helvétiusi

²¹ 1762. jún. 22-én írt levél. Egyébként az itt írt jellemzése ment át leginkább a köz-tudatba: „un livre médiocre qui n’est que la *paraphrase* des Pensées du duc de La Rochefoucauld” („egy közepszerű mű, mely csupán La Rochefoucauld herceg „Gondolatainak” a parafrázisa”). XII. köt.

²² Lettre à M. Damiville, 1765. júl. 12.; XII. köt.

²³ 1767. márc. 16.

²⁴ Lásd „*Voltaire’s Marginalias on Rousseau*”; az „*Émile*”-ről.

társadalmi koncepció is túlment — implicit republikanizmusával, a forradalmat *ultima ratioként*, de mégiscsak juszifikáló nézetével — Voltaire programjának legmerészebb pontjain is. Az a természetjogi tanítás, melyet Voltaire mind Rousseau aszketikus polgár-„erénye”, mind Helvétius hedonisztikus érdek-princípiuma ellen felelevenít, e két utóbbi felfogásnál jóval *naturalisztikusabb* morál- és jogfilozófiai koncepcióhoz vezet. Voltaire azt kifogásolja, hogy Rousseau „*pitié*” fogalma (amennyiben a vonatkozó részeket egyáltalán ő — és nem Diderot — írta az „Értekezés az egyenlőtlenségről” passzusai közé) nem morális, hanem premorális princípium, egy erkölcs előtti jóság; s hogy Helvétiusnál még ennyi szerepe sincs az emberek közötti „természetes” kohéziót biztosító szánalom-érzésnek. „A jog és erkölcs alapja a természetben van, minden jog a természettől származik és a természet tett bennünket társas lényvé, s ez a természetes szociabilitás a morál bázisa”, írta Voltaire Rousseau „*társadalmi — vagy inkább társadalomellenes szerződése*” (sic) margójára. Ez a természetes társadalmiság hivatott megmenekíteni a moralitást a magánérdekek *bellum omnium contra omnes*-éből, anélkül, hogy egy „mesterséges” társadalmiság, a Rousseau felvázolta állami-politikai berendezkedés rigorózus, aszkéta és demokrata erényét el kellene fogadni. Összevetve a két egymással és a voltaire-ivel is rivális koncepciót, Voltaire a rousseau-it találja elfogadhatatlanabbnak, nemcsak radikális politikai implikációi miatt, hanem azért is, mert a felvilágosodás fontos vívmánya, a teljesen „evilági” etika elleni támadásnak tartotta a „Vikárius” szubjektivisztikus s talán még inkább a „Társadalmi szerződés” citoyen-hitvallását. Rousseau Helvétius-kritikáját kell tehát kivédeni, s hibái ellenére Helvétiusot biztatni a „világosság terjesztésére”. Inkább középszerű barát, mint éleselméjű ellenfél, dönt Voltaire, mikor „felvilágosodás filozófusai, egyesüljetek” jelszóval fordul Helvétiushoz Rousseau „nevetséges önzését és megtérési komédiáját” kárhoztatva, mellyel az emberi értelem ellenségeihez és a „Gyalázatos”-hoz csatlakozott.²⁵ Adja ki Angliában a művét, írja Helvétiusnak, ott nincsenek fanatikuskok, és az irigy filozófusok is kénytelenek elméleti eszközeikkel vitakozni. *Az Ön általános filozófiai elvei a helytállóak* (1762. aug. 13-án kelt levele) — egyes szélsőséges megfogalmazásai is csak azért tűnnek szerencsétlennek, mert ürügyül szolgálhatnak az ellenség támadására. Voltaire Helvétiusot a „De l’Esprit”-vel megkezdett út folytatására, egy új, átfogó erkölcselemlet megírására buzdítja; s a „De l’Homme” megírása bizonyára (Boulanger „Éloge”-a mellett) nagymértékben e voltaire-i szózatnak köszönhető: „Szükségünk lenne egy műre, mely megmutatja, hogy az igazi filozófia erkölce felülmúlja a kereszténységét. Ez a vállalkozás méltó Önhöz. Szükséges persze nagyszámú tény összegyűjtése, melyek egyrészt önmagukban is érdekesek, másrészt bizonyítóanyagul szolgálnak. Ez szórakozás lenne az Ön számára, s Ön e munkával nagy szolgálatot tehetne az emberi nemnek.”

3

DIDEROT tudta — tapasztalhatta — leginkább, hogy Voltaire-nek mennyire igaza van, „par Helvétius à Diderot”, s ami számára még fontosabb volt, „par l’Esprit à l’Encyclopédie” kíván menni az egyházi és állami hajsza. Mégis, a

²⁵ „O philosophes de la lumière, soyez unis contre les ennemis de la raison humaine. Écrivez l’infâme . . .” 1761-ben, Helvétiushoz; XII. köt.

„Szellem”-ről írt remek recenziója — a modern „műfaji követelményeknek” is tökéletesen megfelelő kis írás — a legkiegyensúlyozottabb, legobjektívebb kortársi reflexió. A „Szellemről” fő törekvését, a szenzualista princípiumoknak az erkölcsi szférára való egyszerű extrapolációját, Voltaire-nél is élesebben utasítja el, mégis megfogalmazásaiban „lojálisabb” Helvétiushoz és könyvéhez egyaránt. Igaz, Diderot 1758-ban már nem „saját” természetfilozófiai és ismeretelméleti elveinek esetleges implikációival találta magát szembe a „De l’Esprit”-ben — a Locke–Newton-örökséget nem tartotta elégségesnek, sőt még meghatározónak sem egy materialista világgép (monista ontológia és realista gnoszeológia) kialakításában. Az „egyoldalú” empirizmus nem jelentette számára a többi felvilágosítóhoz hasonló kizárólagossággal a materialista ismeretelmélet útját; tudományfilozófiájában határozottan a racionalista hagyományokhoz (Descartes) nyúl vissza; ugyanígy a newtoni mechanikát, kortársaival ellentétben, nem tekintette többé a materialista természetfilozófiával szinte egybeeső természettudománynak; a *világgép* kialakításában inkább a tudományosan talán kevésbé korrekt karteziánus fizikának adva elsőbbséget. Így az ismeretek eredetéről szóló locke-i tannak az emberi egyén kialakulásának elméletére, a newtoni mechanika módszerének egy „experimentális-exakt” erkölcsstanra való kiterjesztését — vagyis a „Szellemről” filozófiai programját — alapjaiban elhibázott célkitűzésnek tartotta, s nemcsak implicit következményeit látta problematikusnak. A helvétiusi önzéselméletől mégsem határolta el magát olyan határozottsággal, mint *La Mettrie* morálfilozófiájának hasonló relativisztikus implikációitól, pedig ez utóbbi *l’homme-machine*-koncepciója közelebb állt filozófiai elveihez. (Igaz, *La Mettrie*-nél néhol nagyon is explicit az a nihilisztikus tendencia, melynek a materializmussal való összekapcsolását Diderot — bármilyen „oldalról” történjék is ez — mindig elutasította; míg Helvétius morálfilozófiai programjával — egy olyan közérdek primátusa, mely magába foglalja az individualitás kiteljesedését — tulajdonképpen egyetértett; bár sem a helvétiusi kifejtésben, sem az utilitarizmus önmagában vett alapelveiben nem látta a magán- és közérdek valóságos egységesítésének elméleti és gyakorlati „biztosítékát”.) A „De l’Esprit” Diderot-t ráébresztette a felvilágosodás bizonyos filozófiai elemeinek, megoldástípusainak korlátaira — bár ezeket az elveket többnyire az „Enciklopédia” is „evidensként” kezelte —, de ebben az időben egyetlen „ellenelméletet” sem érzett közelebb saját koncepciójához, ill. ez utóbbi annyiban volt „saját”, amennyiben a kortárs koncepciók hiányosságait-ellentmondásosságait felfedte (pl. a partikularitás-probléma kapcsán). Ismeretelméletében az egészében elfogadott empirizmus „tudományfilozófiai” kritikája egyértelműen többet jelentett a tradicionális racionalizmus némely logikailag érvényes argumentációjának felélesztésénél: a többek közt természettudományok metodológiai „igényei”, különösképp a tudomány fejlődés-felfogása alapján mutat rá a minden emberi ismeretet elszigetelt érzéki benyomásokra visszavezető szenzualizmus elégtelenségére; e területen az „Enciklopédia” is meglepően modern és eredeti felfogást tükröz (a technikai fejlődés és a természettudományok haladása „visszacsatolásos” kapcsolatáról szóló diderot-i fejtegetések, a „szellemi” aktivitás — tudományos tevékenység — bázisának az „anyag” gyakorlatban — technikában — való felfedése stb.). 1758-ban, a bizonyos nyilvánosságra számító kis kritikájában szinte mindazon ellenvetéseit felsorolja, melyek az 1773–74-ben írt nagy „Réfutation d’Helvétius” kiindulópontját képezik, de a különbség a publikusnak szánt „Réflexions” és az egészében szinte csak „saját nézetei tisztázására”

(és Helvétius halála után) írt „Réfutation” között az, hogy az első a felvilágosodás legáltalánosabb célkitűzéseire viszonyítva vizsgálja Helvétius „Szellem”-ét; míg a második már magukat ezeket a filozófiai célokat „vizsgálja felül”, nemcsak egyes válaszokat (La Mettrie, Helvétius) tesz kérdésessé, hanem rákérdez azokra a kérdésfeltevésekre is, melyek minden felvilágosító számára a filozófia obligát útját jelentették (a fizikai és a morális „közös logikájának” tételezése; a természetfilozófia és a természettudományok, különösképp pedig a matematikai mechanika és a természettudomány vonatkozásában a *quid pro quo* jogossága; a liberális *laissez faire* és Anglia mindent megoldó ideálként való értékelése etc.).

A „MOI” és „LUI” dialógja, egy lelkiismeretes filozófusi „ÉN” és egy remek logikájú „Ő” vitája — mely a „Rameau”-ban csúcsonodik ki — első írásaitól jellemzi Diderot gondolkodásmódját. Belső világnézeti konfliktusait személyesíti meg a fiatalori „Promenade d’un Sceptique” (1746), az ateista és a teista, a szkeptikus és a spinozista „döntetlenül” végződő vitája;²⁶ csakúgy, mint a nihilista és moralista meg-megismétlődő összecsapása többek közt az „Enciklopédia” lapjain is (a „Természetjog” és a „Luxus” cikk felépítése ilyen). S végül Helvétius „Szellem”-ében a találkozás az egyik lehetséges álláspont egyoldalúan végletes kifejtésével, az ezzel való vita is önmagával történő szembesítés. Megalapozhatja-e az ismeretelméleti empirizmus (különösen a helvétiusi szenzualizmus) a monista materialista világképet; ismereteink *külső* (tárgyi) eredetét elismerve megadtuk-e az ember materialista magyarázatát és az emberi ismeretek, a természettudományos tudás objektivitásának zálogát; s végül természet és ember, természeti és erkölcsi ember egységének elve elegendő-e a moralitás megalapozásához, egy humanista, nem aszketikus, de nem is relativisztikus erkölcs elveinek felállításához? Diderot kételeyeit nem csökkentette, hanem növelte Helvétius határozott és kétely nélküli „igen”-je.

Hogy kell kezdeni egy kritikát, ha nem tetszik a könyv? Dicsérjük meg mindenesetre a szerző személyét, különösen ha vele kapcsolatban valóban

²⁶ Ezért problematikus a legtöbb Diderot-monográfia (*Rosenkranztól* kezdve) általános periodizálása, a teista-deista-spinozista-szeptikus-ateista Diderot-ra. Már első művében polemikusan „fordítja” Shaftesbury „Of virtue”-jának idealista etikáját; s abban a bizonyos *szeptikus sétában* a különböző koncepciók képviselőinek argumentációja legalábbis *logikailag* egyenértékű. Viszont meglepően öntudatos Diderot-nál a világnézeti szempontok szerinti „választás” az alternatív megoldások között: annak felmérése, hogy mi következik az adott teoretikus tételből az erkölcsi gyakorlat orientálására nézve, vagy a teória miképp egyeztethető össze a köznapi világképpel — az illető elmélet eszközeire támaszkodva. (Így van olyan felfogás, melyet felfedett *logikai gyengeségei* ellenére elfogad — pl. a shaftesbury-i „moral sense theory”). Bár mint *felvilágosodáson belüli* pozíció az ateizmus és deizmus, a karteziánus vagy locke-i—newtoni világkép közötti különbség jóval jelentéktelenebb volt, mint modern megfelelőiknél (a filozófiai „frontvonalak” nem köztük, hanem a régi rend és a harmadik rend ideológiái közt húzódtak), Diderot rendkívül tudatos „*válogatásai*”, azaz mindegyik álláspont végiggondolási kísérlete, a felvilágosodás legjelentősebb filozófiai fordulatait-fejlődését képezik. De nem Diderot különböző korszakaihoz köthetően, hanem *minden* „periódusára” jellemzőn. *A. Vartanian* („Diderot and Descartes, a Study of Sientific Naturalism in the Enlightenment”, Princeton 1953, és a „Diderot Studies” I.-ben megjelent tanulmánya: „From Deist to Atheist, Diderot’s Philosophical Orientation 1746—1749”), aki a diderot-i gondolat fejlődésének emez „öntudatos” jellegét remekül jellemzi, kitart a kronologizálás mellett, bár így kevesebb mint három év alatt több mint három alapvető filozófiai váltást kell tulajdonítani Diderot-nak.

kevesebb a kifogásunk, mint művével szemben. A „Réflexions”²⁷ Helvétius rokonszenvező bemutatásával kezdődik: jómódú, szalonfenntartó felvilágosító, aki igazán önzetlenül szentel 15 évet — kockáztatva ezzel a vakbuzgók általi üldöztetést — a fény és filozófia terjesztésének. Ezután a „De l’Esprit” felépítését vázolja — ezt még mindig *sine ira et studio* lehet megtenni. „Először önmagában tárgyalja az emberi szellemet. Aztán az igazsághoz és tévedéshez viszonyítva veszi tekintetbe.” (De l’Esprit en lui-même) A bevezetőben még dicsérőleg hallik az általános módszertani megjegyzés: „mindig a tényekre támaszkodik”; a későbbi kifejtésből kiderül, hogy 1. vannak a tényekkel konfrontálva abszurdnak tűnő helvétiusi állítások, 2. a filozófiai feltevéseket nem bizonyítják az egyedi tények olyanformán, ahogy a „De l’Esprit” tézis-illusztáció típusú „érvelései” feltételezik. Minden bizonynal ilyen posztulátumnak tekinti Diderot azt, hogy Helvétius „az érzőképeséget, úgy látszik, az általában vett anyag tulajdonságának tartja” (ezen *természetfilozófiailag* szükségesnek ítélt feltételezés valószínűsítésére várt a legtöbbet a természettudományok — különösen a kezdődő reguláris *biológiai* kutatások — „jószolgálatától”). Ezt a „filozófushoz illő rendszert” elsősorban az ellenérvek gyengesége erősíti, ti. az, hogy a teológia csak az állatok szubsztanciális szellemének tételezésével tudja kikerülni az érző anyag feltételezését.

Diderot „*paradoxonoknak*” nevezi Helvétius filozófiájának fő tételeit (élettelen és élő, érző és gondolkodó természet elvi egysége), ami nála ugyan pozitív kicsengésű, de egyúttal kizárja, hogy az empiria egyszerű elemzésével, tisztán a „tényekre támaszkodva” lehessen eljutni ezekhez az elvekhez. „*L’hypothèse n’est pas un fait*” [„a hipotézis nem tény”], hangzik a „Filozófiai gondolatok” egyik bevezető maximája: az sem a tények, sem a hipotézisek kizárólagos jogosságát nem jelenti, kizárólag a jogos hely „kijelölésére” szolgál. A hipotézis éppen a tényeken való túlmenés. A helvétiusi paradoxonok plauzibilisebbnek tűnnének, ha nem bizonyítottnak tüntetné fel őket a szerző. „A Szellemről” szerzője az összes értelmi tevékenységet az érzőképeségre vezeti vissza. Észrevenni vagy érezni szerinte ugyanaz a dolog. Ítélni vagy érezni ugyanaz a dolog... Világnézetileg gyakran Diderot is „jusztfikálhatónak” tartotta ezeket a téziseket. Ha a materializmus anyag és „szellem”, a természet és az ember egységének feltételezése, s első előfeltételként az anyag általános érzékelőképességének filozófiai hipotézisével az élő és holt anyag egységét kimondtuk, akkor, mivel az ember „*matière pensant*”, csak úgy lehet a természet része, ha a gondolkodás, az értelmi tevékenység valamiképpen visszavezethető a *matière sentant*-ra, az anyag érzékelőképességére, azaz az *anyag* „szubsztancia” egy *attributumára*.²⁸ *Ontológiailag* Diderot e visszavezethetőséget a materialista monizmus egyetlen logikailag lehetséges útjának tartja. A „*res cogitans*” dualista szubsztancialitását csak az érző anyag (meghatározott organizációjú formája) kognitáció-attributumának a feltevésével lehet kikerülni, a *hobbesi* „gondolkodom, tehát az anyag tud gondolkodni” tételével. Érzékelés és gon-

²⁷ Az Assézat—Tournoux-kiadás II. kötetében, ill. magyarul D. Diderot „Válogatott filozófiai művei”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1951: Megjegyzések Helvétius „A Szellemről” c. könyvére, 180.

²⁸ Az „*Éléments de physiologie*” (Assézat-kiadás, IX, 261, ill. Diderot „Válogatott filozófiai művei”-ben 287.) öt vagy hat lényegi tulajdonságát (propriétés essentielles) sorolja fel az anyagnak: az erő, kiterjedés, tér- és időbeliség, mozgás mellett a „*sensibilité*”-t.

dolgozás képessége, állat és ember között²⁹ a naturalista filozófia nem ismerhet el isteni intervenció „magyarázatára” szoruló hiátust, így Diderot helyeslően idézi Helvétius nagy vihart kavart tézisé: „Csak szervezeti különbséget ismer el az ember és az állat között.” Diderot e helvétiusi tételt illusztráló példányszava lényegi helyeslést rejt: ha egy Sorbonne-doktor matériáját kutyaalakzatra szervezi a természet, „az nyulakat fog hajszozni, ahelyett, hogy eretnekeket üldözne”, míg a doktorra szervezett kutya „elmélyedve elmélkedik az eleve elrendeltség és a kegyelem hittitkain...” Az emberi szellem (pszichikum, tudat) nem tartalmaz titkos többletet a strukturált fizikai anyaghoz képest, itt érvényes a helvétiusi redukció; de Diderot a megismerő szubjektum magyarázatában már elvileg elégtelennek tartja a materializmust csak a gondolkodás és érzékelés nivellálásával, az emberi megismerés specifikumának tagadásával „biztosító” helvétiusi pozíciót. Diderot szerint a „juger c'est sentir” egyrészt *fölösleges* feltétel az emberi „*esprit*” monista felfogásához, másrészt *nem elégséges* az ontológiai materializmus filozófiai argumentációjához. Az *emberi megismerést* nem szükséges s nem is lehetséges a fizikai érzékelőképességre redukálni azért, mert a *megismerő embert* nem kívánjuk valamely metafizikai cezúrával elszakítani a fizikai és érző anyagtól. Ha azt mondjuk, hogy *csak* a szervezet (organisation) különbözteti meg az embert az érző anyag (pl. állat) többi formájától, akkor azt is mondtuk, hogy a szervezet *megkülönbözteti*. Az állati és emberi érzékelés, a *sensibilité physique*, Helvétiusnál azonos, *passzív* képesség (lásd „De L'Esprit”, első fejezet). Az emberi *emlékezet* Helvétiusnál nem minőségileg más, mint az érzékelés: „*la mémoire n'est autre chose qu'une sensation continuée*” — ezzel Helvétius a felvilágosodás legjobbjai, Quesnay, Diderot, Buffon, Rousseau és Condillac eredményeit „vette vissza”: az emlékezés „*emberi idő*” konstituáló képességének a felfedezését; Diderot Descartes mellett másik kedves gondolkodója, *Hobbes* antropológiájában is az *i d ő* ismerete az ember és állat közti különbség fő konstituense; lásd „Leviathan”. Ezen emlékezet talán képes valamivel több tárgyi tulajdonság felidézésére, melyek közül az ember absztrakciós képessége többtől tud elvonatkoztatni, mint az állat. A „De l'Esprit” általánosítás-elmélete a legszélsőségesebb szenzualista álláspont kifejtése: az absztrakció semmi más, mint kivonás, egyes érzetminőségektől való elvonatkoztatás, eképp kevesebb konkrét tulajdonsággal, tehát több tárgyra vonatkozó érvényességgel bíró generalizáció. „A képesség, mellyel észleljük a megfeleléseket vagy a különbségeket, a hasonlóságokat és eltéréseket, melyek a különböző tárgyak között vannak, alkotja a szellem minden működését. Ez a képesség nem más, mint maga a fizikai érzékelőképesség: tehát mindent az érzékelésre lehet redukálni. Hogy bebizonyítsuk ezt az igazságot, vizsgáljuk meg a természetet. Ez tárgyakat tár elénk, ezen tárgyak kapcsolatba kerülnek velünk, kapcsolataik vannak egymással; ezen kapcsolatok ismerete formálja azt, amit Szellemnek nevezünk...” (Discours premier, Chapitre premier.)

Az ítélet nem más, mint két érzéki adat összehasonlítása, azaz minden ítélet visszavezethető arra, hogy „a szín, melyet *pirosnak* nevezek, másként hat a

²⁹ S idővel talán a még elvont evolúció-elmélet is ténytudomány lehet: Diderot mindig különös érdeklődéssel kísérte az élettan által felvetett problémákat, kísérletezve a mechanizmus és spiritualizmus „megoldásainak” kikerülésével, ugyanakkor állandó filozófiai ötlettárral, „heurisztikus” elvekkel szolgál arra vonatkozóan, hogy világnézeti „elvárások” alapján mely kérdések megválaszolását, minek a kísérleti próbáját várja a deszkripció korlátait még igen kevésé áttört biológiától.

szememre, mint az a szín, melyet *sárgának* nevezek”, tehát „*juger n'est jamais que sentir*” (uo.). Ekkor még Diderot-nak nincs „kész” válasza erre az empirizmusra, legfeljebb a *leibnizi* „*nisi intellectus ipse*”; az *értelmi képesség* nem az elszigetelt érzetbenyomások egyszerű eredője, hanem egy olyan specifikus struktúra, amely *előfeltétele* annak, hogy az, ami *in sensu* adott, *emberi ismeretté* válhasson *in intellectu* (vö. az „Enciklopédia” „Sensation” cikkével). Azt a tételt, hogy az ítéletek tartalmilag redukálhatóak, illetve ha igazak, ilyenek kell legyenek, „ez sárga”, „az piros”, avagy pontosan Helvétius példájával a „sárga nem piros” észleletére, csak a hipotézisek — a newtoni tradícióban diszkreditált — tudomány-módszertani funkciójának felfedezése után tudta igazán „refutálni”, pozitív ellenkoncepcióval felváltani (lásd már az „Enciklopédia” „Conjecture” címszavát). Hasonlóképpen Helvétius extrém nominalista nyelvelméletével („. . . szintűgy a szavak, melyek a különböző nyelveket alkotják, úgy tekinthetők, mint az emberi gondolkodás jeleinek gyűjteményei, amelyek a képzetekre emlékeztetnek, vagy ideákat jelölnek . . .” uo.) szemben, melyen Helvétius rossz racionalista tévedésmélete alapul (csak tudatlanság, ill. helytelen szóhasználat létezik), Diderot csak halvány ellenérzéseket szólaltat meg. „Amidőn a tévedéshez és az igazsághoz viszonyítva szemléli Helvétius a szellemet, arra a meggyőződésre jut, hogy nincsen hibás szellem. Minden téves ítéletünket a tudatlanságnak tulajdonítja, a helytelen szóhasználatnak és a szenvedélyek hevének. Amit a helytelen szóhasználatról mond, felületes, de kellemes.” Ez „optimista” empirizmussal ellentétben Diderot-t nagyon elgondolkottatta, hogy *Berkeley is ezen empirista tradíciókhoz kapcsolódott*, s kezdte kétségbevonni, hogy a szenzualizmus premisszáit elfogadván — kizárólag immanens ismeretelméleti argumentációt felhasználva — ki lehet kerülni a szubjektivizmus, a szkepszis vagy a szolipszizmus ellenvetéseit. Ha természetfilozófiaiilag nem specifikáljuk a fizikai érzékelőképesség mibenlétét, akkor nehezen magyarázhatjuk meg, hogy miért tekintjük feltétlenül az embert a természettel összekötő, a tudatot a tárgyról és tulajdonságaikról adekvátan informáló — s nem inkább az ezektől elválasztó-elszigetelő „erőnek”. A fogalmi gondolkodás — mely Helvétiusnál az érzéki adatok pusztá addíciója, vagy absztrahálás (= kivonás) ezekből — e rendszerben nem lehet az észlelés kontrollja, mert nincs tőle független operációja, sőt önálló struktúrája sem („*nem más*”, mint az érzékelés). A fizikai érzékelőképesség hitelét Helvétiusnál szinte csak egy „hisz nem lehet csaló a mindenható természet” feltételezés fedezi. Diderot mintha megjéjtette volna az érzetből való kiindulás korlátait, sőt antinómiáit.³⁰ Azonban az a két támadáspont, amelyen — inkább csak ösztönösen — a szenzualizmus elégtelenségét megkísérelte kimutatni (tudományfejlődés és nem-nominalista nyelvelmélet), csupán *potenciálisan* válhatott egy empirizmussal egyenértékű episztemológia elemévé; akkor aktuálisan legfeljebb az „aktivitás” önmagában eléggé absztrakt princípiumának illusztrációja lehetett.

³⁰ A „Levél a vakokról”-ban, egyik legortodoxabb szenzualista írásában írja, hogy a szolipszizmus filozófiai cáfolata — e tan gyakorlati „abszurditása” ellenére is — igen nehéz feladat, lévén, hogy Locke angol és francia követői, *Berkeley és Condillac azonos fegyverzetel* harcolnak egymás ellen — az „*i d e á k*”-ból indulván ki. A „Levél a süketekről és némákról” az érzetbenyomások bázisán áttörhetetlennek tekinti a szolipszizmus falát: az interszubjektivitás kezdése a *nyelv*, de az empirizmussal, különösképp a szenzualizmussal szemben érzett elégtelenségének maximális eredménye az, hogy La Mettrie-hez hasonlóan tisztázatlanul hagyja az „érzetek”, „ideák” ontológiai státusának kérdését (lásd a „Fiziológia elemei”-t). (Művek az Assézat-kiadás I. és II. kötetéből.)

Diderot a reflexióiban a legkisebb dialektikus kezdeményezést is örömmel üdvözlö; ezért emeli ki dicsérőleg a „Szellemről” fényűzés-fejezetének módszerét, mely a lehetséges ellenérvek felsorakoztatásával is szembenézve próbálkozik a döntéssel. (Nagyon valószínű, hogy Diderot oly gyakran — általában két szélsőségesen szenzualista „korszaka” között — visszatérő viszolygása a tudományos törvényeket az elszigetelt érzetektől felépítő, talán még pontosabban: a természet tudományos tudást ez érzetbenyomásokra lebontó szenzualizmussal, különösen annak helvétiusi formájával szemben abból is táplálkozott, hogy ez a filozófiai stílus érzéketlen azokkal az ellenvetésekkel szemben, melyeket az idealista racionalizmus vagy szubjektívizmus argumentumai megkerülhetetlenné tettek.) Végre, legalább *luxuselméletében* Helvétius is „a pro és contra mondottak” részgazságainak megértésén keresztül kíván továbbhaladni; egy kritikai ideológia, mint amilyen a felvilágosodás, saját eddigi eredményeivel szemben sem lehet kritikátlan — legkevésbé olyan kifogások esetében, melyek mindegyike saját filozófiája lehetséges (belőle „levezethető”-levonható) következtetései kapcsán merül fel. Az ember — természet, ill. az ember — társadalom viszony *egyenlőtlen fejlődése* (gazdasági vs. erkölcsi értékek stb.) talán a legélesebb e problémák közt; a cinikus ökonomisták luxusapológiája és a moralizáló fényűzés- (és haladás-) ellenesség közt megkeresni a kiutat. „Kimutatja, hogy azoknak, akik a luxus védelmére keltek, igazuk volt, és hogy akik támadták, azoknak szintén igazuk volt mindabban, amit külön-külön mondtak. De sem ezek, sem azok nem jutottak el az előnyök és hátrányok összehasonlításáig . . .” Az „Enciklopédia” „Luxus” cikke ezt a módszert követi, a „*déclamation moraliste*”-et kritizáló fényűzés-párti és a rousseau-i típusú luxuskritika konfrontációjával.³¹

Diderot dialektikája néhol megközelíti a „Filozófia nyomorúsága” híres marx-i elemzését: „A mai társadalomban, az egyéni cserére alapozott iparban a termelés anarchiája, amely annyi nyomorúságnak a forrása, ugyanakkor minden haladásnak a forrása.” De megoldásában megmarad a Marx által „egyszerre reakciós és utópistá”-nak ítélt állásponton: „az elmúlt évszázadok helyes arányait a mai kor termelési eszközeivel párosulva akarván”: ezért következtelen az *utilitarizmus* helvétiusi elméletének diderot-i értékelése, ez az érdekelmélet ugyanis a „nyomorúság és anarchia” árán is igenli az ipart, a haladást! A közérdek, a társadalmi hasznosság ad értéket — és értelmet — mindennek, a *teoretikus* teljesítménynek is. Diderot-nak itt nincs ellenvetése: a tudomány

³¹ „*Sans luxe sans industrie*”, fényűzés nélkül nincs ipar — kétségkívül Diderot ezt az érvet tartja legerősebbnek a luxust a fejlődés motorjának tartó koncepcióból. „A művészetek, az ipar, a kereskedelem, a nemzetgazdaság fejlődése” a moralisták által kárhözvetett „főlöslég” következménye, ahogy maga ez a többlet is a technikai fejlődés, a gazdasági növekedés következménye. Ha nincs ilyen többlet, azaz luxus, nincs csere, nincs kereskedelem, s ha ez ellentétesnek látszik az erkölcsökkel, akkor ezeket az erkölcsöket a vademberekre méretezték. „*Úgy gondolom, hogy a népeknek még mindig jobb, ha a frivol epikureistáknak engedelmeskednek, mint ha a műveletlen vadaknak . . .*” A „*barbarie simplici*ste”-tel szemben Európában a kereskedelem kiterjesztése, az ipar általánossá válása oldhatja meg azokat az ellentmondásokat, melyeket a luxuskritikák fedtek fel. Persze — más műveiből világos — Diderot is érezte, hogy az „*industrie universelle*” önmagában nem feltétlenül záloga a társadalmi ellentétek — fényűzés és nyomor, haladás és degradáció paralelei — feloldásának, de a technikai fejlődésben való bizalmat még mindig realisabbnak ítélte a kispolgári vagy kommunisztikus fényűzés- és ezzel *fejlődésellenes* felfogásnál. (Lásd Diderot: „*Oeuvres complètes*”, éd. Assézat—Tourneux, XVI, 13—28.)

igazi értelme szerinte is társadalmi jelentősége, az „Enciklopédia” híres „Art” cikke — a „tisztá” és praktikus technikai tudományok, természettudományok és ipar kölcsönös kapcsolódásának hirdetése — programjával kerülne szembe, ha tagadná a hasznosíthatóság-alkalmazhatóság értékmérő szerepét. Amit viszont határozottan tagad, az Helvétius hasznosságelméletének hamis extrapolációja, ti. hogy magát az elméleti igazságot (tudományos törvényt stb.) is a társadalmi hasznosság határozza meg, azaz nincs objektív érvényesség, igazság (vagy igazságosság), csak konkrét közösségek érdekének való megfelelés vagy meg nem felelés. Az, hogy egy tudományos felfedezés megbecsülése „érdekfüggő”, nem jelenti és nem jelentheti azt, hogy magát a felfedezés mibenlétét, tárgyi tartalmát a hasznossági elvárások szerint lehet változtatni-válogatni. (Mert hisz lehet ez az érdek olyan közösségé, melynek nem érdeke az igazság feltárása, hanem az a hasznos számára, ha a mozdulatlan Föld fölötti szférák mozgásában hisznek.)

Még „veszélyesebbnek” látja Diderot az erkölcs redukcióját a *pillanatnyi* közhaszonra. Az *aktuális* érdek — ha társadalminak is tételezzük — nem lehet konstitutív elve egy egyetemes erkölcsnek. „Sőt egyenesen ez az érdek alkotja a becsületességet oly módon, hogy a szerző egyáltalán nem ismer el abszolút igazságosságot vagy igazságtalanságot. Ez a második paradoxona . . . E paradoxon önmagában hamis, felállítása veszélyes: hamis, mert természetes szükségleteinkben, életünkben, létezésünkben, szervezetünkben és érzékösségünkben, melyek kitesznek bennünket a fájdalomnak, megtalálhatjuk az igaz és igaztalan örök alapját, melynek közérdeke és magánérdeke ezer különböző módon változtatja aztán a fogalmat. Igaz, hogy a közérdek és a magánérdek változtatja az igaz és az igaztalan fogalmának alakját, lényege azonban független tőle.” Létezik valamely az emberre mint emberre, az egész és egységes emberi nemre jellemző szervezeti struktúra, „természet”, mely megalapozhatja azt a feltevést, hogy az emberi ismeret több legyen, mint az individuálfejlődés során nyert „nyers” érzéki tapasztalatok summája, hogy az erkölcsi kötelesség túlmehessen a jól vagy rosszul felfogott érdek követésén. Nem tudjuk a fogalmi gondolkodás *képességét* levezetni-megmagyarázni a „sárgát látok”, „pirosat látok” elszigetelt benyomásaiból, ha nem számolunk azzal az emberi organizációval, mely hosszú (igaz, Diderot-nál priméren *természeti*) fejlődés eredményeként lát, ítél meghatározott módon; hasonlóképp próbálja Diderot az erkölcs elvont elveit — nem konkrét tartalmát — az emberi faj praktikusán változatlanoknak tekinthető *természeti* sajátosságaiból levezetni. A két argumentáció analóg, „rendszerbelileg” (ha lehetne Diderot-nál ilyenről beszélni) koherens. Egy *emberi szervezet, melynek vannak „veleszületett” diszpozíciói* — amelyek a minden emberre jellemző és a normális egyedfejlődés során (ezek konkrét különbözőségétől függetlenül) kifejlődő képességek alapjai (kétlábon járás, diszkurzív gondolkodás, beszéd) —, elvileg „átörökökíthet” bizonyos erkölcsi érzéket is. A két érvelés közül tartalmi tekintetben ez utóbbi, az erkölcsre vonatkozó, a rosszabb. A tisztán természetfilozófiai oppozíció még az egyes elszigetelt érzetekből indító szenzualizmussal szemben sem lehet teljesen sikeres; az etikában pedig egyenesen gyengébb, mint a — különben érvényes argumentációval — bírált utilitarizmus, mely bár szűkös, de határozott társadalmi tartalmat — társadalmi „definíciót” — ad a morálnak. Diderot valóban „veszélyesnek” látta, ha az erkölcs meghatározója a *fennálló társadalom „haszna”*, ezért tagadja teoretikus írásaiban az erkölcs társadalmi meghatározottságát. Nem állítja, hogy a kikerülni kívánt etikai relativizmus

Helvétius konklúziója, csak azt, hogy ez az empirikus erkölcs-felfogás logikailag lehetséges implikációja. „Szerzőnk tévedése, úgy látszik, onnan ered, hogy ragaszkodott olyan tényekhez, melyek az igazságot és igazságtalant ezer ellentétes formában mutatták neki, s hogy szemet hunyt az emberi természet előtt, amelyben felismerte volna az igazságos és igazságtalan alapjait és eredetét . . .” Ugyan Helvétius hangsúlyozza, hogy a közérdek primátusával kell maximális mozgásteret biztosítani a magánérdekeknek, de maga ez az általános érdek — követője, *Bentham* már csaknem kizárólag ezt hangsúlyozza — természetesenülleg „semmi többet” nem tartalmazhat, mint a partikuláris érdekek eredőjét, jó társadalomban a többségét. A helvétiusi etika az egyes emberrel szemben tulajdonképpen nem is állíthat fel erkölcsi követelményt — az önfeláldozás is önérdek egy olyan államban, ahol a közvélemény és a törvények kellőképpen „dotálják” ezt (Róma—Regulus) —; annál inkább a politikai berendezkedéssel szemben, ti. olyan törvények követelését, melyek magán- és közérdek egybeesését biztosítják. Ez persze progresszív „képlet”, mindig a haladó ideológia hirdeti a „körülmények”, a társadalmi-politikai berendezkedés megváltoztatásának szükségességét (míg a reakció általában az individuum belső-erkölcsi meliorizációját, mellyel szemben a „külső” közeg, a körülmények közömbösek, ill. mely erkölcsi-egényi nemesbedés nem feltétlenül kíván kifelé hatni-változtatni). Alapjában Diderot is „az erényt érdekévé tevő” társadalom megteremtésének híve (bár nem véletlen, hogy a partikularitás és a társadalmi „totalitás” harmóniáját megrajzoló *Bougainville* egy tulajdon — s ezzel történeti társadalmak — előtti természetes közösség), de nem kíván ezen erény világról kizárólag jövő idő, feltételes módban beszélni. Amíg a törvények nem biztosítják az egyén és közössége közti összhangot, azaz amíg a társadalom intézményei nem szavatolják az érdek-követés erkölcsös voltát, valaminek mégis csak fenn kell tartani legalább az emberiesség erkölcsi minimumát. Egy evilági etika, ha a társadalomban nem találhat támaszt — a természet „Deus ex machinájához” folyamodhat. Így utal Diderot az igaz-igaztalan örök-változatlan bázisaként az *emberi természetre*, olyan az emberi fajra jellemző természeti tulajdonságokra, melyek a humanitás érzetét szinte a fiziológiai folyamatok szükségszerűségével váltják ki, bármilyen berendezkedés, bármely kor és állam emberéből.

Igen ám, de a *normatív természetfogalom buktatóit* is éppen Diderot remek logikájú dialógusai fedték fel (ill. inkább vallották be, hiszen saját bázisfogalmát gyöngítette azzal, hogy megmutatta, az emberi természet vagy semmit sem, vagy mindent megengedő norma, ha az erkölcs regulatív princípiumának nevezzük ki; ez a természet — ahogy majdan *Sade* mondja — közömbös). A *harmadik d'Alémbert-párbeszéd* tanúsága szerint pl.: a szexuális aberrációkkal szemben nincs természeti norma, nincs, ill. nem lehet definiálni egy *természetellenes* és egy „természetes” szexuális viselkedés különbségét; a naturalizmus meglehet éppen a nihilizmus természetességét tanúsítja.

Mit felelhet a filozófus annak a nihilistának, aki a felvilágosodás fegyvertárával (természet hangja, önérdek stb.) áll ki emberellenes erkölcsöt hirdetve? Az „Enciklopédia” „Droit Naturel”³² cikke a természetfogalom — a természetjogi tradíció értelmében vett — normatív használatának logikai lehetetlenségét mutatja ki, de Diderot még itt sem mondja ki expliciten ezt a következtetést; szinte a „ha nem létezne, ki kell találni” gesztusával (mármint a morali-

³² Lásd XIV, 297.

tás természetjogi intuícióját). Ekképp szónokol az antihumánus természetességét juszifikáló nihilista:

„Úgy döntöttem, hogy terrort és káoszt hozok az emberiségre; mert vagy magam leszek boldogtalan, vagy másokat teszek boldogtalaná; de senki sem lehet drágább nekem, mint én önmagamnak. Ne tégy nékem szemrehányást ezért a határozott részrehajlásért: mindez erőtlen szó. *Az a természet hangja, amely sohasem világosabb és élesebb bennem, mint amikor az érdekemért beszél* (az én kiemelésem — L. M.) . . . Ki van köztetek, aki halála pillanatában ne venné meg életét az emberek többségének élete árán, ha büntetlenségét biztosítva érezné? De én méltányos vagyok. Ha boldogságom megköveteli tőlem, hogy elpusztítsam mindazon életet, mely akadályt jelent ászmomra, akkor bármely más individuum képes lehet jogosan elpusztítani engem, ha útjában állok. Nem vagyok olyan igazságtalan, hogy megköveteljem másoktól azt az áldozatot, amit én nem kívánok megtenni másoknak.” Ez természetjogi moralitás, hisz az ősi jusnaturalista maxima csak azt mondja, hogy „*Quid tibi fieri non vis, alteri non facere*”, azaz a kölcsönösséget. Ha ilyen az „örök, változatlan” Emberi Természet, milyen lehet az a morál, melynek — mint a „Réflexions”-ban írja — „alapját és eredetét” ebben találjuk? Vagy ha Természetfölötti nincsen — és a társadalom gyakorlati erkölce erkölcstelen —, a természetből csak az erkölcsi értékek elvetését lehet „levezetni”? „Mit válaszolunk erőszakos okoskodónknak, mielőtt megfojtanánk őt?” — kérdi Diderot, mert azt az okfejtést, mely a felvilágosodás filozófiájának a terminológiájával igazolja az antihumánusot, elméletileg is meg kell válaszolni. Az „Enciklopédia” későbbi természetjogi tárgyú cikke, mintha „mi sem történt volna” a természetre *apelláló nihilista felléptével*, a cicerói racionalista *lex naturae* definícióit és dedukcióit rekapitulálja (*Loi naturelle* — Morale —): „Egyszóval a természet törvénye a szívünkbe van vésvé, oly szép tulajdonokkal, oly erős kifejezéssel és oly világos tételekkel, hogy lehetetlen félreismerni.” A „Réflexions” pedig visszatérni látszik a már a negyvenes években — legalábbis „logikailag” — meghaladott angol *moral sense*-elméletekhez; de a „Loi naturelle”³³ cikkben elismert *circulus vitiosus* csak „normatív érveléssel” tudja kikerülni; az erkölcsi fogalmaknak (becsületesség stb.) olyan általános és szükségszerű jelleggel *kell* bírniok, hogy a mindenütt és minden emberre érvényes emberiségét (a természetes „pitié”-t stb.) lehessen levezetni belőle (s nem Helvétiusként elveszni az empirikusan valóban önző emberek „látszatában”). *Aki követi a rosszat, az is tudja a jót.* „Nekem úgy tűnik fel, hogy nem volt pontos fogalma arról, amit az egész világmindenségre vonatkozó becsületességen értünk. Értelmetlen szót csinált belőle, ami semmiképpen sem esett volna meg, ha tekintetbe veszi, hogy az, aki inni ad egy szomszéd embernek és enni az éhesnek, bárhol a világon derék ember, és hogy a világra vonatkozó becsületesség nem egyéb, mint jótekonysági érzés, mely általában az emberi nemet öleli át, oly érzés, mely se nem hamis, se nem csalóka.”³⁴

³³ Lásd XVI. köt.: „A természetjog örök és változatlan rend, mely cselekedeteink szabályait szolgáltatja. A jó és rossz közti különbségre van alapozva . . .”, viszont „a bűn és erény megkülönböztetése a természetjogon alapul . . .” Ezen az elvont síkon a természetjogi tanítás tautológiai kísértetiesen hasonlítanak a hutchesoni erkölcsi érzék tanára; ami a „jónak tudom”-nál a logikai rövidzárlat, az a „jónak érzem” premisszája alapján is hibás körhöz vezet.

³⁴ Véleményem szerint V. P. Volgin értékelése („A társadalmi eszme fejlődése Franciaországban a XVIII. században”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1967) Diderot Helvétius-

Kétségkívül, hogy a természetes „*pitié*”-t Diderot sem tartotta az antirelativizmus legjobb kezésének. A „*Droit naturel*” cikk Rousseau-ra reflektálva — és Rousseau későbbi koncepcióját szinte anticipálva — az individualista voluntarizmus ellenszereként az *általános akarat* fogalmához folyamodik, mint az általános emberi érdekek és értékek hordozójához és meghatározójához. „Az individuális ítéllettől független, tévedhetetlen” — az általános akarat eme diderot-i jellemzésére egy voltaire-i kritika nem joggatlanul írná a margóra a „*déclamation*” szót; *de a „természetjog az általános akarat”* formula a „*Contrat Social*” perspektívájából nézve akkor is jelentős „terminológiai” vívmány, ha Diderot még a naturalizmus korlátai közt — egy természetileg-biológiailag definiált emberi nem fogalom bázisán — specifikálja az általános akaratot. Rousseau a viszontválaszában³⁵ (a „Társadalmi szerződés”-ben) éppen a naturalista ember- és jogfogalom felszámolásával az általános akarat és erény Diderot által posztulált szükségszerű kapcsolatának legkonzekvensebb koncepcióját dolgozza ki; az általános akaratnak való engedelmeskedés akkor és csak akkor erkölcsi parancs is, ha az *emberi öndetermináció* — tehát nem a természet, hanem a demokratikus társadalom törvénye — teremtette jogban inkarnálódik. Persze Diderot problémája, ti. hogy *a d d i g* mit felelhetünk erőszakos egoistáknak, amíg eme „magunk alkotta” törvények nem teszik államjoggá az erényt (sőt, hogy egy államjoggá tett erény erény-e még), fennmarad; bár meglehet, hogy éppen az Rousseau legnagyobb érdeme, hogy megmutatta: *e b b e n* a társadalomban nem lehet megválaszolni az egoizmus esetleges emberellenes következményeit, mert magának e társadalomnak a „premisszáihoz” tartozik az egoizmus „embertelensége”. (A Rousseau-regények magán-megoldásai — „*Émile*”, „*Héloïse*” — feltételezik az *eszképiizmus* valamely formáját.) Diderot — kritikája ellenére — közelebb áll Helvétiushoz: az „önzés” társadalmának és ideológiájának, az értelmes önérdék teóriájának értékeit, eredményeit nem kívánta „visszavenni”, csak azért mert humanizációs lehetőségeik *korlátait* felismerte.

A harmadik helvétiusi *Discours (Si l'esprit doit être considéré comme un don de la nature ou comme un effet de l'éducation)* központi kérdése: szervezet és/vagy nevelés-e a szellem determinánsa. Diderot állásfoglalása a „*l'éducation peut tout*”, a mindenható nevelés helvétiusi tételével szemben — csakúgy mint a *juger c'est sentir* vagy az *aimer c'est avoir besoin* értékelésében — kettős: egyrészt — talán magánál a szerzőnél is jobban — felismeri e koncepció pozitív-progreszszív világnézeti indítékait, másrészt éppen ezen eszmei célok eléréséhez jobb, meggyőzőbb elméleti eszközök keresését tartja szükségesnek; a túl egysíkú

kritikájáról, s különösen ez idézett részről nem helytálló. Diderot nem azzal cáfolja az utilitarizmus elméletét, hogy vannak önzetlen emberek — hisz éppen ő bírálja ezért Helvétiusot, mert „túláságosan ragaszkodott” a „tényekhez” —, hanem egy olyan erkölcs-fogalom követelésével, mely az önzetlenséget involválja. Természetesen e „*pitié*”-princípiumnak is vannak logikai (és nemesak logikai) buktatói, de nem olyan típusúak, ahogy Volgin állítja, ti. hogy egy etikai elmélettel — az egoizmuselmélettel — szemben Diderot olyasfajta „*empirikus*” argumentációt alkalmaz, hogy van aki inni ad a szomjúzóknak. Diderot azt állítja, hogy bár nem mindenki teszi az erkölcsösöt, *mindenki tudja*, ismeri, hogy mi az erkölcsös.

³⁵ L. G. Crocker szerint („*An Age of Crisis: Man and World in the Eighteenth Century French Thought*”, Baltimore 1959, és „*Nature and Culture: Ethical Thought in the French Enlightenment*”, Baltimore 1963) Diderot enciklopédiabeli természetjog-cikkei a Rousseau-i *Discours*-ok individualista és historizált erkölcs-koncepciójának is kritikái.

megoldások magabiztosságát nem véelve a legszerencsésebb attitűdnek egy felvilágosító — azaz kritikai filozófus — részéről. „Nem lehet meghatottság nélkül olvasni” — írja az emberi elmék eredendő egyenlőségét hirdető helvétiusi tanról, de demokratikus ideáloknak sem tesz jó szolgálatot egy olyan egyforma-ság-posztulátum, melyet a mindennapi tapasztalat csak hamisnak ítéltet. A „mindenkiből minden lehet” is megrendítő gondolat, de a legegyszerűbb gyakorlati tények cáfolják. Némi kvalifikáció csak erősítette volna e jelen formájukban túl erős állításokat. Természetesen nemcsak — s nem elsősorban — a hétköznapi világkép és praxis „szempontjait” szegezi szembe a helvétiusi nevelésmélet extrémnek tartott elveivel (bár a felvilágosodás filozófiáját az is megkülönbözteti a megelőző évszázad metafizikai rendszereitől, hogy számot kell tudni adnia a *bon sens* számára is elméleti elvi jogosultságáról). Diderot a materialista ontológia fogalmi felépítésében rendkívüli jelentőséget tulajdonított a *szervezet* szerepének — melyet semmiféle jószándékú nevelésmélet vélt vagy valóságos igénye sem csorbíthat; az érzékelő és ítélő, a fizikai szükséglettel bíró és morális érzésekkel rendelkező ember egységét, ugyanakkor a csak fizikai vagy élő természettől való kvalitatív különbségét fejezheti ki az „*organisation humaine*”. „Harmadik értekezésének a tárgya az, hogy a szellemet egyrészt mint a természet adományát, másrészt mint a nevelés eredményét vizsgálja. A szerző itt azt igyekszik kimutatni, hogy valamennyi ok közül, melynél fogva az emberek különbözhetnek egymástól, a szervezet a legkisebb, azaz nincs olyan egyén, akiben a szenvedély, az érdek, a nevelés, a véletlen körülmények ne bírták volna legyőzni a természet támasztotta akadályokat s nagy embert ne bírtak volna belőle csinálni; de olyan nagy ember sincsen, akiből a szenvedély, az érdek, a nevelés meg bizonyos véletlen körülmények hiánya ostobát ne csinálhatott volna, a legszerencsésebb szervezet ellenére. Ez az ő harmadik paradoxona. *Credat judaeus Apella* . . . A szerző kénytelen itt felbecsülni a lélek mindenik tulajdonságát, melyet egyik embernek a másikkhoz való viszonyában vizsgál. Nagy éleselmjűséggel teszi ezt, s noha némi ellenszenvvel fogadjuk az ő fura paradoxonát, nem lehet megrendültség érzése nélkül olvasni . . .” Helvétius az emberi lehetőségek leszűkítésének tekintette minden nem-„nevelési” (társadalmi-környezeti) meghatározottságnak az elismerését, legyen az akár az olyan alkati tulajdonság, mint az abszolút zenei hallás (vagy Diderot nem véletlenül zene-centrikus zseni-elméletének példái); a „l'éducation peut tout” tételével tulajdonképpen az „ember önmaga alkotója” gondolatához közelítve: az ember az őt meghatározó „körülmények” megváltoztatásával változtathatja meg — válthatja meg — önmagát. E program pátoaszát³⁶ érezte át Diderot, de ez nem menti az argumentáció egyoldalúságát és leegyszerűsített logikáját: „Egyszóval, az egész harmadik értekezés előttem hibás számításnak látszik, amelybe nem

³⁶ „Nem kell nagy éleselmjűség ahhoz, hogy az emberek eredeti jóságáról és egyenlő intelligenciabeli adottságáról, a tapasztalat, szokás, nevelés mindenhatóságáról, a külső körülményeknek az emberre való befolyásáról, az ipar nagy jelentőségéről, az élvezet jogosultságáról stb. szóló tanításaiból meglássuk a materializmusnak a kommunizmussal és szocializmussal való szükségszerű összefüggését. Ha az ember az érzéki világból és az érzéki világban szerzett tapasztalatból alakítja ki minden ismeretét, érzetét stb., akkor az a feladat, hogy úgy rendezzék be az empirikus világot, hogy a valóban emberit tapasztalja benne, ahhoz szokjon, hogy embernek tapasztalja magát. Ha a jól felfogott érdek az elve minden morálnak, akkor az a feladat, hogy az ember magánérdeke egybeessék az emberi érdekekkel . . . Ha az embert a körülmények alakítják, akkor a körülményeket emberiekké kell alakítani.” (A szent család; „Marx és Engels Művei”, 2, 129.)

vontak bele sem valamennyi elemet, de a felhasznált elemeket sem értékük szerint.” Diderot minden bizonnyal nem volt kevésbé „demokrata”, mint a „De l’Esprit” szerzője, de ehhez nem tartotta szükségesnek a biológiai egyformaság posztulálását (bár e téren talán az „organicista” — nem a társadalomelméletben szokásos értelemben — pozíció túlfeszítése jellemzi, a fiziológiai diszpozíciókat közvetlenül a szellemi képességekkel-különbségekkel azonosítván); az „egyenlőtlenség eredete” témájában pedig a rousseau-i Discours-t valószínűleg „több elem értékük szerinti bevonásával” megírt műnek ítélte, mint Helvétius véletlenelméletét. Nem az a kérdés, hogy *természetileg mennyire egyenlők az emberek, hanem hogy társadalmilag mennyire egyenlőtlenek*, s azzal, hogy ez utóbbiról kimutatjuk, hogy nem *természetes*, még mit sem mondtunk *társadalmi* felszámolhatósága lehetőségéről. Igaz, erről Diderot mondott a legkevesebbet: az kiderül kézírataiból, hogy — egyes „Enciklopédia”-cikkek turgot-izmusa ellenére — a *laissez faire* programját és az angol minta másolását nem tekintette Helvétiushoz hasonlóan (egyenlő boldogság egyenlőtlen gazdagság mellett . . .) az ideálnak, csupán a jelennél jobbnak; azt az alternatívát viszont, melyet Rousseau fogalmazott meg — az egalitáriánus eszmék realizációja akár az „egyenlőtlenség társadalmának” az uralma alatt felhalmozódott értékekről (művészet, tudomány) való lemondás árán —, elvetette. Nem tagadta azt a rousseau-i igazságot, hogy a pusztá gazdasági fejlődés inkább csak növeli az egyenlőtlenséget (hogy egyéb — erkölcsi stb. — ellentmondások kitermeléséről ne is szóljunk), de az egyenlőség birodalmát legalább is szerette volna a gazdasági növekedésen keresztül megvalósíthatónak látni, persze a *hogyan?* megválaszolását az utókorra hagyva. „Mert könnyebb kultúrálttá válni, mint a civilizációról lemondani”, írja a „Bougainville-i utazás” kommunisztikus idilljéből „hazautazván”.

A „minden normális ember egyformán képes mindenre” tézisét Diderot „politikai” szempontból ugyanúgy értékeli, mint a minden ítéletünk ténytartalmát a „sárga nem piros”-ra redukáló szélsőséges szenualizmust amateriaalista monizmus „szükségeit” szemszögéből: *nem szükséges és nem elégséges* ez az egalitarianizmus a társadalmi igazságosság pozitív programja számára. Az egyes embereknek — csakúgy mint az egyes nemzeteknek — vannak bizonyos adott feltételei, van egy meghatározott struktúrája, mely megszabja lehetőségeit, hogy mivé lehet, még inkább azt, hogy mivé nem lehet „szervezete” adottságai alapján. Nemcsak empirikusan hamis az az állítás, hogy a „nevelés” pl. botfűlűből zenészt faraghat, de az a koncepció, mely a környezeti hatások passzív receptorává redukálja az embert, nem tud magyarázatot adni arra sem, hogy ez az ember, mely (egy embertelen) a külvilág benyomásainak egyszerű eredője, hogy lehet önmaga „nevelője”, hogy alkothat olyan „kormányformát”, törvényeket, melyekkel igazán emberré teheti önmagát. Az ismeretek empirikus eredetének tana nem helyettesítheti az erkölcsi elmélkedések és az ismeretelmélet, a társadalomfilozófia és a (természettudományos) antropológia igazi alapjának, az ember filozófiai elméletének a kidolgozását. „*Én — ki vagyok én? Mi az ember? Kétségtől egy állat, de a kutya is állat, a farkas is állat . . . Milyen pontos jelentést tudunk adni a jó és a rossz fogalmának, a szép és rút, a helyes és helytelen, az igaz és hamis fogalmának az ember előzetes fogalmi meghatározása nélkül? De ha az ember nem tudja önmagát definiálni, minden elveszett. Hány filozófus tévedett, amikor felszíni megfigyelései alapján a farkasok morálját alkalmazta az emberre, miként az ember — mivel szintúgy állat — morálját a farkasokra . . . Minden létező a saját jólétére törekszik, s*

egyik lény jóléte nem azonos a másik lény jólétével . . . Az emberi erkölcs alapjait az emberi faj fogalmában találhatjuk . . . Mi a faj? Azonos módon szervezett individuumok sokasága . . . Hogyan, a szervezet lesz az alap alapja? Úgy hiszem . . .”³⁷ De vajon elbírja-e ez a fundamentum mindazon értékeket, melyeket Diderot rá kíván építeni: az emberies erkölcs, a művészet és tudomány értékeit? A szervezet, melyet egy tisztán természettörténeti folyamat tesz több-mint-állati organisation humaine-né, naturális meghatározottságával jobb összekötője-e a partikularitásnak és „nemnek”, az egyes embernek és az „emberi fajnak”, mint Helvétius érdek-fogalma? La Mettrie („L’âme naturelle”, „L’histoire naturelle de l’âme” s végül „L’homme-machine”) radikálisabb relativizmushoz jutott el Diderot-val „közös” karteziánus premisszái alapján, mint Helvétius az utilitarizmus következetes kifejtésével. Ha viszont az ember emberré válását teljesen társadalomtörténeti fejlődéssel magyarázzuk, mint Rousseau második „Értekezés”-e, akkor úgy lehet, hogy csak az első rousseau-i „Discours” konklúziójához juthatunk, ti. hogy a történelem teremtette immorális praktikus erkölcsöt csak olyan társadalom változtathatja állampolgári erénnyé, amely lemond emez ellentmondásos történelmi folyamat olyan termékeiről, mint a művészet és tudomány haladása . . . Persze *petitio principii*-vel mindent meg lehet oldani; ha *per definitionem* olyan ez az emberi organizáció, hogy teoretikus és praktikus ész, állampolgári erény és művészi kiválóság kollízióját kizárja, vagyis egy roppant humánus emberi természetet tételezünk, akkor fel sem vetve kikerültük a problémákat. Diderot ritkán ír le álmegoldásokat, s akkor sem nyugodt gondolkodói lelkiismerettel, de az ugyanez időben írt megjegyzései Rousseau egyenlőtlenség-értékezéséről mutatják, hogy egy historizált emberi természetfogalom alapján ugyanazon dilemmákat látta levezethetőnek, mint Helvétius „fizikai érzékelőképesség + társadalomban tanult érdek” képletű embere kapcsán. Ha nincs objektív (= természeti) bázisa az erkölcsnek, akkor vagy csak à la Rousseau moralizálás, vagy La Mettrie-i nihilizmus lehetséges. *Elvontan* ez az először itt megfogalmazott természeti organizációra visszavezetett emberi nem fogalom mindannak magyarázatát lehetővé teszi, amit Diderot egy filozófiai ember- és nemfogalomtól megkövetelt (magán- és általános emberi érdek összekapcsolása, egy „nembeli” fejlődés felrajzolása stb.); de olyan absztrakt-spekulatív síkon, hogy realiter egyetlen konkrét kérdésre adandó válasz sem vezethető le belőle, legkevésbé az, amire készült, a partikularitás-probléma Helvétiusénál magasabbréndű megoldása.

Egészében véve mégis dinamikusabb — legalábbis „nyitottabb” — Diderot ember-fogalma Helvétius *sensibilité physique* + *intérêt personnel* elvénél: bár az *organisation* is természetileg meghatározott, az emberi szervezetet determináló okok természettörvények (pl. a normalitás és fogyatékoságok, a zsenialitás és átlagos értelem rejtett forrásai); de az emberi szervezet abban különbözik az állatétól, hogy *nem* természetileg meghatározott célokat realizálhat, hogy természeti szükségletein túlmenően is alkot — pl. művészi és erkölcsi, tudományos és politikai világot teremt —, s ezek a célok *elvileg redukálhatatlanok a természetire*, a fizikai szükségre stb. Helvétiusnál a fizikai és szellemi-erkölcsi egysége azt jelenti, hogy lényegében egyetlen emberi *tevékenység* sem transzcendálhatja a természeti világot, ill. hogy minden morális vagy művészi

³⁷ Diderot: „Oeuvres”, IX. köt. Idézi Rudolf Kassner: „Diderot”, Berlin 1906, 87—88. (Az én kiemelésem — L. M.)

tett megmagyarázható, visszavezethető a fizikai érzékelőképesség motivációjára, *causa efficiensére* (a „nem más, mint” redukcionizmusa!). Nincs olyan emberi szenvedély, mely mögött ne testi vágy, elsősorban szexuális ösztön húzódná meg. „Ugyanebben az értekezésben a szerző előhoz egy negyedik paradoxont a szenvedélyek céljáról, mely végeredményben a fizikai élvezettel egyenlő, ami, úgy hiszem, szintén helytelen.” A „fizikai boldogság és testi szenvedély” csak töredékét meríti ki az emberi cselekedetek mozgató rugóinak. A legtöbb emberi szenvedély igen kevésbé természeti tárgyra (i. e. másik emberi test) irányul: a fősvénynek, a becsvágyónak, a dicsőség szerelmesének céljai meglehetősen „mesterséges” (társadalmi) szükségletek. „Ember vagyok és emberi célokra van szükségem” — írja a „Réfutation”, egy hasonló helvétiusi okfejtést visszaautasítva; s szinte a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” gondolatait előlegezve (s saját naturalizmusát feledve) fejtegeti, hogy Helvétius legtöbbet idézett fizikai élvezete, a szexualitás is milyen más a „művelődési foktól” függően — pl. éppen a szerzőnél, aki filozófiai fejtegetésekkel telerótt levelekkel árasztja el feleségét, az „*aimer c'est un besoin physique*” tételével nem törődve. Itt kitűnik, hogy csupán látszat az, hogy Helvétius „érdekelmélete” (mivel az érdeket a fizikai szükségletre redukálja) összkoncepcióját tekintve több teret ad a társadalmi faktorok emberformáló erejének, mint az az emberi természet, melynek szervezete biológiai evolúció terméke, de amely a társadalmi fejlődésben természeti korlátait transzcendálni tudó tevékenységgel, művészi és jogalkotással, nemcsak nemiséggel azonos szerelemmel és „érdek nélküli” barátsággal, a tudományos igazságok nem közvetlen hasznosságot szolgáló keresésével és a partikularitáson túllépni képes morilitással specifikálja önmagát.

Diderot ítélete szerint Helvétius embere nemcsak természeti, hanem társadalmi korlátait sem képes kellően „transzcendálni”; a „De l'Esprit” politikai programja — hatáson kritikai részei ellenére is — túlzottan kötődik az „adott” kormányforma határaihoz, nyilvánvaló republikánus szimpátiái ellenére, elméletileg meg nem alapozható megalkuvással beszél a „meliorizálható” monarchiáról, a felvilágosítható zsarnokságról. Diderot filozófiai fejlődése és társadalmi tapasztalatai alapján egyre kevésbé osztja az abszolutizmus „felvilágosításához” fűződő illúziókat, s a következő évtized keserű felfedezéséhez közeledik, ti. hogy egy felvilágosult despota talán még rosszabb, mint a látszatreformokra is képtelen, tehát életképtelenségét nyíltan bevalló régi rend. „Ha nem feledkezett volna meg arról, hogy a zsarnokságot egy elég ocsmány állatnak lássa, több színt és erőt adott volna e fejezetnek” — írja az uralkodókat is (át)nevelhetőnek tartó helvétiusi elmélgedésekre reflektálva. „Tele van bátor igazságokkal, de kissé lagymatagok.” Egyébként e társadalompolitikai reflexió a leg-rövidebb, s ennek nemcsak az esetleges publikum miatti öncenzúra az oka. *Robespierre* bizonyos fokig joggal bírálhatta az enciklopedistákat azért, hogy a zsarnokság földi formáival szemben toleránsabbnak tűnnek, mint a túlvilági hatalmasságok hitének rombolásában, ill. hogy filozófiai materializmusuk alig fordított figyelmet egy pozitív praktikus program kidolgozására, megmaradt a keveseknek szóló teoretikus valláskritika keretei közt: „Ez a szekta, a politika dolgában, mindig a nép jogai mögött maradt, a morál dolgában viszont túl messzire ment minden vallási előítélet lerombolásával . . . Szavakkal a despotizmus ellen voltak, de despoták tartották ki őket . . . Ez a szekta nagy lelkesedéssel hirdette a materialista véleményt, mely sikert is aratott a hatalmasok és a széplelkek között . . . Legtöbben belső kapcsolatot tartottak

fenn az orléans-i házzal, és az angol alkotmány volt számukra a legfőbb politikai jó, a társadalmi jólét maximuma. Ezek meglehetősen republikánusok voltak 1788-ban; de 1793-ban a királyok ügyét védenék ostobán . . ." Személy szerint Diderot-ra kevésbé áll ez a kritika — bár *plebejus attitűdje* sohasem forrt ki egy *demokratikus forradalom* filozófiai elméletévé —, mint az „Enciklopédia” átlagos cikkíróira, de a Rousseau mércéjével mérő *floréali beszéd* nem teljesen igazságtalan, a „materialisták” viszonylagos politikai indifferenciájáról szólván.

Legátfogóbb és legélesebb Diderot *metodológiai* kritikája. Itt a „mit nem” megjegyzés erejét nem gyengíti a „hogyan igen” homályos-kidolgozatlan jellege; a morális maximák newtoni „törvényerőre emelésével” szembeni ellenérzéseket nem tompítja a szenzualizmus, az utilitarizmus, a „nevelésemélet”, a hedonizmus „paradoxonjaival” szemben érzett pozitív elfogultság. Helvétius gyakorta rosszul védi a jó ügyet, szinte ellenkinyilatkoztatásokkal harcol a kinyilatkoztatások szelleme ellen: „A módszeres elme rendez, beoszt és *föltételezi, hogy mindent megtaláltak már*. Ím ez a fő fogyatéka ennek a munkának.” (Az én kiemelésem — L. M.) Több kétféle saját magunkkal szemben kevesebb késéget ébreszt másokban. Az *adottnak*, a tényeknek az elemzése nem helyettesítheti a filozófiai feltevések „forradalmi”, nyugtalan mozgását, a külsődleges szisztematizálás pedig az argumentációt: „Nagyon módszeres, és ez az egyik fő hibája, először azért, mert a módszer, ha külsőlegesen, lehűt, lehidek és lefékez; másodsor azért, mert mindent megfoszt a szabadság és a lángelme bélyegétől; harmadsor azért, mert érvelés látszatát kelti; negyedsor pedig, s ez a magyarázat különösen erre a műre illik: semmi sem kíván kevésbé erőltetett, rejtettebb és tartózkodóbb bizonyítást, mint a paradoxon. Egy paradoxonos szerző sohasem mondhatja el a nézetét, hanem mindig az érveit: lopva kell olvasója lelkébe hatolnia s nem erőszakkal . . . Túlságosan nyugodt elmét jelez, olyat, aki túlságosan ura önmagának. Az ötletes elme nyugtalan és szertelenül izeg-mozog, mert keres.” Mondhatni ugyan némi malíciával, hogy Diderot műveiben igen kevéssé lehet észrevenni nemcsak a kárhozzátott „*esprit de système*”-et, de az elismert „*esprit systématique*”-ot is. De itt nem egyszerűen saját praxisát állítja példaként, hanem *azt a nem véletlennek tartott tapasztalatot, hogy a felvilágosodás filozófiai csúcspontjai nem sajátképpen filozófiai művek*: nem definíciók és dedukciók rendszere, hanem közvéleményt formálni képes alkotások, regény, essai à la Montaigne, ál-útirajz és dialógus. S ezek éppen fél- vagy egész frivol „szövegkörnyezetük” miatt válhattak valóban „veszélyessé”, nem pedig kiválasztott kevesek ezoterikus fecsegésének témájává. A „Perzsa levelek” már műfaja miatt is magávalragadóbb, mint a „Törvények szelleme”, s nemcsak ez utóbbi esetleges politikai megalkuvása miatt; a „Candide” antiprovidencializmusával nem versenghet a voltaire-i „Metafizika elemei” absztrakt materializmusa; s maga Diderot legfrappánsabban a „Fecsegő csecsebecsék”-ben fejt ki a karteziánus és a newtoni fizika előnyeit-hátrányait, igen kevéssé spekulatív problémák közepette vetvén össze a két teória „explicálási koefficiensét” és világnézeti-orientációs képességét. „Ha mindazt, amit a szerző megírt, összevevissza halmozta volna, úgy hogy csak a szerző elméjében lett volna egy burkolt rend, könyve végtelenül kellemesebb lett volna, és anélkül, hogy ilyennek látszanék, végtelenül veszélyesebb.”

Módszertanilag „meri” leghatározottabban elvetni Diderot a locke-i—newtoni empirista analízis örökségét: itt nem fenyeget az a veszély, hogy apriorizmus bűnébe esik, a szenzualizmus hibáit kerülgetvén, hogy metafizikába

merül a mechanikát dinamikussá tenni kívánó igyekezet. A dinamikusság követelménye „politikai” ellenvetés is a „*faire une morale comme une physique experimentale*”³⁸ („egy olyan erkölcstant alkotni, mint a kísérleti fizika”) *tényelemző* ideáljával szemben. Helvétius „*az etika Newtonja*” kívánt lenni, s kortársai kritikája többnyire arra irányult, hogy a szándék megvalósulatlan-ságát bizonygassa; egyedül Diderot mondta ki, hogy maga a cél megvalósíthatatlan, s realizálása sem volna valami elméleti *Summum Bonum*. „Mert Newton útja nem a tiszta dedukció útja, hanem az analízisé. Nem meghatározott princípiumok, meghatározott általános fogalmak és alapelvek felállításával kezd, hogy azután ezekből kiindulva absztrakt következtetések segítségével jusson el a különösnek és a tényeknek a megismeréséhez, hanem fordított irányban mozog gondolkodása. *A jelenség az, amit adótnak tekint, és az elv az, amit keres.* Ez az új módszertani rangrend az egész XVIII. századi gondolkodásra rányomta bélyegét” — jellemzi Cassirer a „modern analitikus szellem” metodológiai őselvét.³⁹ Helvétius ezen analitikus szellem „győzelmi menetének” (uo.) talán végső állomása, e módszer eddigi eredményeit, és következetesen kifejtve, eddig latens gyengéit foglalja össze. Az analízis abszurd *nivellálásba* torkollik, s Cassirer elemzése csaknem egészen egybeesik Diderot-éval: a tudati tevékenység és a morális szféra a fizika puszta transzformációjává redukálódik.⁴⁰ Diderot sem a „dedukciók”, hanem a *tények* túltengését kifogásolja; ezen empiria túl kevés ahhoz, hogy a „paradoxonokat” princípiummá változtassa át, de túl sok az illusztráló történet ahhoz, hogy elméleti értelmezéssel elvi kritikája meggyőző lehetne. Az általános tételeknek egyes esetek elemzésével való bizonyítása igen komolyan veendő kifogás: mögötte az empirizmus és a *status quo* Voltaire által is felfedett antinómiájának felállítása sejthető. Ezért is szól Helvétius argumentációjáról a legszigorúbban a diderot-i ítélet: „Állításainak erejéhez képest a szerző érvei gyakran túl gyengék.”

A „De l'Esprit” történelmi — felvilágosodásbeli — helyét a helvétiusi „előfeltevéseket” fenntartással fogadó Diderot („sok hibás alapelvet találunk benne, kárpótlásul azonban végtelen sok részlet-igazságot”) pontosabban jellemezte ki, mint az idézett jellemzést „fordítva” (ti. helyes locke-i—newtoni általános princípiumok és hamis ateista-naturalista részletek) fenntartó Voltaire. „Valójában a „Törvények szellemé”-nek előszava ez, habár a szerző nem mindig ért egyet Montesquieu-vel...” Tulajdonképpen egyetlen hibája, hogy a Montesquieu-megkezdte korszak *utószavaként* jelent meg, s így az eddigi emelkedővel összevetve néhol stagnálásnak tűnik. („Tíz évvel korábban egész friss lett volna ez a munka, ma azonban a filozófiai szellem annyi haladást tett, hogy kevés újat találunk benne...”) Időszzerűségét azonban mi sem mutatja jobban, mint „a tisztesség álszentjeinek általános felzúdulása ez ellen a munka ellen”. Filozófiailag továbblépni csak ezen eredmény-összegző mű átgondolásával lehet: „A szerző a metafizikát és az erkölcstant magas színvonalra emelte, és minden író, aki ugyanezt az anyagot akarja majd tárgyalni, ha ad magára, közelebről fog ide betekinteni.” Nem lehet többé figyelmen kívül hagyni Helvétius „paradoxonjait” anyag és érzékelőképesség,

³⁸ Helvétius: „De l'Esprit”, Préface.

³⁹ Ernst Cassirer: „Die Philosophie der Aufklärung”, Tübingen 1932, 7. (Az én kiemelés — L. M.)

⁴⁰ Uo. 33.

érzékelés és gondolkodás, erény és érdek, igaz és hasznos, az ember természeti („l'organisation”) és társadalmi („l'éducation”) meghatározottsága kérdéseit kutatónak; *innen* kell továbblépni, de *tovább* kell lépni, valahogy úgy, ahogy Diderot tette és tudta, La Mettrie és Rousseau „szélsőségeit” egyaránt végiggondolva, feltételezve, hogy nagyon keveset „találtak meg még”, de a „*Moi . . . que suis-je? Qu'est-ce qu'un Homme?*” kérdésére adott válaszok között már nagyon sok „filozófushoz méltó” megoldást találhat „a nyugtalan kereső elme”.

4

Helvétius jó ember, becsületes barát, de filozófiai „felfedezései” néhol *unalmasak*, ROUSSEAU rossz ember, kibírhatatlan barát, de „paradoxonjai” *elgondolkoztatnak* — valahogy így összegezte Diderot végigolvasva Rousseau „De l'Esprit”-kritikáját s az erre való helvétiusi választ. S csak magának még megjegyezte, hogy „jobban szeretem az elgondolkodtató ellentmondásokat, mint az unalmas igazságokat”. Diderot nemcsak azt merte „bevallani”, hogy Rousseau Helvétius-kritikája mint filozófiai cáfolat nem teljesen jogosulatlan, és elviselhetetlenül patetikus fellengzései ellenére is érvényes érveket sorakoztat fel, hanem azt is, hogy azon világ valóságával szemben, melynek morálja a helvétiusi önzéselmélet, nem kevésbé jogosult a rousseau-i bírálat; s éppoly kevésbé jelenti a múlt kritikátlan igenlését (ahogy azt Voltaire vélte), mint „társadalomteleológiai” istenérve a tradicionális teológia elfogadását. Persze maga az a tény, hogy a végig ellenséges Voltaire szinte sorkövető margináliákkal kísértette a „*Judas de la philosophie*” minden „*az emberi nem ellen írt újabb művét*”, sejtetni engedi, hogy a *philosophe*-ok elleni rousseau-i támadást ő sem azonosította a „vissza a középkorhoz” hitvallásával (ez épp a — köztudomásúlag nemcsak a filozófusok, hanem az egyház oldaláról is — legélesebb támadásokat provokáló — „Savoyai vikárius hitvallása”-hoz írt voltaire-i megjegyzésekből világlik ki). De Voltaire felháborodása az „*Émile*” „*De l'Esprit*”-kritikája miatt — mely voltaire-i háborgás a felvilágosodás táborából való exkommunikációval ért fel — nem vagy nemcsak azért tört ki, mert egy — akár elméletileg jogos — vitát Rousseau „kivitt” egy olyan nyilvánosság elé, mellyel Voltaire az egoizmuselmélet korlátait még kevésbé kívánta tudatni, mint a kereszténység képtelenségeit; mégcsak azért sem, mert Rousseau ellenvetései nem csupán egy egységesnek hitt és akart „filozófusi” világkép rossz rész megoldásait, de magát a rendszert és legfontosabb előfeltevéseit vették célba; hanem mert rámutattak ezen elméleti korlátoknak „megfelelő” társadalmi-politikai korlátokra, s ez utóbbiak Rousseau radikalizmusának tükrében alig emberibbek, ésszerűbbek az eddigi embertelen ésszerűtlen berendezkedéseknél. Voltaire nem „destruktív” kritikája miatt tartotta *veszélyesnek* a felvilágosodás standardjaival szembeni negatív rousseau-i attitűdöt — mint ahogy leveleiben állította —, hanem mindenekelőtt pozitív programjának azon mozzanata miatt, melyek az *intérêt personnel* elmélete gyakorlati bázisára nézve voltak destruktívak — mint ezt „privát” feljegyzéseiben kimondja. Azok az „értékek”, melyeket a rousseau-i radikalizmus látszott lerombolni, fontosabbak voltak Voltaire-nek, mint azok, melyeket a Helvétius — Voltaire megítélése szerint — *ad absurdum* vitt morálfilozófiai materializmusa tett semmissé, ezért szinte egész közel kerül a palissot-i ítélethez, az idézett

„Könyve veszélyes, istentelen munka,
De ne haragudjunk tisztos Cartesunkra”

Helvétius-„apológia”, ill. a

„Tehetsége, mint tudjuk, vitán fölül áll,
Ezért jobb, ha személyét őrizi zsandár”

Rousseau „értékeléshez”.

Rousseau a „De l'Esprit”-t olvasva első impresszióit a kor szokása szerint margóra írt megjegyzéseként fogalmazta meg,⁴¹ s levelei tanúsága szerint még „azon melegében” írt egy heves hangú vitairatot a „juger c'est sentir,, hamis axiómáján alapuló materializmus ellen”, de ezt a Helvétius ellen megindult hivatalos hajsza hatására elégette. Írt egy általánosabb utilitarizmus-kritikát is — azt építette be a „Szellemről” hatására átdolgozott „Savoyai vikárius hitvallása”-ba. „Feladatomnak tartottam, hogy megalapozzam ítéleteinek aktivitását. Már azokban a jegyzetekben is hozzáfogtam e munkához, melyeket e könyv olvasása közben írtam, s még inkább a „Profession de Foi” első részében”, írta 1764-ben.⁴² Ugyanitt maga számol be a „Szellem”-mel és szerzőjével kapcsolatos magatartása motívumairól, kivételesen taktikai érzékről is tanúságot téve: „Néhány éve, hogy egy híres könyv először megjelentekor elhatároztam, hogy megtámadom elveit, melyeket veszélyesnek találtam. Véghezvittem ezen elhatározásomat, amíg úgy gondoltam, hogy a szerző szabadon válaszolhat. De megsemmisítettem ezt a vállalkozást, mivel megértettem, hogy a szerzőt üldözik. Ebben a pillanatban én tűzre vettem az írást, mivel úgy ítéltam, hogy senkinek sem szabad úgy érezni, hogy a szitkozódásban egyesültem az ostobákkal, segítve egy becsületes ember elnyomásában. Amint minden megbékélt, alkalmat találtam, hogy én is elmondjam érveimet arról a tárgyról egy más írásomban, de ezt a szerző nevének említése nélkül tettem.” Figyelemreméltó, hogy a „moralista” Rousseau-nak nem a helvétiusi egoizmuselmélet extrém megfogalmazásai, hanem a rendszerbelileg alapvetőbb — de priméren politikai érdeklődésétől látszólag távolosó — szenzualista premisszák adták az első lökést a „De l'Esprit” cáfolatához. Szerinte — ez későbbi kritikáiból kiderül, mikor is mindig a gondolkodás érzékelésre való redukálhatatlanságából kiindulva kívánja kimutatni az erény érdekre való visszavezethetlenségét — Helvétius rendszere koherensebb, mint Diderot megítélése szerint; ez a szenzualizmus elégséges a redukcionista monizmus és a materialista morálfilozófia megalapozásához, ezért csak előfeltevéseiben támadható, a konzisztencia kevesebb kívánnivalót hagy hátra. Azért igazán „dangereux”, mert az általánosan elfogadott szenzualizmusból *sequitur* mindaz, amit a morálra nézve először Helvétius mert levezetni. Az az ember, melyet csak az elszigetelt érzéki benyomások formálnak, valóban csak a fizikai gyönyörrel „motiválható” öröm-kalkulátor lehet, s sohasem egy magasabb erkölcsi entitás több teremtőerőt és több lemondást tételező részese, a politikai

⁴¹ A „De l'Esprit” ezen hányatott sorsú példányának megszerzéséért Helvétius mindent megtett, többek közt azért, hogy a „De l'Homme”-beli, az „Emile”-re és „Új Héloise”-re támaszkodó Rousseau-cáfolataihoz felhasználja.

⁴² Lettres écrites de la Montaigne; „Écrits Politiques”, éd. Gallimard, Rousseau; „Oeuvres complètes”, III. köt., Párizs 1961.

állam polgára. Persze, ha az ember nem passzív befogadója, hanem aktív át-
alakítója a környezeti hatásoknak, akkor a nevelés *nem* mindenható. Ez ugyan
negatív környezeti hatásokat feltételezve pozitív, sőt e körülmények meg-
haladásának szubjektív feltétele, de természetszerűleg a pozitív társadalmi
ráhatások „természeti” korlátját is jelenti.

A „*l'éducation peut tout*” tézisére az első rendszeres rousseau-i reflexió a
„Nouvelle Héloïse” V. részének 3. levelében olvasható,⁴³ ahol *Julie* látszólag
pusztán praktikus-nevelési problémái kapcsán az egyén teljes transzformál-
hatósága tanáival szembeni, gondolat- és érzésvilága legmélyéről fakadó,
rousseau-i tiltakozás található. „Nem, a nevelés nem mindenható, barátom”
— szól a levél. „Mint hogy a szellemek különbözők, ezek egyenlőtlenek is; és
ha a természet egyenlőtlennek alkotta őket, akkor némelyike tökéletesebb,
mint a többi; többé vagy kevésbé lehetnek finomak az érzések, az értelem, az
emlékezőtehetség, a figyelem és egyéb képességek . . . Hogyha a *szellemek*
különfésélege, amely végső soron a természettől származik, a nevelés hatása volna,
akkor kívánság szerint lehetne meghatározni az ember karakterét, egy olyan nevelés
*révén, melyet a neki szánt jellem kialakításának megfelelően végeztek.”*⁴⁴ A „min-
denható” környezeti meghatározottsággal szembeni individuális autonómia
(akár csak a természetadta én-konstancia korlátai közti) védelmezése nemcsak
a legáltalánosabb társadalomfilozófiai pretenziók szintjén értelmezhető (a
zsarnokság ne legyen képes *m i n d e n k i t* szolgává „nevelni” stb.). Gon-
doljunk csak a locke-i „adatok nekem száz gyermeket, és azt csinálók belőlük,
amit akartok” *m a* lehetséges konnotációira . . .

A külső-környezeti determinizmus „természeti” korlátozása kétségkívül
a naturális meghatározottság megváltoztathatatlanságának másik végletéhez
vezethet. Rousseau és Diderot, csaknem azonos formában fogalmazva, Hel-
vétius-polémiáikban a *Szerecnés vagy szerencsétlen születés* véletlenjét választ-
ják a fennálló társadalom mindenhatóan nevelő „tapasztalatai” ellenében:⁴⁵
„Egy szellem megváltoztatásához meg kellene változtatni a jellemet, meg
kellene változtatni a vérmérsékletet, amelytől az függ. Boldogok, akik jól
születtek.” Ez azonban nem jelenti egyetlen idea vagy érzelem veleszületett
voltát sem; a „preformista” apriorizmus jellemzése után (csak valami eleve
adottat hozhat felszínre a környezeti hatás) Rousseau félreérthetetlen anti-
apriorista kvalifikációt tesz: „Ez nem igaz sem érzelmeinkre, sem eszméinkre,
de igaz azon *diszpozícióink* vonatkozásában, melyek észleleteink és ideáink
megszerzését lehetővé teszik.”⁴⁶ Helvétius „De l'Homme”-beli viszontválaszá-
ban nem egészen fair vitatkozó — a fentiekből félmondatokat kiragadó idé-
zettechnikával igazolja, hogy Rousseau szerint hatékony a nevelés, meg nem
is, vannak veleszületett eszmék meg nincsenek, azaz ellentmondásos.⁴⁷

A „Savoyai vikárius” „Anti-Helvétius” mivoltát egész felépítése igazolja:
a „De l'Esprit” kifejtését követve filozófiai rendszerrel rendszeres filozófiai
argumentációt szegez szembe, talán először kísérve meg szétszórt természet-
filozófiai, ismeretelméleti és morálfilozófiai nézeteit egységes egész részeivé
tenni. S leginkább itt ragadható meg e rendszer „teleologikus” jellege: minden

⁴³ IV. kötet.

⁴⁴ Uo. 565. (Az én kiemelésem — L. M.)

⁴⁵ „Ils sont heureusement nés ou malheureusement nés”, mondja Bordeu doktor
(Diderot: „D'Alembert álma.”); „Heureux les bien nés” („Új Héloïse”, 588.)

⁴⁶ Uo. 566. (Az én kiemelésem — L. M.)

⁴⁷ Lásd V. szakasz.

általános ontológiai vagy gnoszeológiai kijelentés, minden „metafizikai” igazság az erkölcsi- és társadalmi-igazságosság szolgálatában nyer értelmet, e morális és politikai küldetés még a természetfilozófiai és episztemológiai tételek funkciója is. „La vérité que j'aime n'est pas tant métaphysique que morale.” („Az az igazság, amelyet én szeretek, nem annyira metafizikai, mint morális.”) Az „ítélni annyi, mint érzékelni” tézisével redukálja Helvétius a karteziánus *cogitatio*-t a fizikai érzékelőképességre: Rousseau elfogadja azon előfeltevést, hogy csakis ez a redukció vagy a dualista rendszerek szubsztanciális lélek-felfogása lehetséges, s az előbbi elvetését választja.

Az ismeretelméleti polémiában még kevésbé eredeti, mint vitapartnere: az „Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines” (1746) korai Condillacját állítja szembe a „Traité des sensations” későbbi koncepciójával, a *réflexion-sensation* megkülönböztetését fenntartó „ortodox” locke-izmust ennek szenzualista továbbfejlesztésével. Mind a nem anyagi lélek, mind a viszonylag autonóm reflexió elismerése — kimondottan — az emberi aktivitás, s az ezen alapuló erkölcsi szabadság, sőt egyszerűen az erkölcs lehetősége filozófiai bázisaként szükséges posztulátum. (Még akkor is, ha a tisztán teoretikus vitában kevésbé koherensnek tűnik, mint a filozófusok „l'âme matérielle” koncepciója. A „Val-lomások”, a „Rousseau Jean-Jacques bírása”, a „Magányos sétáló” számtalan „vallomása” bizonyítja: Rousseau megengedi, hogy logikailag erősebb érvek szólnak a materializmus mellett, de az emberi szabadság problémája „nem az elvont elmélet kérdése”.) Természetesen ez nem jelenti, hogy a teoretikus szférában egyetlen „önmagában” megálló (és helytálló) érvet sem sorakoztat fel, hisz alapprincipiuma, hogy nemcsak az erényt „biztosító” erkölcsi világrendet, hanem a valóságban észlelt-tapasztalt tárgyi világot, ennek konstans artikulációját sem képes felépíteni-levezetni az izolált érzéki benyomásokból, a fizikai érzékekre redukált emberből kiinduló szenzualizmus. Csak az emberi elme egységét, szellemi tevékenységei aktivitását feltételező filozófia értheti meg, hogy tárgyakat és *tárgyak* tulajdonságait, nem pedig független „önálló” tulajdonságokat (egyes „érzetminőségeket”) észlelünk: egy passzív, csak érzékelő lény más világot lát, mint a megkülönböztetésekre és összehasonlításra, ítélésre-gondolkodásra képes, önmagát a környezetétől megkülönböztető lény: „*Ítélni és érzékelni nem egy és ugyanaz*” — írja. „Az érzékelés révén a tárgyak elkülönülten és elszigetelten jelentkeznek előttem... Az összehasonlítás révén mozgásba hozom őket, hogy úgy mondjam: áthelyezem őket, egyiket a másikra illesztem, hogy nyilatkozhassam a köztük levő különbségről vagy hasonlóságról és általában valamennyi összefüggésükről. Szerintem a *tevékeny, azaz értelmes lény* megkülönböztető képessége abban áll, hogy értelmet képes adni ennek a szónak: *v a n*. A pusztán érzékelő lényben hiába keresném azt az értelmes erőt, amely egymásra illeszt, s aztán nyilatkozik: Az ő természetében nem tudnám ezt megadni. *Ez a passzív lény mindenik tárgyat külön-külön érzékeli, vagy pedig a teljes lényt kettőből összetettnek.*” Az „ítélet” nélküli pusztán érzékelés az érzéki világot is máshogy látja, mint a diszkurzív gondolkodásra, aktív „összehasonlításra” — nem-érzéki fogalmak alkotására — képes lény.⁴⁸

Bár immanens ismeretelméleti síkon sok mindenben érvényesek érvei — a locke-i reflexió „rehabilitálása” a külvilág hatásait passzívan reprezentáló

⁴⁸ A szavojai káplán hitvallása; J. J. Rousseau: „Emil vagy a nevelésről”, Tankönyvkiadó, Budapest 1957, 308—309.

érzetek emberével szemben a tárgyi világot aktívan artikuláló ember koncepciójának kifejtésében stb. —, az érzékelés analógiájára fel nem fogható autonóm tudati tevékenység feltételezése nem feltétlenül vezet a gondolkodó („lelki”) szubsztancia descartes-i dualizmusához (ahogy magánál Locke-nál sem vezetett). Ez utóbbi nem a természeti, hanem a társadalmi „tárgyakkal” szembeni aktív viszony következménye, ill. követelménye Rousseau-nál. A fizikai és erkölcsi ember egységének „filozófusi” tana talán tartható lenne a *természeti jó elvesztése előtti* — tehát, ha empirikusan egyáltalán létezett ilyen, a történeti társadalmakat megelőző — korban, mikor is az ember természeti („fizikai”) hajlamai harmonizáltak (ha nem is az erkölcsi erénnyel, mert ez még nem létezett, de) a premorális jósággal, a rossz hiányával.

A jelen erkölcsi gyakorlatából kiindulva többé nem lehet egyszerűen a „rossz” kialakulása előtti természeti standardokra apellálni a társadalmi morállá lett erkölcstelenség ellenében; társadalmi tartalommal csak társadalmiságot lehet szembeszegezni (az emili elszigeteltség nem lehet politikai — csak privát — program): az emberi aktivitás alkotta erény törvényeit. Rousseau nyílt „moráleteológiai” filozófiafelépítési kísérletével régebbi problémafelvetéseket is kiélezett. Azt, hogy természettudományos megismerésében az ember olyan természeti tárgynak tudja magát, melynek természeti „immanenciájával” nem tudja megmagyarázni magát a természettudományos megismerést, a természethez való aktív-megismerő viszonyt, már a XVII. sz.-i metafizikai rendszerek tudatosították; annak a kísérletnek a problematikuságát, hogy az emberi-erkölcsi értéket az embertől független, változatlan fizikai törvények alá szubszumálják, talán azok látták legélesebben, akik ezt az „alárendelést” rendszerükben megpróbálták tarthatóvá tenni. Rousseau a filozófiának a materialisztikus monista rendszereket nevezi: melyek megkísérelték végigvinni a gondolkodásnak az anyagra, az erkölcsiségnek a biológiai (állati) ösztönszintre való redukcióját; de ezt a *filozófiát* szerinte nemcsak valamely rivális rendszer teheti semmissé, hanem maga a *filozófus*, aki *matière pensante*-tá minősítve magát már olyan dolgot — spekulációt — művel, melyet a matéria többi részéről képtelenség kimutatni. „Nekem úgy tűnik fel, hogy a filozófia korántsem azt állítja, hogy a sziklák gondolkodnak, hanem ellenkezőleg, felfedezte, hogy az emberek nem gondolkodnak.”⁴⁹ „Nem vagyok tehát egyszerűen érzékelő és passzív lény, hanem tevékeny és értelmes lény, és bármit is mondjon a filozófia, igényt tartok a gondolkodás dicsőségére.”⁵⁰ Még a filozófusok moralitása is pozitív ellenpéldája hirdetett tanuknak (szinte szószerint ez az „*ad hominem*” érvelés tér vissza Diderot Helvétius-elemzésében is): „Nekem megfigyelőképeségem van, megfigyelhetem a lényeket és egymáshoz való viszonyaikat, megvan a képességem, hogy érezzem, mi a rend, mi a szépség, mi az erény. Szemlélhetem a világegyetemet, föllendülhetek ahhoz a kézhez, amely kormányozza. És mégis az állatokhoz hasonlítanám magam? Elvetemült lélek, a te szomorú filozófiád tesz hozzájuk hasonlónvá. Azaz inkább: hiába akarod lealacsonyítani magadat, szellemed elveid ellen tanúskodik, jótékony szíved meghazudtolja tantételedet, és még a képességeiddel való visszaélés is akaratom ellenére azok kiválóságát bizonyítja.”⁵¹

Természetesen Rousseau nem azt állítja, hogy van egy mind logikailag, mind

⁴⁹ Uo. 310.

⁵⁰ Uo. 320.

⁵¹ Uo. 318—319.

empirikusan kikezdzhetetlen objektív természetkép, amely igazsága ellenére ellentmond az erkölcsi és társadalompolitikai igazságosság „igényeinek”, tehát akár objektíve hamis elméletet kell konstruálni, amely viszont megfelel a „szubjektív” szükségszerűségnek, a morális szabadság igazolásának (amint ezt gondolatvilágának *reakciós-romantikus* felhasználói, illetve politikailag progresszív — *jakobinus* — örökösei is értelmezték); hanem megkísérli a kortársi átlagnál nem rosszabb érvekkel alátámasztani, hogy a teleologikus természet szemlélet nemcsak logikailag egyenértékű a mechanikus determinizmus koncepciójával, hanem a természettudományos tapasztalatnak legalább olyan jó magyarázó elve.⁵² A *természetes teológia* megoldása (a természeti teleológia tételezése: élettelen és élő, érzékelő és holt anyag közti különbség természet tudományos magyarázatában megmaradt hiátus „transzcendens” tervező tudattal való kitöltése) szükségszerűen nyitva hagyja a „végső” kérdéseket: a természetfölötti beavatkozás eredménye éppúgy lehet egy testtel azonos szubsztanciájú lélek, mint szubsztanciális lélek.⁵³ Rousseau az ember előtti világra vonatkozóan megengedi a különböző feltevések közti választást („De vajon a világ örökkévaló-e vagy úgy teremtették? Van-e a dolgoknak egyetlen alapelvük? És minő a természetük?”), ezek eldöntése „erkölcsileg” — az ember vonatkozásában — közömbös: „*Minderről mit sem tudok, s mit bánom én?*”⁵⁴

Ha a metafizikai-fizikai teleológia mellett szóló érvek legfeljebb egyenrangúak a materialista természetfilozófiáéval, az, hogy az emberi öntudat képes magára vonatkoztatni, szubjektív teleológiájával megérteni-elrendezni az univerzumot, önmagában is juszifikálhatja a teleologikus konstrukciókat: „*Mi nevetséges van abban a gondolatban, hogy mindent énnekem teremtettek, amikor én vagyok az egyetlen, aki mindent magamra tudok vonatkoztatni?*” Ez az

⁵² „Semmi jogom sincs meglepődni, ha egy dolog olyankor következik be, amikor lehetségessé válik, s ha a bekövetkezés nehézségét kiegyenlíti a kockavetések mennyisége. Ezt elfogadom. Am ha azt akarná nekem mondani valaki, hogy találomra odavetett nyomdai betűk teljesen kész Aeneisszé rakódtak össze, egy lépést sem tartanék érdemesnek megtenni azért, hogy ellenőrizsem a hazugságot. De ön megfélekedzik, mondják majd, a kockavetések mennyiségéről. Csakhogy hány ilyen kockadobásra van szükség, hogy a becslésünk szerinti kombináció valószínűvé váljék? A magam részéről, aki csak egyetlen kockavetést ismerek el, a végtelent teszem egy ellen, hogy létrejötte semmiképp sem a véletlen eredménye. Vegyük még hozzá ehhez, hogy kombinációk és esélyek mindig csak olyan eredményt hozhatnak létre, amely azonos természetű az összetevő elemekkel, továbbá, hogy a szerves élet sohasem származhat atomok odavetéséből, s hogy egy vegyész, aki keverékeit kombinálja, sohasem fogja őket tégelyében [a magyar kiadás szövege szerint: tengelyében] érzésre és gondolkodásra bírni.” Uo. 316.

⁵³ Rousseau a vonatkozó gondolatmenetet lényegében Locke-tól vette át Mennyi képtelen feltevés jön létre, ha ezt az egész harmóniát a véletlenül mozgásba jött anyag vak mechanizmusából akarják levezetni! Azok, akik tagadják azt az egységes szándékot, amely e hatalmas egész valamennyi részében megnyilvánul, hiába leplezik zavarosságait absztrakciókkal, zárt rendszerekkel, általános elvekkel és jelképes kifejezésekkel. Csinálhatnak, amit akarnak, én képtelen vagyok ennyire állandóan elrendezett lényeg-rendszerrel elgondolni úgy, hogy ne gondoljak hozzá egy rendező értelmet. Nem tehetek róla, amiért nem tudom elhinni, hogy a passzív és holt anyag élő és érző lényeket hozhatott létre, hogy a vaksors értelmes lényeket hozhatott létre, s hogy az, ami egyáltalán nem gondolkodik, gondolkodó lényeket hozhatott létre” (ami is alapvetően azonos az „Értekezés az emberi értelemről” argumentációjával). De maga Locke az egyik, a XVIII. században nem véletlenül legtöbbször idézett félmondatában megengedi azt a feltevést, hogy *isten gondolkodóképességet adhatott az anyagnak*. Ezt a lehetőséget Rousseau explicite elveti, számára ugyanis nem egyszerűen az emberi specifikumok több-mint-termetési genezise, hanem „*természeti*” korlátokat transzcendálni tudó *aktivitása* releváns.

⁵⁴ Uo. 317. (Az én kiemelésem — L. M.) Ez a teoretikus „indifferencia” még élesebb *memoárjaiban*.

attitűd a *természettudományok* vonatkozásában természetesen negatív: s mikor ezen ideológia „anyagi erővé vált” a jakobinus diktatúra idején, ellentmondá-
 sossága (pl. a tudománypolitikában, oktatási rendszerben) nyilvánvaló lett. Azonban e *filozófia*-felfogásként a kortárs „szcientizmussal” szemben voltak pozitívumai — saját „döntésével” (ti. hogy az ember által létrehozott világ „érdekében” az ember számára létrehozottnak tekinti a világot) nyilvánvalóvá tette, hogy a felvilágosodás „tudományos” filozófiájának is hasonló a struktúrája. Csak éppen ez utóbbi egy kauzálisan determinált, természettudományos kategóriákba szorítható „objektív” filozófiai világkép keretében látta biztosítottnak az „ember világa” humanizálhatóságát. Akármilyen adekvátan is tükrözné a filozófusok természetképe a való világ kauzális stb. rendjét, az embert ennek egyszerű részeként nem lehet megérteni, sokkal inkább abból, hogy az ember miképp tudja ezen objektív okozati összefüggéseket saját szubjektív céljaira „vonakoztatni” (ez utóbbiak érdekében felhasználni vagy elhárítani), hogy saját helyét hogyan „jelöli ki” az univerzumban. Sőt, talán nem túlzás a következő, a „szemlélődő materializmussal” polemizáló rousseau-i sorokat azon szinte Hegelig egyedülálló meglátás egyik előzetesének tekinteni, hogy magának *annak a képességnek a forrása, hogy az ember önmagától elvonakoztatva tudja és akarja szemlélni-megismerni természeti-tárgyi környezetét, ezen környezethez való aktív-alkotó viszonyból ered* (a rousseau-i gondolat „őse” viszont legfeljebb *Leibniz* lehet). „Fajomnál fogva kétségkívül az első rangsorban foglalok helyet, mert akaratomnál fogva, valamint azon eszközöknél fogva, melyek akaratom végrehajtására hatalmamban állanak, több erőm van arra, hogy a körülöttem levő valamennyi testre hathassak, vagy hogy hatásuknak átengedjem vagy alóla tetszésem szerint kivonjam magamat, mint ezek bármelyikének, hogy tisztán fizikai ösztönzés útján hasson rám. Továbbá, értelmem révén az egyedüli vagyok, aki az egészet áttekinthetem. Melyik lény képes itt alant az emberen kívül szemügyre venni az összes többi lényeket, lemérni, kiszámítani, előre látni mozgásukat, hatásaikat, s hogy úgy mondjam, a közös létezés tudatát egyéni létezése tudatával összekapcsolni?”⁵⁵

Nem véletlen, hogy a filozófiai-elméleti kérdéseket — bevallottan — a társadalmi praxis „szempontjából” felvető és megválasztó Rousseau a kortárs „kontemplatív” materializmus korlátait teoretikusan is tisztán látja (ahogy a természettudományos tevékenység — s bizonyos fokok az erkölcsi aktivitás — analízise alapján talán csak Diderot); sőt a gyakorlat szempontjának felvetése, a „tárgyi tevékenység” és a természet szemlélete-megismerése közti kapcsolat posztulálása a — különben kevésbé eredeti — általános ismeretelméleti elveit is e tekintetben a kortárs koncepciók fölé emeli. Nem vélhetjük pusztán véletlennek azt sem, hogy a látszólag lírai ömlengésnél nem több kimondottan „Anti-Helvétius”-részekben az állat és ember közti cezura éles hangsúlyozásakor mindenütt összekapcsolja, hogy egyedül az ember képes teleologikusan felhasználni és önmagukban véve szemlélni a természeti környezet tárgyait. „Igaz tehát, hogy az ember a föld királya, amelyen lakik. Mert nem csupán megfékezi az összes állatokat, nem csupán rendelkezik ötletessége révén az összes elemekkel, hanem itt a földön egyedül ő képes rendelkezni velük, s szemlélődésével kisajátíthatja még a csillagokat is, noha nem tud hozzájuk közeledni. Mutassanak nekem a földön egy *másik állatot, amely*

⁵⁵ Uo. 318. *Tevékenység és tudás viszonyának történelmi-antropológiai elemzését* I. az „Értekezés az egyenlőtlenségről” első részében; „Oeuvres”, III. köt.

használni tudja a tüzet és csodálni tudja a napot.”⁵⁶ S talán a két képesség nem független egymástól . . .

Altalános társadalomelméletének korlátja — talán pontosabb, ha azt mondjuk, hogy egy tulajdonképpeni társadalomfilozófia *hiánya* (ti. hogy az antropológia „historizálása” — „*Értekezés az egyenlőtlenségről!*” — mellett megmarad a társadalom történelmietlen — szerződéselméleti — „magánjogi” modellje) — megakadályozza, hogy az emberi tevékenység és megismerés kapcsolatát (egy-két olyan jelentős, de nem összefüggő kísérleten túlmenően, mint amilyen pl. az említett „*Értekezés*” „*nyelvelmélete*”) kidolgozza. Azok a zseniális gondolatok, hogy az embert a sziklakkal közös természettörvényekre, az állatokkal azonos ösztönökre redukáló filozófia hamisságát maga az *ezekhez* a természettörvényekhez és természeti ösztönökhöz (az embernek *saját* természete törvényeivel és ösztöneivel való tevékeny-transzformatív kapcsolata) való *aktív viszony* igazolja, torzóban maradnak. Az emberi természet végigvitt társadalmiasítása helyett hagyományos „szellemiesítésével” folytatja, a régivágású dualizmus útján. „*Nem, az ember nem egy.*”⁵⁷

Ez a felmelegített karteizianizmus kétségkívül visszaesés a második „Discours”-nak (az egyenlőtlenség eredetéről) Hegel „Fenomenológiá”-jáig egyedülálló dialektikus teljesítményéhez képest. Bár éppen a „fennálló”, a csak megvalósult meghaladásának igénye teszi lehetetlenné Rousseau számára az „*Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről*” „historizmusának” folytatását az „*Émile*”-ben, mely — ha igen kevésbé „kollektív” formában is — mégis a „kiút” keresésének egyik elméleti állomása. Ha a *még nem-emberi természeti ember emberi természete az „embertelen” történeti társadalmak terméke*, akkor nagyon élesen vetődik fel az a kérdés, hogy miképp lehetséges *ebből* az emberből kiindulva egy a történelmileg realizált — magántulajdonos — társadalmakat tagadó emberi rendet elméletileg és gyakorlatilag megalapozni. A történeti fejlődésben „denaturalizált” (*Durkheim*), de eddig nem humanizált emberi természetben nincs valami változatlan, különösen nincs *normatív* természeti tulajdonság, amely a jövő társadalom állampolgárának előképe vagy a jelen társadalom bírálatainak bázisa lehetne. S nincs (ebben megegyezik Helvétiuszal) olyan preszociális természetjog, mely tartalmi tekintetben modellül szolgálhatna egy új berendezkedés elve és praktikus politikája számára. Voltaire szellemes, de nem túl mély megértésről tanúskodó „interpretációja”, a négykézlábjárás rousseau-i dicsőítéséről, ugyan jól jellemzi az első „Discours” (a tudományos, művészi és erkölcsi fejlődés *diszkrepanciájából* következő) lehetséges, sőt valóságos tudomány- és művészetellenes implikációit de igencsak igaztalan az „Egyenlőtlenség eredete” vonatkozásában. Ugyanis Rousseau-nál van legkevésbé emberinek ábrázolva az a természetes ember és természeti állapot, melyhez való visszatérést a történelmi fejlődést az elidegenedés növekedéseként ábrázoló *Értekezései* sugallnák: nála van a legkevésbé *h o v a* visszamenni. A posztulált kiút (a társadalmi szerződés állama és polgára) viszont a kívántnál is kevesebb közös tulajdonságot tartalmaz a „*természetes*” (ez Rousseau-nál a *történelmileg alakultat* jelenti) *társadalmakkal*: épphogy teljességgel voluntarisztikus-„jogi” konstrukció. Az állampolgári erény éppily kevésbé a természetes jószág restaurációja — ezt legfeljebb magánemberként lehet megvalósítani a „természetes” társadalmak emberte-

⁵⁶ Uo. (Az én kiemelésem — L. M.)

⁵⁷ Uo. 320.

len erkölce ellenére —, a citoyen moralitás a „mesterséges”, *magunk alkotta törvények* megteremtésének és megőrzésének közéleti erkölce. Ennek a *citoyen erénynek* csaknem olyan kevés köze van a vadember *természetes „pitié”-jéhez* (együttérzés), mint a természetesen-spontánul fejlődött történelmi társadalmak *bourgeois önzéséhez*, az *amour propre*-hoz. A természetes-történelmi fejlődés *tudatos* korrekciójának a morálja — a demokratikus forradalom programja — néha azoknak a talán „természetes” és valóban emberi hajlamoknak-ösztönöknek is hadat üzen, melyeket az önző bourgeois lét és tudat ki- és felhasznál. Ebben a vonatkozásban a citoyen moralitás igazi emberi-erkölcsi értékekről való lemondást is jelent(het), csakúgy, mint az általános akarat állama a megelőző társadalmak történelmi értékeinek szükségszerűnek ítélt megsemmisítését vagy továbbfejlődése (a tudományos, művészeti s filozófiai haladás) korlátozását. Mivel ezeknek az intellektuális, esztétikai értékeknek a kialakulásafelhalmozódása az egyén deperszonalizálódása, magán- és közemberre való hasadása, személyiségének szerepekre való szétesése stb. „arán” történt — s ez az első „Értekezés”-ben vagy a „Narcisse” Bevezetőjében a valóban csak „moralizáló” részek mellett mély meglátás —, ez utóbbi megszüntetésének társadalmi feltételei megkövetelni látszanak az értelem és az érzések emberi örömeiről való lemondást is. Itt és ezért kap isten (a „Legfőbb Lény”) durván, de nem meghamisítva mondván, *államjogi* funkciót a „Társadalmi szerződés”-ben: természetes — vagy a történelmi fejlődésben természetessé, az ember természetévé vált — vágyak, szükségletek elnyomása-korlátozása a valóságos közjó keresztülvitele érdekében, transzcendens kompenzációt is igényel. Ezen — az egyidejűleg írt „Émile”-lel ellentétben minden „metafizikai megalapozás” nélküli — istenhit (pontosabban a Legfőbb Lény *kultusza*): a közakarat „konvencióinak”, a társadalmi szerződés „cikkelyeinek” egyike.

Alapstruktúráját tekintve az „Émile” sem mond ellent a *bonté naturelle* és a *vertu* ezen elemzésének: igaz, hogy amíg távol a társadalomtól „nevelkedik” hősünk, követheti a „természetes ember” romlatlan hajlamait, ami jó mindaddig, amíg a nevelő sikerrel tudja *elhárítani* a társadalmi környezet hatásait; de amint a *városba* kerül civilizációnk izolációban óvott természetes embere, már *erényre*, természeti-spontán ösztönei, kívánságai elfojtására van szükség. *S a hajlamok elleni — azaz erényes — cselekedet* transzcendens támaszra szorul; isten, halhatatlanság, gondviselés, túlvilági igazságszolgáltatás *fogalmainak* kell a reflexió nélküli természetes lelkiismeret segítségére sietniök, mert ez utóbbi az előítéletek és szokások bűneivel szemben védtelenné válhat. Persze az az *Être Suprême*, amelyre a természetes függetlenségét, autonómiáját a társadalmi viszonyok hálójával, a természetes társadalom szerepeivel szemben elzárkózva védő Émilnek van szüksége, a Vikárius gondviselés-tana nem azonos a „*moi commun*”, a közakaratot konstituáló *állampolgár hitvallásával*, amely a természetes *függetlenség* feladását jelentő *szabadság*, a demokratikus állam törvényeinek való engedelmesség része.⁵⁸

Azt lehetne mondani, hogy kissé „irracionalisabb” az az isten, akire a hierarchia és a privátérdek, a kölcsönös függőség kiszámíthatatlansága és a sze-

⁵⁸ Individuális függetlenség és személyes (polgári) szabadság viszonyát sok tekintetben máshogy értékeli az „Enciklopédia” Rousseau-tól származó „Économie politique” cikke (lásd Rousseau: „Oeuvres”, III. köt., *Écrits Politiques*), ahol is éppen Helvétius ellenében így ír: „*A közjó semmit sem ér minden egyes egyén biztonsága nélkül.*” Ez a liberalizmus azonban csak látszólag zárja ki a „Társadalmi szerződés” „etatizmusát”, itt (az „Encik-

mélyes kapcsolatok számító volta, az előítéletek és nem a tudatos tevékenység teremtette törvények uralma alatt van „felvilágosíthatatlan” erkölcsi-emocionális szükség. Rousseau „istenérvét” lehetetlen megcáfolni: *csak egy más társadalom megteremtett világa* teheti tarthatatlanná: „A gonosz virul, míg az igaz embert elnyomják” — azaz „ha isten nem létezik, csak a rossz ésszerű és a jó csak esztelen”.⁵⁹ Nem „morálfilozófiai” (à la Kant), hanem „társadalompolitikai” posztulátum a lélek halhatatlansága, a túlvilág léte: „Ha a lélek anyagtalan, akkor túlélheti a testet, és ha túléli őt, a gondviselés igazolva van. Ha nem lenne egyéb bizonyítékom a lélek anyagtalanságáról, csupán csak az, hogy a gonosz diadalmaskodik ezen a világon, míg az igaz embert elnyomják, már ennyi is elég lenne ahhoz, hogy elvessem minden kételemet.”⁶⁰ Hasonló „argumentáció” igazolja valamely veleszületett igazságosságérzék, lelkiismeret létezésének szükségszerűségét: „ha a lelkiismeret csak az előítéletek terméke” és „természetes hajlama az embernek, hogy önmagát mindennél jobban szeresse”, akkor „nincs bizonyított erkölcsiség”. Azzal azonban, hogy „az igazságosság ősi érzése veleszületett vonása az emberi szívnek”,⁶¹ egyedül az „Émile”-ben találkozunk. Emil ugyanis egyedül van, természetes jóságát, belenevelt erényét csak társadalmi környezete ellenétes erkölcsi gyakorlata ellenére gyakorolhatja, nem támasza, hanem potenciális ellensége a társadalmi morál, szövetségese csak az individuumban mint individuumban adott természetes erkölcsi érzék lehet. Sem az „Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről”, sem a „Társadalmi szerződés” koncepciójába nem férne bele *egy moral sense teória*: Voltaire és Diderot — (időnként) ezen elmélet képviselői — ezt élesen ki is emelték Rousseau-polémiaikban.⁶² Ahol és ameddig azonban nem sikerül egy demokratikus konstitúciójú köztársaság elveként elismertetni az erényt, addig és ott Rousseau is csak a természetre tud apellálni a társadalom emberellenes és az egyes ember társadalomellenes egoizmus-elmélete és egoista gyakorlata ellenében: „Ha semmiféle erkölcsi hajlam nincs az ember kebelében, akkor hát honnan támad benne a csodálkozó elragadtatás a hősi tettek iránt, a rajongó lelkesedés a nagy lelkek iránt? *Mi köze van az erényért való ilyetén rajongásnak a mi egyéni érdekünkhöz?* . . . „A lelkek mélyén ott van tehát az igazságosságnak és az erénynek veleszületett elve . . . ”⁶³

Ide valóban voltaire-i megjegyzés kívánczik: „*déclamation*”, ezt idézve *Holbach* joggal állapította meg, hogy a legelavultabb formában felelevenített *innatizmus* a „legfelvilágosultabb” filozófusok morálfilozófiájában is kísért:

lopédia” szellemének megfelelően) a fennálló rend „liberalizálásáról”, a meglévő keretek közt biztosítandó maximális személyes szabadságról van szó; míg a demokratikus berendezkedésben éppen az államjog feltétlen uralma biztosítja a magánszemélyektől való tökéletes függetlenséget: „5” (a „citoyen”) „csak feletteseket, sosem urakat ismer el, engedelmeskedik a törvényeknek, de csak a törvényeknek engedelmeskedik, s éppen a törvények hatalma biztosítja, hogy embereknek nem kell engedelmeskednie”. Az ember „odaadja magát” az államhatalomnak, hogy egyetlen másik ember hatalmának kelljen feladnia önmagát. *Lettres écrites de la Montaigne*; „Oeuvres”, *Écrits politiques*, III, 878. (Az én kemelésém — L. M.)

⁵⁹ „Emil”, 338.

⁶⁰ Uo. 325.

⁶¹ Uo. 320.

⁶² Diderot „Természetjog” cikke és „Discours”-kritikája, ill. Voltaire „margináliái”.

⁶³ Uo. 332—333.

„Néhány filozófus az erkölcsöt valamely veleszületett jóakaratra alapozza, amelyet az emberi természettel inherensnek tételeznek; de maga ez a jóakarat is csak a tapasztalat terméke lehet és a reflexió eredménye, amely megmutatja nekünk, hogy a másik ember hasznos számunkra, és abban a helyzetben van, hogy hozzájáruljon a mi saját boldogságunkhoz. Egy érdek nélküli jóakarat . . . motívumaitól megfosztott érzelem, ok nélküli okozat lenne.”⁶⁴

Rousseau az „Émile”-ben sok kérdést az „Egyenlőtlenség eredetéről” írt Diderot-kritika „tanácsai” szerint válaszolt meg: az egyes embert az „emberi nemmel” egy természetileg, a „faji sajátosságok” közt kapott *bienveillance* köti össze, ellensúlyozva a „másik” természetadta ösztön, a fizikai szükséglet-önérdek centrifugális erejét. Magára a bírálatra a „Társadalmi szerződés” ad választ, egy olyan társadalmi-politikai berendezkedés képletével, melyben — hogy paradox módon Holbach megfogalmazását használjuk — a törvény valóban *érdekké teszi az erényt*. Amíg azonban a szerződés nem kötött meg a „természetes” társulásokot, a történelmi társadalmak létrejöttét kell megmagyarázni, s magyarázó elvként a természetes társulási hajlam kész semaként kínálkozik. „Bármi legyen is létünk oka, tény, hogy gondoskodott fennmaradásunkról, amidőn természetünknek megfelelő érzésekkel látott el. Tagadhatatlan, hogy legalább ezek velünk születettek. Az egyént illetően ezek az érzések a következők: az önszeretet, a fájdalomtól való félelem, az irtózás a haláltól, a jólét vágya. De az is kétségtelen, hogy az ember természeténél fogva társulékony, vagy legalábbis arra teremt, hogy ilyenné váljék. Ilyenné csak úgy lehet, ha egyéb veleszületett érzelmei is vannak, melyek fajára vonatkoznak. *Mert ha csak a fizikai szükségletet vesszük tekintetbe, akkor meg kell állapítanunk, hogy az szétszórja az embereket, ahelyett, hogy közel hozná őket.*”⁶⁵ A fizikai szükséglet — a helvétiusi rendszer egyetlen „apriori” adott elve — a természeti függetlenség állapotába az izolációt, történelmileg alakult szükségletek társadalmi tartalmával *érdekké* formálódva pedig a civilizáció *bellum omnium contra omnes*-ét konzerválja; az erkölcsnélküliség természeti, ill. az erkölcstelenség társadalmi szűkösségéből az „*isteni ösztön*”, a *lelkiismeret metafizikai adománya* emelheti ki az embert (megint megjegyzendő, hogy ameddig nem ad magának olyan törvényeket . . . stb.). A lelkiismerethez szóló patetikus invokációnak nincs köze a természetes teológia racionális istenérveivel; az egyetlen mellette szóló érv, hogy milyen a morál nélküle: „Így szóltam magamban: minek gyötörjem magamat annak keresésével, ami nincsen?” — írja a *philosophe*-okkal való elméleti vitáinak kudarcát felidézve. „Az erkölcsi jó csak agyrém. Nincs egyéb jó, mint az érzéki gyönyörök.” — *Ez a vox intellectus*; az ész Helvétius szisztémáját támogatja: egyedül a külvilággal kizárólag a fizikai érzékelőképessége révén összekapcsolt egyed reális, „akit” a végső soron fizikai élvezetek megszerzésére irányuló partikuláris érdek mozgat . . . Olyan tökéletesnek tűnik ez az „*óvatos*” rendszer, mely az embert „*viszszaszorítja az emberi é n korlátai közé*”! Hogy lehetne tehát kitörni a számító „racionalitás” korlátai közül, olyan erkölcsiség felé, amely a partikularitás szűkösségét az „általános emberivel” köti össze? Ha az értelem csak a szemelyes érdek szószólója, akkor hát „antiintellektuálisan”, azon emóciók erejére támaszkodva, melyektől — még vagy már — nem idegen az „emberi nem” közös érdeke. „*Szüntelenül ostromoltak engem természetes érzelmeim, melyek a*

⁶⁴ Holbach: „La morale universelle”, I. könyv 1. rész 26. fejt.

⁶⁵ „Emil”, 335. (Az én kiemelésem — L. M.)

közérdek nevében beszéltek, valamint eszem, amely mindent csak velem hozott kapcsolatba . . . Hasztalan akarjuk az erényt csupán az észre alapozni.”⁶⁶

Rousseau leghatásosabb interpretátorát, Robespierre-t — a jogfilozófiai ideál politikai programként való realizálása mellett — a filozófusok erkölcselméletre is kiterjedő szkepszisének, az „előítéletek” elleni harc morálfilozófiai eszközlétejének ezen elítélése ragadta meg. „Mohón faltam a filozófiai és politikai munkákat. Hamarosan számot adhattam magamnak arról a benyomásról, amit ezek az olvasmányok keltettek bennem. Úgy láttam, hogy az enciklopédisták és a közgazdászok politikai munkái — kivéve Rousseau-t, ezt a nagyszerű embert — gyöngé, halvány, a valóságtól távolálló írások. Filozófiai műveik azonban különös módon túllőttek a célon: a jót és rosszat egyaránt aláaknázták, az emberi lelkiismeret szerepét reménytelenül elszigetelték. A társadalomnak pedig csak egy vezetést hagytak, az értelmet, hit és bizalom nélkül.”⁶⁷ A voltaire-i szkepszis az enciklopédisták elveinek, a „születés és vagyon arisztokrata” ateizmusának „szalon-forradalmát” készítette elő — írja ugyanitt Robespierre, majd azt mondja a szó szoros értelmében „vérre menő” *floréali*, ateizmus („philosophisme”) és enciklopédisták elleni beszédében:⁶⁸ a jutalmazó és büntető gondviselés „népeszme”, a demokratikus igazság „metafizikája”. Az a „nép szava”, hogy kell lennie isteni igazságszolgáltatásnak, azaz „az elnyomottak bosszút állhatnak zsarnokaikon a halál után”.⁶⁹ Ez persze „praktikus” szempontot is tartalmaz: a népnek ilyen eszméje van, s egy demokratikus forradalom nem szállhat szembe — előítéletnek deklarálva ezeket — nagy „tömegbázisú” eszmékkal. Rousseau filozófiailag és „redőpolitikaikailag” is legjelentősebb meglátása, hogy a „társadalmi szerződést” csak olyan emberek köthetik meg, akik többé vagy kevésbé (inkább kevésbé, mert ha túlzottan messze mentek a „fejlődésben”, már talán nincs lehetőség a kitörésre) a természetes társadalmak „neveltjei”; így az evilági erény túlvilági támogatása mondatnak politikai kérdése is. (A forradalom a személyiség emberi-erkölcsi reintegrációjának programja is, de kikerülhetetlenül a történelmi társadalmakban „dezintegrálódott” — szerepekre szakadt stb. — individuumok „szabadságra kényszerítésén” keresztül.) „A törvények forradalmiak, de akik végrehajtják ezeket, még nem” (*Saint-Just*) — az önérdék „természettörvényével” szemben a közérdek jogi szankcióin túli „transzcendens” terror gondolatát a forradalmár és a forradalmi terror-törvények is igénylik. A túlvilági jutalom „érdekmechanizmusának” hite és hirdetése azonban sem Rousseau, sem jakobinus „utódai” részéről nem volt valamely politikai pragmatizmus cinikus ideológiája a *bourgeois* egoizmuselmélet elleni filozófiai, ill. politikai küzdelemben. Valóban a „megaláztottak és megszorítottak” érzelmi-értelmi szükségletét tükrözte, egy olyan társadalomban, ill. egy olyan társadalom elleni harcban, amelyben „ha isten nincs, mindent szabad”, amelyben Diderot „Droit naturel” cikke nihilistájának „intellektuálisan” igaza van.⁷⁰

⁶⁶ Uo. Megjegyzendő, hogy az antiracionális erkölcsi érzék *rousseau-i* tanának nincs közvetlen kapcsolata a *transzcendens lélek-fogalommal* (bár nem véletlen, hogy a *diderot-i* „sens moral” egy *naturalista* és *racionalista* rendszer része).

⁶⁷ M. Robespierre: „Emlékiratok”, Phönix, Budapest 1944, 23–24.

⁶⁸ M. Robespierre: „Oeuvres choisies”; Les Classiques du Peuple, III. köt., Éditions Sociales.

⁶⁹ „Emil”, 367.

⁷⁰ Ezt meggyőzően támasztja alá Rousseau, ill. Robespierre életrajzi vonatkozású vallomásának meglepő párhuzama — egy teoretikusan bevallottan gyengén argumentál-

Vajon Rousseau a naturalista nihilizmus és a szociálutilitarizmus relativizmusának „kihívására” adott „Társadalmi szerződés”-beli válaszával — az állam törvényeinek való polgári engedelmesség erényének tanával — erkölcsfilozófiailag is elégedett volt? Csak az individuális-természeti hajlamok ezen „elfojtását” — hogy az értelem és érzelem, a tudományok és a művészet fejlődésében objektívalódott „fényűzésnek” megsemmisítéséről ne is szóljunk — igenelve mondhatunk nemet a „természetes” (történelmi) társadalmak növekvő erkölcstelenségére? Nem, a közéleti erény mellett a *procul negotiis természetes jóságának* ideálja is végigkísért. Az ember „természeti” függetlenségének feladása néhol mintha túl nagy ár volna az állampolgári szabadságért cserébe. „Az emberi szerencsétlenséget az az ellentmondás okozza, ami helyzete és vágyai, kötelességei és hajlamai, természete és a társadalmi intézmények, ember és polgár között van. *Tedd az embert eggyé, és olyan boldoggá fogod tenni, amilyenné csak lehet. Add teljesen az államnak vagy hagyd meg teljesen önmagának . . .*”⁷¹ Ebben az utolsó „vagyban” egy kicsit mindazon kritikának a jogossága is elismertetik, amelyet Diderot-tól Dantonig mondtak a *csak* citoyenné tett ember „embertelen erényéről” — s arról, hogy az ember teljes kibontakozását (hajlamai, vágyai etc. megvalósítását) korántsem biztosítottuk, ha mint állampolgárt teljesen az általános akarat részésévé és részévé tettük. Ezt a dilemmát Diderot szellemesen, de a feloldás reménye nélkül fogalmazta meg: „*On se fait stoïcien, mais on naît épicurien.*”⁷² Igen, Diderot talán úgy kezdte volna az ő Társadalmi szerződését: „*epikureistáknak születünk*” . . . S a sztoikus aszkézist dicsérő „végkicsengés” bizonyára nem lett volna olyan meggyőző, hisz magát sem tudta teljesen meggyőzni — talán még kevésbé, mint *sztoikusává tenni* — az aszkézis „igazáról”. (Gondoljunk csak az *Anti-La Mettrie*-nek szánt „Claude et Néron” morálfilozófiai monstrummű — *Seneca és a sztoa apológiája* — nyilvánvaló kudarcára vagy akár a jobban ismert „Rameau unokaöccsé”-ben a „MOI” sztoikus színezetű érveinek halványására!) A társadalmi ember „dualizmusát” azonban kevésbé tudta vagy akarta olyan egyértelműséggel megoldani, mint Helvétius, aki végső soron csak *bourgeois-vá*, vagy mint Rousseau, aki csak *citoyenné* tette az embert, — ő a *tertium daturt* hitte-kereste.

ható gondviselés-hit „funkciójáról”. „A „Társadalmi szerződés’ frója akkor is, miként ma, teljes csodálatom tárgya volt. Hódoltam lángeszének és szerettem jellemét. Neki köszönhetem az első nemesebb fogalmakat, amelyek lelkeembe vésődtek. Nevelőim fáradozása ellenére igen rossz katolikusként hagytam el a kollégiumot — még a kinyilatkoztatásban sem hittem. Rousseau sem térített meg, de szavai megerősítették elmémet abban a sejtésben, hogy létezik egy Magasabb Értelem —, s így neki köszönhetem szilárd hitemet egy kiegyenlítő gondviselésben. Ez a hit végigkísért engem megpróbáltatásokkal terhes pályafutásomon, ennek köszönhetem, hogy szembeszállhattam az elkeseredéssel és a veszedelmekkel, ellen tudtam állni a kísértéseknek, amelyek le akartak téríteni választott utamról.” (Robespierre: „Emlékiratok”, 28.)

„A megfelelő erkölcsi rendszerben, amely kutatásaim eredménye (a „Savoyai vikárius vallomása”-ról van szó—L. M.), találom azokat a támasztékokat, amelyekre szükségem van, hogy életem nyomorúságait elviseljem. Minden más rendszernél segélyforrás nélkül élnék és remény nélkül halnék meg.” („Egy magányos sétáló álmodozásai”, 3. séta.)

⁷¹ Vaughan: „The Political Writings of J. J. Rousseau”, Cambridge 1915, I, 326. (Az én kiemelésem — L. M.) A „Szerződés” „az ember teljességgel feladja magát az államnak” alternatíváját választja.

⁷² „Épicuréisme” címszó; Asszat—Tournoux kiad., XIV. köt.

G. H. MEAD ÉS AZ EMBERI ÉN PROBLÉMÁJA

I. SZ. KON — D. N. SALIN

Az egyre nagyobb érdeklődést keltő személyiségelmélet problémáinak leg-többje nem oldható meg egyetlen tudomány keretei között, mondjuk csak a pszichológia vagy csak a szociológia eszközeivel, hanem komplex vizsgálatot és tanulmányozást igényel. Az egyetlen tudományág keretein túllépő ilyen határproblémák közül kiemelkedik az öntudat jelenségével összefüggő kérdések csoportja és elsősorban az emberi Én problémája.

A köznyelvben, de még a szakirodalomban is az Én terminusnak két fő jelentése van: 1. Én mint szubjektum, mint a személyiség cselekvő princípiuma és 2. Én mint az öntudat objektuma, mint az egyénnek önmagáról alkotott képzele. Ezek a jelentések szorosan összefüggnek egymással és egyúttal mégis különbözőek. Az első jelentés abszolutizálása szubsztancialista koncepcióra vezet, amelynek fényében az Én különös pszichikus lényeknek, ténylegesen pedig az immateriális és megismerhetetlen „lélek” egy másik elnevezésének tűnik. A klasszikus filozófiában az Ént többnyire mint intellektuális lényeket, mint a pszichikus tevékenység szubjektumát tárgyalták. „Mi is vagyok én? — kérdi Descartes. — Gondolkodó dolog. S mi az a gondolkodó dolog? — Olyan dolog, amely kételkedik, ért, állít, tagad, kíván, nem kíván, képzeli és érez.”

De vajon ez a „gondolkodó dolog” hogyan fogja fel önmagát? Hogyan alakulnak ki és mennyire megbízhatók az embernek önmagáról alkotott képzelei? Vajon közvetlenül adottak-e ezek az ön-érzékelés révén vagy önmegfigyelés eredményének tekintendők? Mik a funkciói az elképzelt Énnek a személyiség viselkedésében? A súlypontnak az Énre mint objektumra való áthelyezése, amely az angol empirizmusra jellemző, és az Énnek önmegfigyelés útján való megkonstruálására tett kísérlet végső soron az Énnek az észleletek áradatában való feloldásához vezet. „Amikor kezdem megfigyelni magamat, a magam Énjét, sohasem ismerem fel azt egy vagy több észlelettől elkülönítve; egyáltalán semmit sem ismerek fel, az észleleteken kívül. Következésképpen éppen az észleletek összessége alkotja az Ént” — írta például Hume. Kant igyekezett pontosabban felvetni a kérdést s ezért élesen elhatárolta egymástól „1. az Ént mint a gondolkodás *szubjektumát* (a logikában), amely tiszta appercepciót jelent (tisztán reflektáló Ént), és amelyről többet nem mondhatunk, mivel ez teljesen egyszerű képzet; 2. az Ént mint az észlelet *objektumát*, tehát olyan belső érzék objektumát, amely a belső tapasztalatot lehetővé tevő meghatározások sokféleségét tartalmazza”. Éppen az öntudat, a saját Énről való képzet megléte különbözteti meg, Kant szerint, az embert az állattól és teszi az embert személyiséggé, célirányos tevékenység szubjektumává. Ám az Én formálódásának mechanizmusa továbbra is tisztázatlan marad.

A filozófusok által spekulatív felvetett kérdéseket a XIX. századi pszichológia a megfigyelés és az empirikus kutatás síkjára viszi át. Az Énnek mint többé-kevésbé statikus, egyszer s mindenkorra adott valaminek szubsztanciaalista felfogásával ellentétben az asszociációs pszichológia, egyenlőségjel téve az Én és az öntudat közé, felveti a kérdést, hogy mik a forrásai az Én formálódásának, és igyekszik feltárni e folyamat pszichológiai mechanizmusait.

Peirce szerint az Én a gyermeknél annak eredményeképpen keletkezik, hogy a dolgok áthelyeződésének tényét asszociálja saját teste mozgásával, s ebben az asszociációban ismeri fel az áthelyeződés okát. Wundt úgy fogja fel az Ént, mint „az összes individuális pszichológiai élmények kapcsolatának érzetét” (W. Wundt: „Grundriss der Psychologie”, VII. kiad., Lipcse 1905, 268.), különös jelentőséget tulajdonítva az Én genezisében a kinesztetikus élményeknek. Cooley korai munkái az Én fejlődését úgy tárgyalják, mint a velünk született ösztönös eszme fejlődését, az ön-érzékelés pedig Cooley véleménye szerint formájában analóg a só, a szín stb. érzetével.

John Mill az Én megjelenését az elvégzett cselekvésről maradt emlékekkel kapcsolja össze.

Mindezek az észrevételek és megfigyelések a maguk módján lényegesek voltak. Ám gyökeres fogyatékosága volt ennek a pszichológiának az individualista, asszociális közelítési mód. E pszichológia szerint az egyén az önmagáról való képzetét önmegfigyelés útján formálja, vagyis a környező egyénektől többé-kevésbé függetlenül. Persze, még a klasszikus robinzonádok szerzői is tökéletesen tisztában voltak azzal, hogy az ember társadalomban él és a társadalomtól függ. Emellett azonban a társadalmat, akárcsak a newtoni fizikában a teret, csupán a személyiség feltételeként, keretként, külső környezeteként gondolták el. A reflexív (elképzendő) Én tartalma viszont asszociálisan, közvetlenül adottnak (ön-érzékelés) vagy önmegfigyelés eredményeképpen feltárolónak tűnt. De mi viszi az embert az önreflexió felé, melyek az ön-értékelés kritériumai vagy akár egyszerűen melyek az okok, amelyek figyelmét saját tapasztalatának egyes elemeihez kötik mások rovására? Hogy én ki vagyok és miben különbözöm másoktól, ezt csak akkor érthetem meg, ha másokhoz hasonlítom magam, márpedig ez az összehasonlítás már közös tevékenységet, szociális kapcsolatot és valamilyen általános szociális-kulturális normákat tételez fel.

Az emberi Én szociális természetének megértése igen nehezen adatott meg a tudománynak. Eleinte arról volt szó, hogy túlbecsülték többé-kevésbé elszigetelt „szociális tényezőknél” a személyiségre gyakorolt hatását. Ezzel kapcsolatban legkorábban az *érintkezés* problémája vetődött fel. Már W. James a személyiség egy különös síkjaként és más aspektusok *mellett* kiemeli a „társadalmi Én” fenomenáját, értve ezen „azt, aminek az illető embert környezete elismeri”; miközben az embernek annyi „társadalmi Énje” van, ahány olyan csoport létezik, amelynek a véleménye számára lényeges. Ám James nem realizálta teljesen az ebben az eszmében rejlő lehetőségeket. Mint pszichológust többet foglalkoztatja az emberi személyiség megismerő és megismerendő elemekre való széthasadásának a pszichológiai mechanizmusa (erre később vizsgatérünk még), mint koncepciójának szociológiai következményei.

Az emberi Én „szociologizálása” útján a következő lépés Ch. Cooley (1864—1929) michigani szociológusnak a „tükrözött Énre” vonatkozó elmélete. E szerint az elmélet szerint a személyiség az egyén környezetében élő emberek véle-

ményeire válaszoló pszichikus reakciók összege. Az embernek önmagáról alkotott képzete (selfidea) magában foglalja: 1. az elképzelést arról, hogy milyennek látszom mások szemében, 2. a képzetet arról az értékelésről, amelyet más ad erről a látszatomról, 3. bizonyos Én-érzetet, például büszkeséget vagy alázat. Ez az egész struktúra Cooley szerint abban a folyamatban formálódik, amelynek során az egyén tükrözi vagy elsajátítja idegeneknek róla alkotott véleményét.

A „tükrözött Én” elmélete helyesen hangsúlyozza az egyéni öntudat társadalmi természetét. Az Én most nem az elszigetelt öntükrözés funkciójának bizonyul, hanem olyan terméknek, amely a társadalmi érintkezésből és a kollektív véleményeknek a személyiség által való elsajátításából adódik. Ám Cooley a problémának csupán legáltalánosabb, felületi metszetét ragadja meg. A külvilág hatása itt az egyének „szemtől szembe” való közvetlen érintkezésére redukálódik, az emberek közös tevékenységének bonyolult és sokrétű folyamata, amely a társadalmi munkamegosztást is magában foglalja, egyszerű véleménycserére lesz visszavezetve, maga a személyiség pedig főképpen objektumként és idegen vélemények recipienseként jelentkezik.

A tükör képe találóan fejezi ki azt a mozzanatot, hogy az egyén *tükrözi* a környezők véleményét. Csakhogy a tükrözés passzív, nincs saját tartalma, nincs benne fejlődés, önmozgás. Ha a szubsztancialista koncepció az Ént holmi abszolútum rangjára emeli, a tükrözött Én elmélete főképpen a szubjektumnak a környezettől való függését hangsúlyozza, lebecsüli aktív alkotó szerepét.

Ezeknek a hibáknak a kiküszöbölése érdekében a személyiség és a társadalom összefüggésének valamilyen más, mélyebb formáit kellett találni és fel kellett tárni az öntudatban való visszaverődésük mechanizmusát. Ilyen fajta kísérletet tett George Herbert Mead (1863–1931), a jeles amerikai tudós.

Mead¹ szociálpszichológiai koncepciója „szociális behaviorizmus” néven ismeretes, bár néhány szerző (Ch. Morris, M. Natanson) nagyon helyesen mutat rá ennek az elnevezésnek félrevezető és pontatlan voltára. A „behaviorizmus” terminus Meadnél egészen mást jelent, mint Watsonnál, a klasszikus, radikális behaviorizmus atyjánál. Míg Watsont, akinek nézeteit Mead élesen bírálja, a viselkedés és az inger között a situációban mutakozó korrelációk érdeklik, s nem törődik a belső pszichikus tevékenység közvetítő láncszemével, Meadett éppen a tudat és az öntudat foglalkoztatja, amelyeket az emberek kollektív tevékenységének termékeként fog fel. Elméletének elnevezésével Mead csupán azt kívánja hangsúlyozni, hogy nem az introspekciótól, hanem a megfigyelhető és ellenőrizhető tevékenységtől halad a tudat és az öntudat felé.

Mead elfogadja Cooleynak a társadalmi kölcsönhatásról mint az emberi Én formálódásának alapjáról szóló tézisét, de azt teljesen másként értelmezi. „A hagyományos pszichológiai nézet szerint a tapasztalat tartalma teljesen individuális és semmiképpen sem magyarázható szociális terminusokkal, még ha megformálása vagy kontextusa szociális is. A Cooley-típusú szociálpszichológia számára is, amely lényegében ugyanazon a feltevésen alapul, valamennyi szociális kölcsönhatás az azokban részt vevő egyének képzeteitől függ és a szociális tapasztalat folyamatában egymásra gyakorolt közvetlen tudatos

¹ Mead, a Chicago Egyetem filozófiaprofesszora különféle problémákkal foglalkozott. Ebben a cikkben nem szándékszunk általános filozófiai nézeteit taglalni; szociálpszichológiai koncepciója néhány oldalának elemzésére szorítkozunk. Életében Mead keveset publikált. Ám halála után, 1934-ben „Mind, Self and Society” (Az értelem, az Én és a társadalom) címmel megjelent előadásai és jegyzetei igen nagy hatással voltak az amerikai, majd a nyugat-európai szociálpszichológiára.

befolyások formájában megy végbe. Cooley szociálpszichológiája . . . éppen ezért óhatatlanul introspektív, pszichológiai módszere pedig impliciten magában foglalja a teljes szolipszizmust: a társadalom az egyén tudatán kívül nem létezik, az Én fogalma pedig, lévén minden értelemben belsőleg szociális, a képzelet terméke.” (G. H. Mead: „Mind, Self and Society”, Chicagó 1934, 224.)

Ezzel szemben Mead kiindulópontja az emberek kollektív tevékenységének folyamata, amelynek aktív résztvevője a bennünket érdeklő egyén. Az Én forrása az emberek közös tevékenysége alapján kialakuló szociális viszonyok matrixában rejlik.

Az „individualista pszichológia” Mead meggyőződése szerint nem alkalmas az Én genezisének és funkcionálási mechanizmusának a megmagyarázására. Interpretáló változóként itt éppen az szerepel, ami magyarázatra szorul: az individuális Én fejlődését más ugyanilyen Ének létezéséből vezetik le. Mead elmélete ezzel szemben a kollektív tevékenység folyamatát veszi alapul és ezért „igyekszik megmagyarázni azt, amit logikailag elsődlegesnek tart, nevezetesen a viselkedés szociális folyamatának létezését, olyan alapvető biológiai és fiziológiai viszonyokból indulva ki, mint a fajfenntartás, az emberek egyesülése kölcsönös védelem és élelemszerzés céljából” (uo. 223.).

Mead elméletének két kiinduló tételét fogalmazhatjuk meg:

1. az emberek élettevékenységük folyamatában, szükségleteiket kielégítve, egyesítik erőfeszítéseiket és valamilyen viszonyba lépnek egymással;
2. az individuális Én genezisének és egész reális tartalmát az a konkrét tevékenység (és az ennek alapján kialakuló viszony) határozza meg, amelyben az adott egyén részt vesz.

Az „individualista” pszichológia képviselői az Én forrását az ember reflektív-affektív tapasztalatában, az ön-érzékelésben (self-feeling) keresik. Ezeknek a nézeteknek az alapja az Én (self) és a szubjektum fogalmának hagyományos — és hibás — azonosítása. Valójában „az egyén csakis mint objektum jut saját tapasztalatába, nem pedig mint szubjektum, és csakis szociális viszonyok és közös cselekvések alapján szerepelhet a saját tapasztalat keretében” (uo., 225.). Sokszor úgy vélik, hogy az öntudat a saját testünk felismerésével kezdődik. Mi ellenben határozott különbséget teszünk testünk és Énünk között. A testünk érzékelésére való egyszerű képesség nem különbözik az asztal érzékelésére való képességtől. Elveszthetjük testünk egy részét anélkül, hogy komoly változás következne be az Én struktúrájában. Sőt, a testet annyiban ismerjük fel a sajátunkként, amennyiben az Én köré kristályosodik; vagyis a testről mint *saját* testről alkotott képzet már feltételez bizonyos képzetet az Énről.

Miképpen válhat az ember objektummá önmaga számára? Csakis a kollektív tevékenység folyamatában, amely szükségszerűen bevonja az embert a kommunikációba. „Az egyén nem közvetlenül, hanem csak közvetve ismeri meg önmagát mint olyat, az adott szociális csoport más tagjainak részleges álláspontja révén vagy annak az egész csoportnak a generalizált álláspontja révén, amelyhez tartozik; a saját tapasztalatába ugyanis mint Én vagy mint egyén nem egyenesen vagy közvetlenül kerül be, hanem csupán úgy, hogy saját maga számára ugyanolyan objektummá válik, amelyet számára a többi egyén alkot. Önmaga számára pedig úgy válhat objektummá, hogy átveszi más egyének hozzá való viszonyát annak a közös szociális tevékenységnek a kontextusa keretében, amelybe azok bekapcsolódtak”. (Uo. 138.)

Nem a környező emberek véleményei, hanem éppen a közös tevékenység

által feltételezett és közvetített *viszonyok* alkotják azt a matrixot, amelyben lehetővé válik az Én meghatározása.

Az egyén mindig készen talál valamilyen tevékenységi formákat és az adott társadalomra tipikus szociális viszonyokat. Annak arányában, ahogy magáévá teszi ezeket a tevékenységi formákat és viszonyba lép más emberekkel, kezd, Mead kifejezése szerint, „ön maga viszonylatában is úgy cselekedni, ahogy a környező emberek az ő viszonylatában cselekednek” (uo. 171.). Hogy tudatára ébredjünk önmagunknak, ezek szerint, részt kell vennünk a kollektív tevékenységben és meg kell tanulnunk önmagunk viszonylatában is úgy cselekedni, ahogy a környező emberek cselekednek, vagy más szavakkal, „át kell vennünk a másik szerepét vagy másoknak hozzánk való viszonyát”.

Ennek a folyamatnak a modelljét és egyúttal természetes mechanizmusát Mead a gyermeki játékban látja. A játék a kollektív tevékenységformák és a szociális viszonyok elsajátításának eszköze. A tevékenység szubjektumává válva a gyermek fokozatosan felfedezi a maga számára és asszimilálja azokat a viszonyokat, amelyekbe másokkal lép, beleértve másoknak hozzá mint a szociális szituáció központi tagjához való viszonyát is.

Az Én fejlődési fázisainak megfelelően Mead a gyermeki játék fejlődésében két szakaszt különböztet meg, s ez a „play” és a „game”.

Az első szakaszban, amikor a gyermek tevékenységi szférája korlátozott és a közvetlen környezethez tartozó személyek szűk körével van kölcsönhatásban, rituálisan ismételteti, utánozza a környezethez tartozók cselekvéseit. Mead terminusával élve: „átveszi egy konkrét másnak a szerepét”. Így a gyermek az egyik pillanatban a nevelő szerepében valakit rendreutasít, a másikban maga teljesíti az utasításokat, a harmadikban a nagymama szerepében serénykedik a háztartásban. Váltakozva veszi át mások szerepeit és e szerepek követelményeinek megfelelően cselekszik, így egyidejűleg sajátítva el önmagát és az adott szituációnak megfelelő szociális viszonyokat. Ám ebben a korai szakaszban az Én mint megállapodott struktúra, mint azonosság még nem létezik.

A folytonosság, a saját személyiség magva még nem tudatosult, s ebből adódik a gyermek viselkedésének látszólagos logikátlansága és következetlensége (azok számára, akik nem tudják, hogy az adott pillanatban kit alakít).

A tevékenység és az érintkezés szférájának kiszélesedése arányában azok a viszonyok, amelyekbe a gyermek a környezettel lép, egyre bonyolódnak, mind szervezettebbekké válnak, rendszerbe illeszkednek. Ennek a fejlődési szakasznak, Mead szerint, a szabályok szerint és kollektívában folytatott játék felel meg: a „game”.² Az öntudat adott fejlődési szakaszának az a sajátossága, hogy a gyermek által vállalt szerepek már nem rendezetlenek és összefüggéstelenek, hanem rendszert alkotnak, úgyhogy az egyik szerepről a másikra való áttérés meghatározott szabályok szerint történik. A legegyszerűbb példa erre a bújócska. Amikor a gyermek a bújó szerepére vállalkozik, készen kell állnia arra, hogy bármikor vállalja a hunyó szerepét, emellett az egyik szerepben való cselekvés adekvátsága, hatékonysága feltételezi nemcsak a másik szerepnek, hanem az összes cselekvő személyek közötti viszonyoknak, vagyis a játékszabályoknak az ismeretét is.

A játész kollektíva viszonyait elsajátítva, a gyermek elsajátítja saját viselkedését is. A játékszabályokban meglevő bizonyos rendszer visszaverődik,

² Ennek a terminusnak az értelmét valószínűleg a szovjet pszichológiában használt „szerepjáték” terminus adja vissza a leghívebben.

tükröződik az önmagáról alkotott képzetek rendszerességében és lépcsőfokul szolgál a szociális viszonyoknak, a magasabb színvonalnak (fegyelemnek, a másokhoz való alkalmazkodás képességének) elsajátítása útján. Most már nem egyszerűen a részszituáció viszonyai lesznek egybevetve, hanem annak a csoporttevékenységnek a szervezett viszonyai is, amelyben az egyén részt vesz. Ezzel lerakják az érett szociális Én alapjait.

Az individuális Én stabilitása már nem egyszerűen egyes olyan „jelentőséggel bíró más emberekhez” (szülőkhöz, barátokhoz stb.) való igazodást feltételez, akiknek a követelményei és viszonyai lényegesen eltérhetnek egymástól. Az igazodás tárgya lehet nemcsak egy konkrét kollektíva, amelynek tagjai közvetlenül érintkeznek egymással, hanem általánosabb és absztraktabb, személytelen szociális képződmények is, például társadalmi intézmények. Az individuális Én, vonja le a következtetést Mead, „lényegében olyan szociális struktúra, amely a szociális tapasztalatból keletkezik” (uo. 140.).

Nézeteire Mead érdekes közvetett igazolást talál. A „play” stádiumának, véleménye szerint, a filogenezisben az emberiség fejlődésének az a foka felelt meg, amelynek maradványai megfigyelhetők a primitív népeknél. Azok a rituális szertartások, táncok, amelyekben mind az élő, mind az élettelen természet jelenségeit reprodukálják, kísérletek arra, hogy a „természet perspektívájának” számbavételével cselekedjenek. Az emberiség hajnalán az egész természetet szükségképpen, mondhatni, szociális terminusokban, antropomorf módon észlelik. Mellesleg, az ontogenezisben is a gyermek nemcsak más emberek szerepét veszi át, hanem például a mozdony működését is utánozza, vagy arra a kérdésre, hogy most micsoda, így válaszol: „tojásrántotta”.

Általánosítva az elmondottakat, a szocializáció Mead-féle sémáját három szakaszra redukálhatjuk. Az elsőre — amelynek mintaképe az individuális játék (play) — az jellemző, hogy az egyén közvetlen környezetéhez tartozó emberek szerepét, Mead terminusával élve „konkrét másnak” a szerepét veszi át. A második szakaszban, amelynek mintaképe a „game”, nem egyszerűen egyes személyek, hanem meghatározott kollektíva vagy csoport szerepét sajátítja el. Ebben az esetben Mead egy „szervezett más” (organized other) szerepének az átvételéről beszél. S a befejező szakasz az, amikor az egyén tudatos személyiséggé válik — a generalizált másnak a stádiuma, amikor az egyénnek alkalmazkodnia kell az egész társadalom viszonyaihoz. A „konkrét mástól” a „szervezett más” át a „generalizált más” felé való előrehaladásnak megfelelően a gyermek olyan szociális viszonyokat sajátít el, amelyek egyre nagyobb mértékben általánosak, önmagáról alkotott képzete pedig mind stabilabbá, következetesebbé, helyzeti befolyásoktól mind kevésbé függővé válik.

Egészében véve Meadnek az Én formálódásának stádiumaira és mechanizmusaira vonatkozó elképzeléseit (a konkrét jelentésű másoktól a generalizált másra való áttérés, más szerepének a vállalása mint a szocializáció mechanizmusa) és különösen a gyermeki játék funkcióira vonatkozó elképzeléseit igazolják a legújabb kutatások. L. Sz. Vigotszkij, A. N. Leontyev, D. B. Elkonynin szovjet pszichológusok kutatásai feljogosítanak arra az állításra, hogy a gyermeki játék összes, egymást követő formáiban és fázisaiban a szociális viszonyok és a kollektív tevékenységformák elsajátításának központi mechanizmusa az egyik olyan kulcspont, amelyre az egész leendő személyiség épül. Beigazolódik a gyermeki játék fejlődésének az az általános iránya is, amelyre Mead rámutatott: a felnőttek egyes cselekvései külső oldalának a korai szaka-

szokban való reprodukálásától a valóság viszonyait reprodukáló kollektív játék bonyolult formáinak a későbbi szakaszokban való elsajátítása felé. „Ennek eredményeképpen megjelenik egy új viselkedéstípus, amely személyiséginek nevezhető.” (D. B. Elkonyin: „Gyetszkaja pszichologija”, Moszkva 1966, 178.)

Amikor Meadnek a gyermeki játékra vonatkozó nézeteit értékeljük, nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a játékkal csak a legáltalánosabb vonásokban, főleg formai szempontból foglalkozott, s hogy csupán mint a szociális kölcsönhatás általánosabb folyamatainak modelljét vizsgálta. A legújabb kísérleti kutatások a gyermeki játék fejlődésének konkrétabb törvényszerűségeit tárták fel és többek között megmutatták, mik az előfeltételei a szerepjáték keletkezésének a gyermek tárgyi tevékenységének fejlettségi szintjén, nevezetesen: a cselekvések különválása a tárgytól és általánosításuk, egyes tárgyakkal mások helyettesítésére való felhasználása a játékban, a felnőttektől való bizonyos fokú autonómia és önállóság megléte. Bebizonyosodott továbbá, hogy a gyermeki játék fejlődésének sokkal több szakasza van, mint amennyivel Meadnál találkozunk. Végül bebizonyosodott, hogy a szerepjáték a nem szerepszerű játék korábbi elemi formáiból nő ki.³

Egészében véve azonban a modern tudomány adatai alátámasztják Mead koncepcióját.

*

Mead tehát kimutatja, hogy az ember csakis kollektív, társadalmi tevékenysége révén, a szociális szerepek bizonyos rendszerét elsajátítva válik a megismerés objektumává önmaga számára, és csak így tesz szert reflexív Énre.

A reflexió többé nem előfeltétele az Én megjelenésének. Mead meggyőzően kimutatja, hogy csakis az érett Én teszi lehetővé a reflexiót és az önértékelést.

De milyen ennek a reflexív Énnek a struktúrája és milyenek a funkciói? Fentebb már láttuk, hogy az Énnek mint szubjektumnak és mint objektumnak (a megismerésnek és a tevékenységnek) korrelációja mindig nehéz probléma volt. W. James, aki az amerikai pszichológiában elsőként tett kísérletet arra, hogy ezt a problémát általános filozófiai síkról pszichológiai síkra vigye, az Én szó különféle jelentéseit úgy vizsgálta, mint a személyiség strukturális elemeinek megjelölését.

James szerint az Én (self) egésze két együttlétező komponenst foglal magában: „... az objektív személyiséget, amelynek megismerése a tudat tovahaladó folyamában megy végbe, és magának a tudatnak az időben szakadatlan folyamát. Használjuk most már — javasolja James — a ‚Me‘ terminust az empirikus személyiség jelölésére és az ‚I‘ terminust a megismerő gondolat folyamának jelölésére.” (W. James: „The Principles of Psychology”, London 1891, 371.)

Ennek a rendkívül nehéz problémának az elemzését még bonyolultabbá teszik az olyan angol terminusok lefordításával kapcsolatos nehézségek, mint a *self*, a *selfhood*, az *I*, a *me*: hasonló nehézségekbe ütközik az olyan német fogalmak lefordítása is, mint a *Selbst*, az *Ichheit*. Az angol „self” fordítása a „maga”

³ Érdekes a gyermeki játékra vonatkozó néprajzi anyag, amelyet Mead nem használt fel. Tisztázódott például, hogy a szerepjáték történelmileg viszonylag kései képződmény. Csak azoknál a népeknél jelentkezik, amelyek elérték már a társadalmi fejlődés egy bizonyos fokát. Néhány primitív népnél, amint erre Margaret Mead rámutat, a szerepjáték gyakorlatilag hiányzik. Igen érdekes volna tisztázni, hogy milyen sajátosságokat mutatnak az ilyen csoportok tagjainak önmagukról alkotott képzelei.

névmás. Az angol névmás főnevesítése útján a „the self” kifejezés adódik, amelyet „magaság”-nak kellene fordítani (bár ugyanez lehetne a fordítása a „selfhood” terminusnak is), éppúgy, mint a német „das Selbst” kifejezést. Csakhogy ez a szó nem használatos, s így meg kell elégednünk a tág és sokértelmű Én terminussal, ilyen továbbképzésekkel segítve magunkon: individuális Én, Én-fázisok stb. Még nehezebb megfelelő terminusokat találni az „I” és a „me” kifejezésekre. Az előbbi terminusnak a fordítása megintcsak Én, az utóbbié „enyém” volna.

Mindezekre a nehézségekre való tekintettel egyelőre nem fordítjuk le az „I” és a „me” terminusokat, hanem tisztázni próbáljuk jelentésüket.

James szerint a „me”, vagyis az empirikus személyiség felölel mindent, amit az egyén magáénak mondhat. Ide sorolandó tehát teste, ruházata, élményei, pénzügyei, családja, sőt ismerősei is. Ez az együttes három osztályra oszlik: anyagi „me”-re, szociális „me”-re és szellemi „me”-re. Az anyagi „me”-hez hozzátartozik a test, a ruházat, a család stb. A szociális „me” annak a terméke, hogy a környezet elismeri bennünk a személyiséget. A szellemi „me” szellemi tulajdonságaink és kvalitásaink összessége. „Am a „me” központi része saját testünk érzete . . . , amely megfelelő emocionális élményekkel jár együtt.” (Uo. 371.) Ily módon James számára, akárcsak Wundt számára is, az Én nem gondolati, hanem kézzel fogható jelenség: az ember közvetlenül „érzi magát” és ezen ön-érzékelés révén eljut az Én-képzethez. Éppen ezért a test érzete ebben a sémában meg is előzi az Én szociális aspektusait. Mead határozottan elveti ezt a tételt, abból kiindulva, hogy a fizikai és a szellemi Én genetikailag későbbi képződmények, a szociális Énből leszármaztattak. A test csak akkor tudatosítható mint az *enyém*, ha érzetét és élményét az egyén tapasztalatában már létező valamihez viszonyítják, vagyis az Énhez, amely az öntudat folyamatában már kialakult, a meglevő szociális viszonyokban elfoglalt saját szociális helyzet megismerésének eredményeként.

Ez a polémia első pillantásra furcsának tűnhet. Végeredményben mi is állhatna közelebb az emberhez a saját testénél? James sémája valóban tükrözi az érett személyiség által önmagáról alkotott képzet struktúráját. Am ha megvizsgáljuk, hogyan formálódnak ezek a képzetek, kiderül, hogy Meadnak van igaza. A modern kutatások azt mutatják, hogy még a saját test topográfijának és sajátosságainak a tudatosulása is a szociális érintkezés meghatározott formáival kapcsolatban megy végbe és feltételez bizonyos értékkritériumokat (lásd például V. N. Kunyicina: A saját test képének formálódása serdülőknél; „Voproszi Pszichologii”, 1968/1.). Még nyilvánvalóbbak az ön-értékelés és az önbecsülés szociális forrásai. James népszerű képlete:

$$\text{Önbecsülés} = \frac{\text{siker}}{\text{igényszint}},$$

amelyet nagyon jól alkalmaznak a pszichológiai kutatásokban, a szociálpszichológiában kiegészül azzal a megállapítással, hogy az igényszint is, a siker szubjektív kritériumai is a szociális érintkezés folyamatában formálódnak és szociális természetűek. Ha a pszichológus figyelmen kívül hagyná ezt a körülményt, teljesen fiktív és érthetetlen világgal volna dolga.

Mindez igazolja Mead álláspontjának hasznosságát. De vajon nem sikkad-e el benne a személyiség individuális sajátosságának problémája?

Mead koncepciójában a „me” azoknak a szociális viszonyoknak az összessége, amelyek fókusza az adott individuum. A „me” a reflexiót, az önkontrollt szimbolizálja és Mead meghatározása szerint „mások viszonyainak szervezett sora, amelyet maga a személyiség feltételez” („Mind, Self and Society”, 175.). Ez a személyiség által elsajátított, refraktált szociális kölcsönhatás, amely az individuumnak a szociális környezethez való adaptációt biztosítja. Nem véletlen, hogy Mead más összefüggésben úgy határozza meg a „me”-t, mint a „hétköznapi, szokásos individuumot” (uo. 197.).

Ezzel szemben az „I” az Én impulzív, alkotó oldalát jelenti, közvetlen válaszát a helyzet követelményeire. A hétköznapi „me”-től eltérően az „I” a spontaneitást, a váratlanságot szimbolizálja; reakciói soha nem ismeretesekek előre. Az „I” csak emlékképként kerül a tapasztalatba. A mostani pillanat „I”-je egy későbbi pillanattal tapasztalatába került, ennek a későbbi pillanatnak a „me”-jében tudatosodik.

A „me” mint a személyiség normatív struktúrája állandó kontrollt gyakorol az „I” megnyilvánulásai fölött. Ha valaki cselekedeteiben alkalmazkodik a „me”-hez, ez Mead szerint annyit jelent, hogy a csoport és a társadalom perspektíváinak figyelembevételével cselekszik.

A „me”-re való állandó reflexió szükséges az érett személyiség számára és gyakran az „I” és a „me” párbeszédének formáját ölti. „A kettő szétválik a folyamatban, de úgy viszonyulnak egymáshoz, mint részek az egészhez. Szétválva egyúttal kölcsönösen viszonyulnak egymáshoz, mert az „I” teljesen soha szét nem bontható valami. A „me” megköveteli az „I” egy meghatározott fajtáját, mert vannak olyan kötelezettségeink, amelyek magában a viselkedésben adóttak, de az „I” mindig némileg eltér attól, amit a helyzet megkövetel; . . . ez egyúttal kihívja a „me”-t és válaszol rá. Ezek egyúttal megkonstituálják a személyiséget, úgy, ahogy a szociális tapasztalatban jelentkezik. Az Én — alapvető szociális folyamat, amely ebben a „két fázisban” megy végbe.” (Uo. 178.)

Mint „I”, vagyis mint biológiai individuum, az ember biológiai törvényeknek van alávetve, mint „me” a szociális evolúció terméke és a szociális élet törvényszerűségeinek van alávetve.

Ebben az összefüggésben magától kínálkozik a párhuzam Freuddal. Mead „I”-je ennek megfelelően a freudi séma „Id”-jével (Ósvalami), a „me” pedig az „ego”-val (Én) asszociálódik.

Általában véve a személyiség freudi sémája — „Id”, „Ego”, „Super-Ego” — Meadnál váratlan formában reprodukálódik: „I”, „me”, generalizált más. Az „I” — „Id”, „me” — „Ego” analógia eléggé nyilvánvaló. Bonyolultabb a helyzet a személyiség harmadik komponensével. Itt a hasonlóság következő vonásait állapíthatjuk meg. Először, a „generalizált más” is, a Felettes Én (Super-Ego) is másokkal való kölcsönhatás termékei. Az előbbi esetben erre már maga a terminus is utal, a Felettes Én pedig, Freud szerint, annak eredményeképpen alakul ki, hogy a gyermek azonosítja magát környezetével, elsősorban apjával és anyjával, akik mindig realizálatlan vonzalmak objektumai maradnak. Másodszor, a Felettes Én és a generalizált más a személyiség sajátos eszményét, lelkiismeretét alkotják, amely állandó kontrollt gyakorol az Ósvalami (illetve az I) fölött.

A „Fölöttes Én” a legszorosabban összefügg az „Ósvalamivel” és Freud szerint végső soron annak a megnyilvánulása. Meadnál a generalizált más forrásai teljesen a társadalomban rejlenek. Emellett a „me” Meadnál a szemé-

lyiség rendszerében ugyanolyan cenzori szerepet tölt be, mint Freudnál a „Super-Ego”. Az impulzív viselkedés eseteiben, amikor az egyén nem tudja viselkedését hozzáidomítani a szociális iránypontokhoz, amikor nem sikerül magára vállalnia mások viszonyát (szerepét), Mead az „I”-nek a „me” feletti dominálásáról beszél. Normáletetben a „me” állandó kontrollt gyakorol az ember viselkedése fölött. Ennek folytán a „külső” szociális kontroll „önkontroll, önkritika formáját ölti, emellett az önkritika’ lényegében szociális kritika, az önkritikusan kontrollált viselkedés pedig valójában szociálisan kontrollált viselkedés” (uo. 255.). Míg az állatok (például méhek, hangyák) közösségeiben a teljesítendő szociális funkció az egyed biológiai természetében rögződik, az emberi közösségben az egyén által teljesített szociális funkció öntudatában, Énje struktúrájában rögződik. A személyiség tudatában generalizált más formájában elképzelt társadalmi viszonyok döntő befolyást gyakorolnak az ember viselkedésére és önértékelésére.

Tagadhatatlan Freud bizonyos hatása a Mead-féle „I”-konceptióra. Ennek a fogalomnak a bevezetése afféle adózás az öntudat-folyamatok affektív oldalának. Mindamellett a Freuddal való analógia megvonásában meglehetősen óvatossággal kell eljárunk.

Mead azt írja, hogy a cenzúra szankciói Freud sémájában nem terjednek ki másra, mint „... a szexuális tapasztalatra és viselkedésre, holott ugyanez a cenzúra vagy önkritika kiterjed az ember szociális viszonyainak és viselkedésének minden más szférájára is” (uo., 255.). Ebben, mint sok más kérdésben is, Mead sokkal közelebb áll a neofreudizmus „szociologizált” fogalmaihoz, mint magához Freudhoz.

Mead eszméi nagy és termékeny hatást gyakoroltak a modern szociológiára és kiváltképpen a szociálpszichológiára, megvetve az úgynevezett szimbolikus interakcionizmus áramlatának alapját. Ha a Mead halálát követő első évtizedekben nézetei csak a teoretikusok körében terjedtek el és nem kapcsolódtak össze a kísérletezéssel, 1950 után a kísérleti szociálpszichológia haladásának mértékében megváltozott a helyzet, s Mead nézeteit szilárd empirikus alapokra helyezték (különösen az önértékelési kutatásokban). A szocializáció modern elméleteiben nagymértékben alkalmazzák a „generalizált más” fogalmát és az elképzelt Én Mead-féle modelljét. Azt a gondolatot, hogy a másik ember szerepének átvétele a szociális kölcsönhatás legfontosabb pszichológiai mechanizmusa, érdekes módon fejleszti tovább E. Goffmann azokban a kutatásaiban, amelyekben az emberek között a mindennapi életben kialakult kölcsönös viszonyokkal foglalkozik (ismeretség, viselkedés nyilvános helyeken stb.). Emellett Mead elméletének lehetőségei még korántsem merültek ki. Konceptuális apparátusa sikeresen alkalmazható például a színművészet tanulmányozásában, mivel az a reális szerepszerű viselkedés sajátos modelljeként fogható fel (igen érdekes volna ebből a szempontból összehasonlítani Sztanyiszlavszkij rendszerét, amelynek alapelve a színésznek a szerepben való megtestesítése, Brecht rendszerével, amely az „elidegenítés” mechanizmusát hangsúlyozza, a barátság szociálpszichológiai mechanizmusainak <az „alter-ego” funkciójának>, a baráttal való azonosulás formájának és határának stb. a tanulmányozása érdekében).

Mindamellett Mead koncepciója, amint ez eddigi fejtegetésünkéből kitűnik, töredékes és befejezetlen. Inkább csak a probléma általános megközelítése, mintsem rendszeres vizsgálata. Ebből adódik lehetséges interpretációinak tarkasága és terminusainak sokféle értelmezhetősége.

Mead például szociális szerepekről, más szerepének átvételéről stb. beszél. Ezeket a terminusokat széles körben alkalmazzák a szociológiában és a szociálpszichológiában, mégpedig korántsem feltétlenül Mead hagyományával összekapcsolva.

Am ezek a terminusok távolról sem egyértelműek. A szerepet először is (a szociológiában) olyan személytelen szociális normaként értelmezzük, amely meghatározott szociális állásponthez kapcsolódik és nem függ az ezen az állásponton levő egyének sajátosságaitól. A szerepet másodsor (a szociálpszichológiában) úgy fogják fel, mint szociális elvárásokat, amelyeket az emberek bizonyos kölcsönhatási folyamatának résztvevői meghatározott konkrét szociális helyzetben egymással szemben támasztanak. Harmadszor, sok pszichológus a hétköznapi tudat képzeletre támaszkodva azonosítja a szerepet a beállított-sággal, az egyének saját tevékenysége és saját Énje bizonyos aspektusához való pszichológiai viszonyával, általában olyan aspektushoz való viszonyával, amely nem integrálódott teljesen a személyiség „magvába” és amelyet valami többé-kevésbé külsőlegesnek fognak fel („szerepet játszani” a „természetes viselkedéssel” szemben). Nyilvánvaló, hogy ezek teljesen eltérő dolgok.

Ha elővesszük Meadet, azt látjuk, hogy főképpen az egyének között konkrét kollektívákban kialakuló közvetlen kölcsönhatás tanulmányozásáról a szó tágabb értelmében vett szociális struktúrára való áttérés problémája és ennek fordítottja érdekli, s elvi álláspontja ebben a kérdésben sok tekintetben közel áll a marxista állásponthez. Marx, mint ismeretes, az emberi Ént szintén mint társadalmi terméket és így többek között mint a szociális érintkezés termékét fogta fel.

„Az ember — írta — bizonyos tekintetben úgy jár, mint az áru. Minthogy sem tükörrel nem jön a világra, sem pedig mint Fichte-féle filozófus, aki szerint Én vagyok én, az ember először más emberben mint tükörben látja meg önmagát. Péter, az ember, csak azáltal, hogy Pálra, az emberre mint hozzá hasonlóra vonatkoztatja magát, vonatkoztatja magát önmagára mint emberre.” (Marx és Engels Művei, 23, 57.)

Csakhogy a pszichológiai orientációjú Meadtól eltérően Marx ezt a problémát más, filozófiai-szociológiai síkon veti fel. Nem azok a viszonyok érdeklik, amelyek az egyének között a külön-külön szemlélt szociális csoportokban és helyzetekben kialakulnak, hanem a társadalmi viszonyoknak az objektív rendszere, amelynek keretében és amelynek viszonylatában tudjuk egyáltalán megérteni a szociális kölcsönhatás konkrét aktusait. Nagyon helyesen állapítja meg V. F. Porsnyev, hogy „Robinson és Péntek, Pál és Péter még nem alkotnak társadalmat. Ugyanígy a fejlett áruterelésben minden egyes árut a valóságban nem egy másik egyedi áruval vetnek egybe, legyen ez akár arany is, hanem annak közvetítésével az adott pillanatban a piacon forgalomban levő áruk egész hatalmas tengerével. Kitént, hogy Pál Péter révén csak azért ismerheti meg természetét, mert Péter háta mögött ott áll a társadalom, az emberek óriási sokasága, akiket a viszonyok bonyolult rendszere kapcsol össze egészé. Marx és Engels ezeket a viszonyokat alapvetőekre és származékosokra osztották és azt tekintették elsőrendű feladatuknak, hogy az alapvető viszonyokat tanulmányozzák, a gazdasági viszonyokat, amelyek az egész társadalmi struktúra alapját alkotják. Így tárult fel a páros csillag helyett a hatalmas csillagos ég. „Én és te” már nem tűnik elemi emberi sejtnek, színre lépett a „mi” is, a „ti” is, az „ők” is.” (B. F. Porsnyev: „Szocialnaja pszihologija i isztorija”, Moszkva 1956, 79.)

Az egyéni öntudat problémája, ahogy azt Marx veti fel, az ember *filogenetik*us kialakulásának a problémája. Éppen ezért Marx a tevékenység valamennyi fajtája közül a munkának tulajdonít döntő jelentőséget és elméleti analízisét az embernek az állattal való egybevetése köré építi. Míg az állat azonos saját élettevékenységével, az embernek a természethez való viszonyát munkaeszközök közvetítik. Amikor az ember a munka folyamatában olyan tárgyakat hoz létre, amilyenek a természetben kész formában nem lelhetők fel, ezzel mintegy megkettőződik, eltárgyasítja magát az általa létrehozott dolgokban és ezzel lehetőséget kap arra, hogy megkülönböztesse magát mint cselekvőt (Én) saját tevékenységének termékeitől, eredményeitől, sőt még a tulajdon tevékenységének folyamatától is (enyém).

S a továbbiakban is Marx az egyéni öntudat eredetét és sorsát mindig történelmi szemszögből vizsgálja, összekapcsolva az ősi törzsi egész felbomlásának problémájával, a társadalmi munkamegosztással, a személyiség által a különböző társadalmi formációkban elfoglalt specifikus helyzettel.

Ez kétségtelenül a legszélesebb intellektuális perspektíva, amelyhez viszonyítva bármely szociálpszichológiai elmélet csak részleges lehet.

Mead is igyekszik eljutni a tudat és az öntudat filogenetikai forrásaihoz. Kétségtelen érdeme, hogy igyekszik leküzdeni az amerikai pragmatizmusra hagyományosan jellemző antihistorizmust és történelmi perspektívában vizsgálni a tudatot. Ezt az elgondolást azonban nem sikerült megvalósítania, mert anélkül, hogy maga észrevette volna, a filogenevizist az ontogenezis mintájára modellezte.

A filogenetikai metszet többek között a tevékenység minőségileg más felvágását követeli meg, mint ahogy azt Meadnál találjuk. Mead egyszerű aktivitásnak vagy érintkezésnek fogja fel a tevékenységet, s így nem elemzi tárgyi tartalmát. Márpedig enélkül nem fogható fel a munkatevékenység értelme.

A személyiség formálódásának a már létező társadalomban végbemenő folyamata nem lehet egyszerű kópiája annak a folyamatnak, amelynek során a majom emberré vált. Itt sajátos, másfajta törvényszerűségek érvényesülnek. Többek között a munkatevékenység, amely döntő jelentőséggel bírt a filogenevizisben, itt *származéka* annak, hogy az egyén — más emberekkel való érintkezés útján — a már kialakult társadalmi kultúrához alkalmazkodik. Meadnek éppen ezért teljesen igaza van, amikor éppen az érintkezés mechanizmusainak tanulmányozásával kezdi.

Am bármennyire helytálló is ez az eljárás a maga keretei között, már a „történelmi” mérce hiánya folytán is elégtelen a szocializáció általános szociológiai elméletének felépítéséhez. Maga Mead, jóllehet a tudat természetét, a nyelv funkcióját stb. illetően az általános filozófiai tételek egész sorát állította fel, alig támasztott ilyen igényeket. Egyik-másik későbbi szerző mindamellett úgy próbálta feltüntetni a szimbolikus interakcionizmust, mint afféle sajátos alternatívát a marxizmussal szemben. Éppen ezért rá kell mutatnunk ennek az irányzatnak a korlátozott voltára.

Mindenekelőtt Mead, mint egyébként más szerzők is, képtelen volt a fogalmak egységes rendszerében megvalósítani az átmenetet a kutatás mikro-szociális szintjéről makroszociális szintjére. A „generalizált más” fogalma, amelynek központi jelentősége van e feladat megoldása szempontjából, nála szétfolyó és sokértelmű maradt. Mead nem egyszer hangsúlyozta, hogy a személyiségnek és öntudatának alapját institucionalizált viszonyok, a kollektív tevékenységnek az egész társadalom szempontjából alapvető fajtái alkotják.

A „generalizált más” nem holmi kis csoport, nem akármilyen kollektíva, hanem „olyan szervezett társadalom vagy szociális csoport, amely teljessé és befejezetté teszi az individuális Ént”, a „generalizált más viszonya” pedig „az egész társadalom viszonya” (G. Mead: „Mind, Self and Society”, 154.).

Ez gyakorlatilag annyit jelent, hogy a szocializáció folyamatának kutatója nem szorítkozhat az egyén meglévő, empirikus kapcsolatainak kutatására, hanem számba kell vennie az egyének a társadalomhoz mint egészhez való viszonyait is, amelyek a kulturális hagyomány elsajátítása útján, a tömegkommunikációs eszközök révén stb. valósulnak meg. Ám ezeket a gondolatait Mead nem tudta a *szociológiai* elmélet terminusaiban konkretizálni és deszifrizálni; ehhez a szociális struktúra teljes elméletét kellett volna kidolgoznia, nyomon kellett volna követnie a szociális normák, csoportok, intézmények stb. kölcsönhatását.

Mead fogalmainak operacionalizálása során az amerikai szociálpszichológusok még jobban gyengítették az ügynek ezt a szociológiai oldalát. A szociális determinációt igen gyakran, Mead ellenére, csupán mikroszinten és mondhatni mikrofolyamatok — egyéni tagokból álló közvetlen csoport vagy referens csoport vagy egyszerűen konkrét személyek — szintjén érvényesülő determinációként fogják fel. Általánosabb szociális folyamatok, például az osztályöntudat, gyakran kívül rekednek az ilyen kutatások keretein.

A másik véglet a szerepelmélet funkcionalista interpretációja, amely az embert a társadalmi rendszer normák, viselkedési szabályok, értékek, szerepek stb. alakjában testet öltő, passzív recipienseként fogja fel. Az ilyen szerzők gyakorlatilag elvetik az „Énnek mint folyamatnak Mead által adott interpretációját” és Mead dinamikussémáját „többé-kevésbé statikus valamivé” transzformálják. („George Herbert Mead on Social Psychology”, ed. with Introduction by A. Strauss, Chicago 1956, XII.) Márpedig Mead koncepciójának tudatos pártosa — amint ez Cooleyval folytatott polémijából világosan kitűnik — éppen abban rejlik, hogy az Ént mint szociálisan aktív, alkotó, kiválasztó princípiumot konstruálja.

Az egyén Meadnál nem áldozat, hanem saját szerepének társszerzője. Az ember csak annyiban képes általában érzékelni, környezetéhez kiválasztóan viszonyulni, önmagát elgondolni és önmaga tudatára ébredni, amennyiben cselekszik. A környezet, többek között a szociális környezet, csak a hozzá való tevékeny viszony folyamatában kezd az egyén számára létezni és Énjében visszaverődni. Ez az elvi mozzanat, amelyet Mead nyomatékosan hangsúlyoz és amelyet csaknem teljesen figyelmen kívül hagynak a funkcionalizmus teoretikusai, közeli kapcsolatba hozza Meadet a szovjet pszichológia hagyományaival.⁴

Mead koncepciója egy fontos, de korántsem az egyetlen megközelítése az emberi Én problémájának.

Ennek a problémának a marxizmus—leninizmus álláspontjáról való tudományos megoldása különféle tudományok képviselőinek összehangolt erőfeszítéseit követeli meg. Mindenekelőtt mélyreható *filozófiai* vizsgálatnak kell alávetnünk az öntudatnak mind ontogenetikusan, mind filogenetikusan jelenségét; igen érdekes volna felvázolni a probléma felmerülését a szakdiszciplínák filo-

⁴ Különösen sok közös vonást mutat Mead tanítása L. Sz. Vigotszkij kultúrtörténeti iskolájával. Ennek a két tudósnek frontális összehasonlítása külön tanulmány témájául szolgálhatna.

zófiájának történetében. Az Én és az öntudat filogenetikus fejlődésének megértéséhez szükség van az összehasonlító történeti kutatásokra és a néprajzi adatoknak az eddiginél sokkal alaposabb felhasználására. Az öntudat és az önértékelés kísérleti kutatása azt ígéri, hogy jelentősen kiszélesednek majd az Én pszichikai mechanizmusaira vonatkozó ismereteink, a pszichopatológia pedig (személyiséghasadás, deperszonalizáció stb.) fényt derít az Én struktúrájára és szabályozó funkcióira. Végül a szociológiai kutatások konkrétan nyomon követik az Én szociális tartalmát, a társadalomban létező ismeretrendszerektől való függését és a szociális viselkedés szabályozásában betöltött funkcióit.

(Fordította *Zalai Edvin*)

ÁLLAM, SZOCIALIZMUS ÉS DEMOKRATIZÁLÁS. I.

TORDAI ZÁDOR

A szocialista szakirodalom ma gyakorlatilag a szocialista demokrácia kiszélesítése mellett foglal állást. Általános az a nézet is, hogy ez a kiszélesítés társadalmi szükségletnek felel meg és az előrehaladás egyik lényeges feltételét képezi. Az összhang túl nagy ahhoz, hogy tényleges legyen. És valóban találkozhatunk olyan nézetekkel is, amelyek a szocialista demokratizálás mellett úgy foglalnak állást, hogy közben valójában annak csak „egyik felére” gondolnak és ennek megvalósítását valójában a „másik fele” ellen szeretnék felhasználni. Vagyis vannak, akik demokráciát szeretnének szocializmus nélkül és így azt a szocializmussal fordítják szembe; vannak olyanok is, akik nem kívánják a demokratizmust és ennek érdekében szeretnének (sajátos módon) hivatkozni a szocializmusra. Minthogy témánk a szocialista demokratizálás, ezeket a szóban forgó fogalom mögött rejtőző, de valójában vele szembeforduló törekvéseket bizonyos mértékig mellőzhetjük. Részletesebb elemzésükre itt nincs elég helyünk, egyes konkrét összefüggéseket azonban szükségképpen érintenünk kell. A témaválasztásból következően figyelmünk központjában azok a törekvések állanak, amelyek a demokratizálást éppen és csakis a szocializmus előrevitelének érdekében kívánják megvalósítani.

Ami most már ezeket a törekvéseket és az idevágó elképzeléseket illeti, megállapítható, hogy igen elterjedt közöttük az a nézet, amely a szocialista demokratizálást valójában egyszeri feladatnak tekinti. És teszi ezt vagy azért, mert a korábbi hibák kijavítása céljából tartja szükségesnek, vagy pedig azért, mert ebben egy történelmi fejlődési szakasz meghaladását látja. Bár ez a két indoklás igen eltérő, végső soron azonban abban közös alapon áll, hogy feltételezi, a szocialista demokráciának létezik valamilyen állandó kerete és formája, amelynek megvalósításával a probléma „egyszer s mindenkorra” (már-mint a szocializmus egész időtartamára) megoldódik. Ez a szemléletmód azonban — ha jól meggondoljuk — akaratlanul is a polgári demokrácia modelljét alkalmazza a szocialista társadalomra. Ám egy ilyen átvitel enyhén szólva legalábbis indokolatlan. Ellene számos érvet lehet felhozni, így például utalni arra, amit Marx is, Lenin is mondtak, névszerint, hogy a szocialista demokrázizmus lényegesen mélyebb kell legyen, mint amilyen a polgári legjobb esetben is lehet. Szinte közhelynek számít az a megállapítás is, hogy a polgári demokrácia a kevesek uralmát kell hogy biztosítsa a sokak felett, a szocialista demokrácia pedig a többségét a kisebbség felett (ahhoz, hogy valóban a proletariátus diktatúrája legyen, vagy legalább betölthesse a proletárdiktatúra funkcióját). Ez az utóbbi tétel — amelyet túl gyakran használnak leegyszerűsített formában — több olyan következményt implicál, amelyek következtében a fenti átvitel konkrétan is megengedhetetlennek tekinthető. Az ugyanis,

hogy a polgári demokrácia a kisebbség uralmát kell biztosítsa a többség felett, sajátos szerveződési formákat alakított ki. Ennek megfelelően a polgári demokrácia végső fokon mindig egyéneket helyez a politikai-állami intézményekkel viszonyba. Ez pedig bizonyos értelemben a „lefegyverés” egyik formája, a politikai egyének atomizálása által. És szolgálja többek közt azt is, hogy a politikai cselekvés, ha nem is kizárólagosan, de legalább dominánsan, a polgári demokratizmus által létrehozott keretek közé, a parlamentariánizmus keretei közé záródjék. Ennek háttere továbbá hogy a tőkés társadalom — ez az egyik alapvető „tendencia” — általában is egyenként sorolja be az embereket struktúrájába. Másrészt pedig a polgári demokratizmus a társadalmi rendszer jellegéből eredően — szükségszerűen kizárólagosan politikai és nem is lehet más. Ennek megfelelően a polgári demokratizmus a különváltan létező politikum olyan megszerveződési formája, amely ennek megfelelően mintegy elszigeteli a politikumot a társadalmi lét más szféráitól. És ennek lényegi vonása, hogy össztársadalmi szinten a politikum világát éppen olyan szféraként állítsa be (a lényeges összefüggésekkel ellentétben és ezek elfedése által), mintha az a gazdasági szférától különváltan létezne. Ez a tartalom az egyén szintjén is kifejeződik: mindenekelőtt a magánember és az állampolgár — a magánemberként tőkés vagy munkás stb., közemberként pedig állampolgár (a bourgeois és a citoyen) Marx által feltárt különválásában. Az viszont, hogy az egyén csak polgárként tagja a „polisz”-nak — vagyis a politikai „testület”-beli tagsága különálló tulajdonság —, az eleve és alapjaiban egy gazdasági, egy magánemberkénti egyenlőtlenség sajátos elfedésére épül (ami egyben a valódi hatalmi mechanizmusok elfedését is szolgálja). Az egyén társadalmi létezésének e „megkettőződése” végső fokon abból ered, hogy a társadalom egésze nem reális, hanem — mint Marx mondja — csupán illuzórikus közösséget képez. Így alapjában annak sajátos terméke, hogy (az elidegenedés nyomán) a társadalom „önállósult” összesség-egysége kvázi-szubjektumként, az azt cselekvésük által alkotó egyének „fölé emelkedve” létezik. Az egyén mint állampolgár a kvázi-szubjektumot képező illuzórikus közösség tagjaként lép fel, s ennek felel meg az, hogy állampolgár (citoyen) volta is mintegy különválódik „mindennapi” lététől. Az elidegenedés nyomán önállósult közügy, a különvált politika így ölt az egyén létében is testet, amely ezért állampolgár voltában is csak saját szubjektum voltának illúziójával bír.

Egyrészt a tényleges hatalmi viszony — a gazdasági egyenlőtlenség —, másrészt az (elidegenedett) illuzórikus közösséghez tartozás képezik együttesen a polgári demokrácia titkát. Ez az oka annak, hogy a polgári típusú demokrácia eleve és lényegileg a kisebbség uralmi formája, és nem is lehet más.

Ugyancsak az elmondottakból következik, hogy amikor az egyén tényleg — akár csak formálódásban levő — közösség tagjaként létezik, a politikum különvált jellege is megszűnik vagy megszűnőben van. Ekkor a politikum mint olyan is feloldódóban van, és a pusztán politikai jellegű demokrácia nonszenszé válik. Ez nem is lehet a nép uralmának formája, pontosabban: a politikai demokrácia csak a többség átmeneti hatalmának momentuma lehet. És létének átmeneti időszakában nem más, mint a tényleges hatalom és azon társadalmi együttesek viszonyának formája, amelyek *érdekében és nevében* ez a hatalom cselekszik. *Politikai* jellege erre korlátozódik, mert abban a pillanatban, amelyben megvalósul magának a népnek a hatalma, az már nem valóságos politikai hatalom, hanem megszűnőben levő hatalom. Az már elvesztette (illetve fokozatosan elveszti) politikai jellegét, hogy ehelyett kialakuljon az

az általános társadalmi jelleg, amely során társadalmi önkormányzattá válik. (Jegyezzük meg, hogy a polgári demokrácia nem más, mint annak a viszonyoknak egy formája, amely a hatalom és azon rétegek és osztályok között van, amelyek érdekében e hatalom létezik és cselekszik. Más rétegek és osztályok számára, a hatalomhoz való viszonyt tekintve, a demokrácia többnyire és főleg manipuláció. A polgári demokrácia sem azt jelenti, hogy a burzsoázia mint osztály gyakorolja — a maga egészében — a hatalmat. A burzsoáziának éppen azért van szüksége demokráciára, mert tőle különállóan létezik a hatalom és a hatalom gépezete, és így a demokrácia az egyik forma, amelyben e hatalmat alárendeli érdekeinek.)

A vázolt ellenvetés (konkrét összefüggések segítségével) arra is utal, hogy a polgári demokráciát is csak azoknak az ellentmondásoknak az ismeretében lehet megérteni, amelyek az egész rendszer struktúráját képezik. S ez általánosabb összefüggésre figyelmeztet: egy társadalom demokratizmusa nem önmagában létező jelenség, azt az egész társadalmi rendszer mibenléte, sajátossága határozza meg. Ezért a demokráciáról kialakított kép is mindig egy általánosabb társadalmi modellre épül, illetve egy ilyent tartalmaz. Ez igaz a szocialista demokráciára vonatkozó nézetekre is. A már említett idevágó felfogás igazi lényege éppen ezen a szinten ragadható meg.

Az a felfogás, miszerint a szocialista demokrácia egyetlen cselekvéskomplexussal megvalósítható, vagyis állandó „mechanizmust” képez, valójában a szocialista társadalom statikus modelljéből fakad. A szocializmust ez a modell — az eddigi társadalmi rendszerekhez hasonlóan — bizonyos értelemben „önmagába záródó rendszernek” tekinti. Vagyis feltételezi, hogy ez esetben is az önmagukat spontán módon újratermelő társadalmi viszonyok a jellemzőek. Ez továbbá viszonylag állandó alapvető társadalmi ellentmondások rendszerét tételezi fel, olyant, amely viszonylag állandó struktúrát képez és hoz létre. Az állandó jellegű demokratizmus éppen ilyen struktúrára épül.

A demokrácia és szocializmus statikus szemléletének hívei a valóságban ritkán gondolják végig saját elméletük összefüggéseit és többnyire nem lépnek túl egy szűk keretű empirizmuson. Vagyis egy közvetlen „feladatot” abszolutizálnak; egy pillanatnyilag többé-kevésbé szükséges megoldást tekintenek véglegesnek és végsőnek. Másrészt ez a felfogás nagyjából egy (szintén statikus) általános társadalmi koncepcióra, egy nem-dialektikus szemléletre épül, amely szerint a szocializmus mozgását a változások egyszerű (tehát mechanikus) összegeződése jellemzi, s ez képezné a szocializmus fejlődésének lényegi formáját. A szocialista társadalom tehát mintegy „tégla egymásra rakása” által épülne fel: újabb és újabb intézkedések és változások egészítik ki oly módon a megelőzőket, hogy összeadódásukból a „végeredmény” minden változás eredményének változatlan megtartása által alakul ki. A mozaikszerű összeadódás és a rendszer struktúrájának egyszer s mindenkorra adott jellege szükségképpen összetartoznak.

Ennek a szemléletnek felelt meg az a hosszú ideig uralkodó, de ma sem teljesen eltűnt nézet, miszerint az államosítással együtt a szocialista társadalom végleges, tehát változatlan gazdasági formája jött létre. Ez a tétel azonban elvileg ellentmondásban áll az állam elhalásáról szóló marxi—lenini tétellel. (Ezért is kényszerült Sztálin arra az állításra, hogy az állam a végsőig való megerősödés útján „hal el”.) Gyakorlati tarthatatlansága pedig akkor tárul fel, amikor a társadalmi valóságát képező, végtelenségig centralizált tervezési és irányítási mechanizmusokat meghaladta a társadalmi-gazdasági fejlődés.

Nagyon sokatmondó az a tétel is, amely éppen a statikus modellnek megfelelően a fejlődés menetét nem a társadalmi viszonyok alakulásában-alakításában látta, hanem azt a termelőerők pusztán anyagi fejlődéséből és a felülről jövő nevelésből vezette le. Ami végső soron a vulgármaterializmus és „felvilágosítói” magatartás sajátos keverékéhez vezetett.

I. A SZOCIALIZMUS NÉHÁNY ÁLTALÁNOS JELLEGZETESSÉGE

A szocializmus említett statikus felfogása általában a marxizmus—leninizmus és konkrétan az idevágó lenini koncepció sztálini típusú revíziója alapján alakult ki. Lenin a szocializmust egyáltalán nem statikusan szemlélte, az ő felfogása mondhatni homlokegyenest ellentétes az említett statikus szemlélettel. Igen jellemző ebből a szempontból a következő megfogalmazás, amely az „Állam és forradalom”-ban olvasható: „Azt, hogy milyen szakaszokon át, milyen gyakorlati intézkedések útján jut el az emberiség ehhez a magasabb célhoz [a kommunizmushoz], nem tudjuk és nem tudhatjuk. De fontos, hogy tisztán lássuk, milyen végtelenül hazug az a közkeletű polgári elképzelés, hogy a szocializmus holt, megdermedt, egyszer s mindenkorra adott valami, holott a valóságban *csak* a szocializmussal kezdődik majd a gyors, igazi, valóban tömegeket átfogó, a lakosság *többségének*, azután pedig az egész lakosságnak a részvételével végbemenő haladás a társadalmi és az egyéni élet minden területén.”¹

Ha a szocialista társadalom sajátos lényegét ebben a szellemben szeretnők jellemezni — és figyelembe vesszük mindazt, amit Marx és Engels erről a kérdéstről írtak —, akkor mindenekelőtt azt kell kiemelni, hogy *átmeneti* társadalomról van szó, mégpedig olyanról, amelynek mozgása *célirányos*, vagyis, ha úgy tetszik, teleologikus.

Az átmeneti jelleg azt jelenti, hogy a szocializmus nem mintegy „önmagába záródó”, önmagában és „önmagáért” létező társadalmi rendszer, hanem olyan, amelynek alapjai sajátos módon és viszonylagosan „külsőlegesek”: ezek részben abban vannak, amiktől — forradalmi módon elszakadva — kiindul, részben pedig abban, ami felé halad. De az a társadalom, amely felé halad, csak célként létezik és így a teleologikusság csak sajátos értelemben külsőleges.

Ez a cél a kommunista társadalom: vagyis a „szabadság birodalmának” megvalósítása; az elidegenedés — vagyis az összesség, a társadalom egésze viszonylagos önállósult létének és önállósult spontán mozgásának — felszámolása; olyan viszonyok létrehozása, amelyek az embert mint a közösséggé vált összesség tagját szubjektummá teszik, mindenekelőtt annak következtében és alapján, hogy a termelőerők összessége *mindenki* alá rendelten, mindenki alá besoroltan létezik. Ez a cél az *embernek saját világa feletti tudatos „uralma”*: az osztálytársadalom egyetemes és általános öngazgatása. Ez egyben az egész, a totalitás spontán létének és spontán fejlődésének áttörését, felszámolását jelenti. A szóban forgó cél a társadalom fejlődéséből születő mai alapvető problémák megoldását keresi, válasz ezekre a problémákra. Hogyan képez ez jelenvaló erőt, hogyan jelentkezik ez mint a szocialista társadalmat meghatározó tényező? Csak azokban és csak azok által a társadalmi erők által jelenvaló, amelyek e cél megvalósítására törnek, mégpedig éppen a megvalósításra irányuló cselekvésben, társadalmi praxisban. E praxis

¹ Lenin Összes Művei, 33, 90—91.

következtében a cél tulajdonképpen a társadalom *változásában*, mozgásában (ennek sajátos jellegében) konkretizálódik. Ha pontosak akarunk lenni, akkor azt kell mondani, hogy a változtatás tényében, a folyamatos és állandóan meghaladásra törő átforgatásban, a mindenkori létező viszonyok megújuló áttörésében konkretizálódik és válik jelenvalóvá. Következik ebből, hogy ez annyiban képez *meghatározó* tényezőt, amennyiben éppen a mindig előre haladó társadalmi praxis határozza meg (kölesönviszony egyik „ágaként”) a társadalom létét és mozgását. Továbbá azt is mondhatjuk ennek megfelelően, hogy a szocializmus egészében véve nem más, mint a társadalom átforgatásának hatalmas, mindent átfogó és folyamatos gyakorlata, nem más, mint egy hatalmas méretű forradalmi átalakítás (és átalakulás) vagy, mint Marx mondotta, *totális társadalmi forradalom*. Ugyancsak Marx megfogalmazására hivatkozva mondhatjuk, hogy a szocializmus valójában *mozgalom* (a társadalom viszonyainak változásában objektíválódó mozgalom, a „dolgok jelenlegi állapotát megszüntető reális mozgalom”).

Mínthogy olyan társadalom létrehozásáról van szó, amelyben az ember úrrá válik saját világa felett, áttöri a spontán mozgás béklyóit, a szocializmust jelentő változások sora sem lehet más, mint tudatos és akart. Ha úgy tetszik, „beavatkozásról” beszélhetünk, mert a mindenkori és spontánul megújuló spontaneitás folytonosan megújuló áttörése jellegénél fogva beavatkozást jelent. Mindez olyan viszonyok létrehozását célozza, amelyek a fejlődés által lehetségessé váltak (és abban az értelemben szükségessé, hogy megvalósulásuk elmaradása katasztrófához vezet), de amelyek egyedül tudatos és céltudatos praxis által valósulhatnak meg. Ebben az értelemben is jogos a forradalom fogalmának a szocialista társadalommal való azonosítása.

A szóban forgó lehetőség a tőkés (és általában a preszocialista) társadalom ellentmondásaiban formálódik ki. Ezért képezi a szocializmus „másik” alapját a szocializmus előtti társadalom. A megelőző társadalmi rendszer ellentmondásai olyan kiindulást jelentenek, amelyből (ismét csak Marx szavait használva) ki kell hámozni a jövőt, vagyis közvetlenebbül a szocializmust. Ennek megfelelően mondja Marx, hogy a szocializmus kezdetben még olyan, amilyenként a kapitalizmusból „kinőtt”. Marx a „Gothai program kritikájá”-ban egyértelműen utal erre, és egyben megkülönbözteti ettől azokat az alapokat, amelyeket a szocializmus maga dolgoz ki, áttérve arra a szakaszra, amikor a szocializmus *saját* alapjain fejlődik. E saját alapok létrejötté tulajdonképpen a célként megfogalmazódó viszonylagos külső alap részleges belsővé válásával azonos. Tehát olyan viszonyokat jelent, amelyek kezdetleges, rudimentális és primitív formában vetítik előre a célt és képezik a cél megvalósulásának „előviszonyait”. Maga ez a belsővé válás viszont csak azoknak a lehetőségeknek az alapján következik be, amely lehetőségeket az „örökölt” alapok, illetve az erre épülő mozgás nyújt.

Mindent összevetve azt mondhatjuk, hogy a szocializmus mintegy két pólus között feszül: a kapitalizmus és a kommunizmus között — ezek képezik a szocializmus két „terminusát”. Nézetem szerint ebben az értelemben kell fel fogunk azt a jellemzést, mely szerint a szocializmus lényegét tekintve a kapitalizmusból a kommunizmusba való forradalmi átmenet korszaka.

(Az eddig vázolt sajátosságok alapján nyugodtan megállapíthatjuk, hogy a szocialista társadalom nemcsak minden eddigi társadalomtól, de minden átmeneti formációtól is alapvetően különbözik. Ezeket — már ami mozgásuk totalitását illeti — ugyanis mindig egy sajátos spontaneitás jellemezte, ezek

(végső soron) mindig önmagukban és önmaguk által léteztek, minden szinten újjátermelve viszonyaikat és így önmagukat. Ezekben az emberi cselekvések totalizációja oly módon valósult meg a rendszer összessége által, hogy e cselekvések a rendszer mozgásává lettek, és így hozzájárultak a rendszer viszonyösszességének újratermelődéséhez. Kivételt ez alól csak az explicit forradalmi korszakok képeztek, de ezek is a spontaneitás világán belül maradtak és nem is irányultak e világ áttörésére.)

A szocialista társadalom említett sajátosságai nyilvánvalóan csak akkor és annyiban ténylegesek, amennyiben azok a társadalmi viszonyokra és a társadalom mozgásának konkrét momentumaira is jellemzők, illetve amennyiben éppen azokban realizálódnak. Az átmeneti jelleg és az általánosan jellemző kettősség (a két pólus között feszülő ellentmondás) a konkrét mozzanatokban válik valósággá. Ezáltal alakul ki a mindennapok szocialista jellege és így valósul meg mindennapi módon a társadalom szocialista volta. Ha azonban így van, akkor ebből következik, hogy minden társadalmi viszony értünk-való módon csak mint átformálás és megváltoztatás tárgya létezhet. Ugyanakkor minden változtatást célzó cselekvés azáltal létezik értünk-való módon, hogy túlmutat önmagán, vagyis a totális forradalom részeként tételezi (tudatosan is) önmagát és ilyenként építi be magát az összeselekvésbe. Következik továbbá, hogy minden (a cselekvések által célzott) objektiváció szintén mintegy túlmutat önmagán, vagyis önmagát további változtatásokra tekintve valósítja meg. Minden cselekvés és minden objektiváció valójában kétarcú: önnön megvalósítását célozza és ugyanakkor önmaga meghaladás általi felszámolását is előkészíti. És ez egyaránt igaz a társadalmi cselekvésekre, a társadalmi viszonyokra és a társadalmi intézményekre is. (Persze rögtön megjegyezhetjük, hogy mindez nem azonos módon érvényesül minden esetben.)

Az elmondottak alapján azt is meg lehet állapítani, hogy a szocialista társadalom mozgalom lévén, folyamatos forradalmi praxis lévén, valójában nem azonosítható a fejlődési folyamat során létrejövő egyetlen konkrét állapottal sem. Hisz a lényeg éppen a forradalmi mozgás, az állandó meghaladás. Amennyiben ez jelen van minden állapotban, annyiban szocialisták azok, mert az annyiban e mozgásnak fázisa. (De bármely állapot azonosítása a szocializmussal szükségszerűen „megállást” jelent, tehát a mozgásfolyamat megtörését és így végső soron éppen a szocialista jelleg „csökkenését”, illetve konzervatív tendenciák érvényesülését teszi lehetővé.)

Ami most már a mozgás sajátos voltát illeti, abból kell kiindulni, hogy önmagán túlmutató momentumok „sorából” áll, tehát egyetlen változás és eredmény sem végleges. Ez pedig azt jelenti, hogy minden későbbi változás, minden további átformálás *visszanyúl az előző változásokra*, hogy azok eredményét újra és újra átformálja. A mozgás egésze *reflexív* jellegű, vagyis egészében és részletében is önmagára visszaható változási és változtatási folyamattal van dolgunk. Ezáltal válik a változás és változtatás folyamata általánossá és egyetemessé, így válik képessé arra, hogy a társadalom minden összefüggését és viszonyát (előrehaladó, forradalmi módon) átformálja. Úgy is mondhatjuk, hogy egy — cselekvésben megvalósuló — önmagára irányuló kritika ez, amelynek tudati alapja a holnap nevében való elégedetlenség. De maga a kritika sem más, mint az egész folyamat kritikai jellegének sajátos tudati momentuma, az a mód, ahogy a tudat szintjén a reflexivitás megvalósul.

A reflexív változtatás, a visszatérés a már eléltre, olyan jellemvonás, amely a szocialista átalakítási folyamat radikalitását képezi: így valósul meg az, hogy

a szocializmus minden korábbinál radikálisabb és kritikusabb társadalmi mozgalom. Marx ezt a szellemet a proletárforradalmak lényeges jellemvonásának tekintette. A „Louis Bonaparte brumaire 18-ája” c. művében így ír: „Proletárforradalmak . . . mint a XIX. század forradalmi, állandóan bírálják önmagukat, folyton megszakítják saját menetüket, visszatérnek a látszólag már elvégzetthez, hogy megint újból elkezdjék, kegyetlen alapossággal gúnyolják első kísérleteik felemáságait, gyengéit és gyatraságait . . .”² Amennyiben pedig magát a szocialista társadalmat forradalmi átalakulás folyamatának tekintjük, annyiban Marxnak e szavai joggal érvényesíthetők az egész mozgásra, az egész korszakra: a szocialista társadalomra.

Azt jelenti ez, hogy mindig mindent át kell formálni? Egyáltalán nem. Valójában arról van szó, hogy a szocialista társadalomátalakítás során minden nagyobb méretű átforgalmazás kihat az egész társadalomra, tehát arra is, amit közvetlenül nem érint. Új egységbe fogja a közvetlenül nem érintett viszonyokat (vagy vonatkozásokat), s így kisebb-nagyobb mértékben új értelemmel ruházza fel, új arculattal látja el őket. Másrészt a folyamatos átforgalmazás a társadalmi lét minden szektorát és minden viszonyát át kívánja (fokozatosan) alakítani. Így az átforgalmazások egyetlen esetben sem hoznak olyan eredményeket, amelyeket későbbi változások valamiben ne érintenének (illetve ne kellene érintsenek). E fejlődési mód lehetővé teszi, hogy minden megoldást egy adott idő után, egy adott ponton magasabbrendű megoldás válthasson fel, s megvalósuljon az a konkrét visszatérés, amely egyedül mélyítheti el a folyamat radikalitását. Vagyis így válhatnak a változások mind mélyebbekké, alaposabbakká: így hatolnak a gyökerekig. Mindebből az is következik, hogy a konkrét visszatérések időpontjait, jellegüket csak a fejlődés maga határozhatja meg.

A társadalmi mozgás e sajátos reflexív típusának részletesebb okai az előbb említett általános ok — vagyis, hogy csak ily módon válhat a társadalom átforgalmazása (azaz a forradalom) tényleg totálissá — alapján tárhatók fel. Középszerű tény, hogy a fejlett kapitalista társadalom nem egy kommunisztikus társadalom lehetőségét teremti (történetileg) meg, hanem csupán az ilyen jellegű társadalom felé történő elindulás lehetőségét. A viszonyok folyamatosan visszatérő átforgalmazása valójában a lehetőségek állandó kiszélesítését jelenti abból a célból, hogy kialakulhasson végül egy kommunisztikus társadalom közvetlen lehetősége is. Ennyiben tehát az össztársadalom öngazgatásának strukturális lehetőségeit kell fokozatosan kialakítani. A fokozatos reflexív változás továbbá hozzájárul a munkamegosztás jellegének átforgalmazásához is és így azoknak a társadalmi feltételeknek a létrehozásához, amelyek az összesség tagjai számára lehetővé teszik, hogy megvalósítsák az öngazgatás „emberi”, azaz szubjektív feltételeit. Így mindenekelőtt a társadalom dolgozó rétegeinek folyamatos társadalmi aktivitása és részvétele az igazgatásban és irányításban csak az átforgalmazó tevékenység gyakorlata során formálódhat ki. Az egyének összessége csak egy ilyen hosszú folyamat eredményeként válhat a társadalom egészének szubjektumává, tehát csak így „állítható talpra” az elidegenedés által látszólag megfordult szubjektum-objektum viszonyrendszer.

Különösen fontos pedig a következő: Említettem, hogy a társadalom mozgását meghatározó két alappólus létéből egy sajátos ellentmondás fakad. Ez az ellentmondás valójában két ellentétes tendenciájú mozgásban ölt testet. A szocialista társadalom úgy, ahogy az előzőekből „kinőtt”, maga is olyan,

² Marx és Engels: „Válogatott művek”, Budapest 1963, I, 260.

hogy benne a viszonyok — mindenekelőtt a gazdasági élet törvényszerűségeire épülve — spontán mozgással bírnak és így (részben) önmaguk fenntartására és újratermelésére törekednek. A társadalom forradalmi átalakítása viszont éppen az ellenőrzetlen spontán mozgást kívánja áttörni, ellenőrizni és „leigázni”. Mindaddig azonban, amíg elidegenedés létezik, amíg nem valósult meg a társadalom öngazgatása, addig a spontán mozgás minden áttöréséből szükségképpen olyan viszonyok jönnek létre, amelyek maguk is spontán mozgással bírnak, amelyek önmaguk „intézményesítésére”, ilyen jellegű megszilárdítására „törekednek”. Minden létrejövő új viszony és minden változás eredménye (abból eredően, hogy az ember még nem vált úrrá saját világa felett, hogy még létezik az osztálytársadalom mozgásának és totalizációjának spontán jellege) szükségképpen viszonylag önmagában létező és megszilárdult formát nyer. Ez történhet úgy, hogy tényleges intézmény formáját ölti, és úgy, hogy viszonyként (vagy viszonyegyüttesként) szilárdul meg. Az így viszonylagosan önálló létet nyert változások eredményei olyan mechanizmussal bírnak, amely által önmagukat folyamatosan megújítják. Az így megújuló spontaneitás szükségessé teszi az újabb „áttöréseket” és így az ismételt reflexív átformálás vég-eredményben az egyetlen út, amelyen a spontaneitás fokozatosan visszaszorítható. Mindez egyben azt is jelenti, hogy a két pólus létének megfelelő tendenciák küzdelme egyedül a folyamatos forradalmi cselekvés által tud előrehaladó jelleggel megoldódni. Tekintettel azonban arra, hogy két pólus között feszülő ellentmondásról van szó, a megoldást csakis az ellentmondás magvát képező küzdelem határozhatja meg s a két pólusnak megfelelő két tendencia feltételezett „tisztá” győzelme legfeljebb két elvi végletnek értékelhető. A tényleges mozgás a valóságban egy olyan (igen széles) lehetőség-skálán belül helyezkedik el, amelynek határait az említett két lehetőség-véglet képezi. Tehát egy olyan lehetőség-skálán, amelynek egyik „szélét” a maximálisan előre haladó állandó mozgás, a maximálisan folyamatosná váló változás képezi, a másik „szélét” pedig a spontaneitás teljes uralma, vagyis a megállás képezi. Nyilvánvaló, hogy a két véglet mint ideáltípus csak képzeletbeli léttel bír. De a tényleges szocialista mozgás mindig e végletek között helyezkedik el (s ezen belül például a stagnálás, a spontaneitás dominánssá válása reális lehetőség). Ha most már az egyik végletre a kontinuitás, a másikkra a diszkontinuitás tiszta állandósága a jellemző, akkor a reális fejlődés szükségképpen a diszkontinuitás és kontinuitás összefüggő váltakozásában, vagyis a folytonosság és a megszakítottság dialektikájában mozog.³ Azt viszont, hogy a

³ Részben ezekkel a tényekkel függ össze, hogy a szocializmus eszmei modelljei — a mozgás jellegét, az átmeneti-volt más összefüggéseit és vonásait tekintve — bizonyos mértékig maguk is mindig sajátosságok. Abból eredően, hogy a társadalmi mozgás egyik meghatározó tényezője a cél, vagyis egy (távlati) ideáltípus, a közvetlenebb kapcsolódású modell legalább részben mindig szintén ideáltípusként fogalmazódik meg. (Ez független ugyan attól, hogy előrehaladó mozgás vagy stagnálás eszmei kifejeződését tartalmazza: jellegében a cél megfogalmazódása szerint változó és ilymódon válik a konkrét mozgás típusának közvetetten megfelelő kifejeződéssé.) Minthogy olyan társadalmi mozgásról van szó, amelyben a „lenni kell” (Sollen) lényegi szerepet játszik, a közvetlen helyzetre és mozgásra vonatkozó modell is — legalább részben — a „lenni kell” formáját ölti. Ilyen értelemben a mi megállapításaink a szocializmusról szintén ideáltípus-jellegűek: követelményt és (optimális) lehetőséget fogalmaznak meg. A „lenni kell” típusú megfogalmazódást nézetem szerint nem kárhoztathatjuk, legalábbis addig nem, amíg a „lenni kell” ilyenként tételeződik és nem kívánja magát mint „van” (Sein) állítani. Ez utóbbi esetben ugyanis minden átcsap önnön ellentétébe: az előrevivő célból a pillanatnyi helyzetet abszolutizáló konzervatív magatartás lesz.

szocialista társadalom konkrét mozgása ezen a lehetőség-skálán „hol” helyezkedik el, hogy tehát milyen jelleget ölt specifikus dinamizmusa, hogy milyen viszony van a kontinuitás és diszkontinuitás között, azt a társadalom sajátos kettős meghatározottságából fakadó társadalmi erők küzdelme, illetve pontosabban e küzdelem konkrét menete és eredménye határozza meg. (A társadalom konkrét ellentmondásai, a konkrét konfrontációk bizonyos értelemben közvetítő láncszemek, amelyek jelentős szerepet játszanak a tényleges mozgás meghatározódásában.)

Durván fogalmazva azt mondhatjuk, hogy a társadalom alapvető meghatározó pólusainak megfelelően két alapvető erővonallal, két főtendencia lehetőségével és valóságával kell számolni. Az egyik oldalon a társadalom átforgatására törekvő erők állnak, a másikon azok, amelyek a spontán mozgástendenciákat fejezik ki. Ennek megfelelően (hasznosképpen szematikusan jellemezve) általában egy progresszív és konzervatív tendencia léte alapvetőnek tekinthető. A konkrét fejlődés jellege így az előrevivő és visszahúzó erőkonfrontációja alapján annak megfelelően formálódik ki, hogy sikerül-e megtörni a visszahúzó erők érvényesülését, illetve pontosabban szólva, milyen mértékben sikerül visszaszorítani a konzervatív jellegű spontaneitást és az ennek alapján spontánul felbukkanó konzervatív tendenciákat. Ebből következik azonban az is, hogy egy ellentétes jellegű kimenetel, vagyis a spontán mozgások dominánsná válása is lehetséges.

Amennyiben ezt a konfliktust alapvetőnek tekintjük, akkor ezzel tulajdonképpen azt is mondjuk, hogy ez az ellentmondás az, amely a társadalom egész konfliktus-hálózatát rendezi és azt végtelen esetben „maga köré” polarizálja. Ez viszont azt jelenti, hogy a társadalmi együttesek kölcsönös viszonyai alárendelt szerepet játszanak, tehát csak másodlagos meghatározó jelleggel bírhatnak. Az alárendelt szerep és a másodlagos meghatározó-volt ezen belül azonban nagyon sokféle lehet és így sokfélék lehetnek azok a viszonyok is, amelyek az alapellentmondás és a társadalmi együttesek között fennálló konfliktusok között kialakulnak. Ebben az értelemben s mértékben lényeges az, hogy milyen mértékben és hogyan kapcsolódnak egymáshoz az alaptendenciák és a konkrét társadalmi együttesek, hogyan viszonyulnak a különböző társadalmi együttesek a konkrét alaptendenciákhoz, továbbá az alaptendenciák küzdelmében kikristályosodó konkrét alternatívákhoz és lehetőségekhez.

Ezek a kapcsolatok nem tetszőlegesek. Az egyes társadalmi rétegekre és osztályokra jellemző érdekegyüttesek — a konkrét társadalmi helyzet és viszonyok alapján — szükségképpen eltérő módon kapcsolódnak azokhoz a konkrét társadalmi problémákhoz, amelyek körül a két tendencia (az adott pillanatban) összecsap. Eltérő az a viszony is, amely köztük és a társadalom különböző intézményei és intézményesült viszonyai között fennáll. Végül (az előzők nyomán) eltérő az a viszony is, amellyel a különböző érdekegyüttesek alapján az osztályok és rétegek a forradalmi változást, illetve a fennálló viszonyok fenntartását célzó tendenciákhoz kapcsolódnak. Lehetséges, hogy a társadalom különböző együttesei különböző tendenciák hordozóivá lesznek (mégpedig egészükben és mint együttesek), vagy legalábbis könnyebben válhatnak azzá, mint a társadalom más együttesei. Amilyen mértékben az alapvető tendenciák konkrétan kapcsolódnak a társadalmi együttesek érdekeihez, annyiban ezek a szóban forgó együttesek totalizálóivá lesznek (vagy lehetnek). Így lehetségessé válik az is, hogy az alapvető tendenciáknak megfelelő megosztódás különböző társadalmi együttesek létével megközelítőleg egybevágh. Ez bizo-

nyos esetekben polarizációhoz is vezethet. Ugyanakkor azonban a társadalom együtteseinek egy része érdekeik jellege szerint nem kapcsolódik egyértelműen valamelyik alaptendenciához és így a szóban forgó réteg nem is válik egészében és mint együttes egyetlen alaptendencia hordozójává sem. Ilyen esetben a határvonalak a rétegen belül húzódnak. A megosztódás ezért csak részleges és viszonylagos lehet, ugyanakkor, amikor e részlegesség mértéke változó kell legyen.

Ami a polarizáció lehetőségét illeti, meg kell jegyeznünk, hogy a spontán tendencia — és így a konzervatív tendenciák — érvényesülése, éppen mert viszonylag statikus tényezőknek és viszonyoknak nyit játékkeret, jellegénél fogva a polarizálódási jelenségeket segíti elő. A forradalmi tendenciák viszont — ugyancsak jellegükből eredően — a strukturális polarizálódással ellentétes törekvéseket érvényesítenek és a polarizálódás létrejövő formáinak áttörésére törekednek. Ennek megfelelően az alapellentmondás strukturális jellegű polarizálódása, vagyis társadalmi együttesek ellentmondásának formájában való konszolidálódása (vagy éppen megmerevedése) az egyik tendencia érvényesülésével fonódik össze. Végeredményben a strukturális polarizálódás kialakulása vagy ki nem alakulása is alapellentmondások harcában dől el.

Az, hogy ez így van, az következik a szocialista társadalomra jellemző fejlődés lehetőségeiből és alternatíváiból. Nem lenne azonban ez így, ha ugyanez nem következne a társadalmi együttesek jellegének alakulásából is.

Azáltal, hogy a burzsoázia megszűnt mint osztály létezni, megszűntek a régi típusú osztályok is. Ez már azért is így van, mert a szemben álló (burzsoá) osztályra irányuló tagadólagos magatartás már nem közvetlen osztályképző erő. Amint azt szociológiai elemzések mutatják, a társadalom olyan differenciálódása bontakozik ki, amelynek során és eredményeként a társadalmi különbségek elsődlegesen a társadalmi rétegek formájában strukturálódnak. Ez a differenciálódás ugyanakkor, amikor divergens mozgást jelent, egyúttal a polaritásos struktúra felszámolása nyomán utat nyit a társadalom egységesülése számára is. E folyamat során továbbá a társadalmi rétegek közelebb kerülnek egymáshoz, és ez is előrehaladást jelent abban a fejlődésben, amely lehetővé teszi a társadalom összességének közösséggé való alakulását. Kétarcú folyamat van tehát dolgunk, divergens és konvergens mozgással, amiből nyilván kétféle fejlődési vonal lehetősége következik. Az előrevivő, progresszív tendencia konkrét alapja (sajátos módon) abban kereshető, hogy az osztálylét bizonyos funkcionális tényezői továbbra is léteznek: a munkásság csak mint osztály lehet a szocialista társadalom alapvető hegemón ereje. Úgy is mondhatjuk, hogy ennek érdekében és éppen ennek során úgy kell osztállyá tegye magát, hogy önmagáért való osztálylété egyben meg is haladja ezt a létformát, amennyiben — az egyetemes, forradalmi jelleget realizáló — másért-való-létnek (szocializmusért való létnek) kell lennie. Osztálylété ez esetben közvetlenül és konkrétan önnön megszüntetésére mutat — részben éppen a hegemón szerep által, a polarizáció elleni küzdelem s a konvergens mozgás elősegítése, az ily módon megteremtett lehetőségek kihasználása által. A fejlődés ilyen jellegénél fennáll annak részleges lehetősége, hogy a szocialista társadalom alapvető ellentmondása — amilyen mértékben az minden társadalmi rétegen áthat — „fellazítsa” a rétegek közötti ellentéteket. Az alapvető ellentmondás „frontjai” és a rétegek közti határok ekkor nem „fedik” egymást át, és így az alapvetőek nem válnak specifikusan társadalmi együttesek közötti ellentmondásokká. A fejlődés ilyen típusánál az alapvető tendenciák küzdelme

folyamatos átalakulásokon át és a konkrét helyzetek meghaladásának formáiban bontakozik ki, vagyis oly módon, hogy a szocialista társadalom ezen ellentmondások harca által konkrétan valósítja meg önnön átmeneti jellegét (és teleológiáját). Ez a harc minden konkrét esetben — amennyiben az előrevivő tendencia győzelmével zárul — a konkrét probléma meghaladásához vezet. A meghaladás pedig a konkrét ellentmondás feloldása által lehetővé teszi a konfrontálódó erők „átrendeződését”. Ebben a fejlődési menetben a konkrét kérdések, amelyek az alapvető ellentmondást konkretizálják, nem szükségszerűen csoportosítják azonos módon és ugyanazokat a társadalmi erőket. A problémák változásával váltakozhat az ellentmondás konkrét érdekek szerinti rendeződése és így a mozgékonyság a rendeződések nyíltságával együtt a konfliktusok polarizációja és „strukturálisá” válása ellen hat.

Ez azonban a fejlődésnek csak egyik lehetősége. Abban az esetben ugyanis, ha a spontaneitás válik dominánssá és a konzervatív tendencia bizonyul erősebbnek, akkor a másodlagos tényezők előtérbe emelkednek és az ellentmondások mindjobban társadalmi együttesekhez kapcsolódnak. A szocialista fejlődés megakadása legtöbbször egyben társadalmi polarizálódást is jelent. Ebben szerepet játszik az is, hogy ilyenkor állandósulnak a konkrét problémák és állandósulásuk mértékében szükségképpen elmélyülnek és ki is éleződnek. Ennek következtében a probléma konstánsan gátolja más kérdések megoldását, ez utóbbiak pedig a megoldatlan kérdés köré „csoportosulnak”, és így a konfliktusos helyzet kiszélesedik, ami végül oda vezethet, hogy áthatja az egész társadalmi struktúrát. A probléma részlegesből általánossá válik és egyben meg is szilárdul. Az adott helyzet viszonyai alapján az állandósulás bizonyos fokú „strukturálisá” válást eredményez. Ennek a fejlődési vonalnak képezi specifikus esetét az, amikor a munkásosztály hegemon szerepe meggyengül. Ezzel éppen a polarizálódással ellentétesen ható leglényegesebb erő gyengül meg. Amikor pedig ebből eredően meggyengül az osztály ellenőrzése az államgépezet felett, lehetségessé válik az is, hogy az államhatalom szűkebb partikuláris érdekeknek rendelődjék alá (egy szűkebb csoport akaratának, egy kiváltságos elitnek). Ilyen esetben — éppen a konzervatív tendenciák érvényesülése és a lehetségessé váló önkény mértéke szerint — kialakulhat a társadalmi rétegekre épülő olyan polarizáció is, amely végül robbanással fenyegető helyzetet hozhat létre. Amennyiben pedig ilyen fejlődés következtében az állam sem tud (szocialista) hegemon szerepet betölteni, tér nyílik a polgári restaurációs törekvések számára.

A társadalmi konfliktusok rendeződésének e két lehetséges módja ismét csak a fejlődési vonalának már említett kétféle szélsőséges (ideáltípus jelleggel megfogalmazott) határesetére utal. A valóságos fejlődés tehát ebben az esetben is az e végletek által meghatározott lehetőségmezőn belül helyezkedik el.

A vázolt összefüggéseket olyan determinánsoknak is tekinthetjük, amelyek szintén lényeges szerepet játszanak a kontinuitás-diszkontinuitás dialektikájának kialakításában. A szélesen kibontakozó előrehaladás, az ezt biztosító progresszív tendenciák uralkodó volta ugyanis olyan fejlődést valósít meg, amelyek a változások és változtatások (reflexív jellegű) sorát folytonossá teszik, ezáltal a kontinuitás éppen a diszkontinuitásban, a diszkontinuitás állandóvá válása által valósul meg és eredményez kiegyensúlyozott — gyorsuló jellegű és egyben mélyülő, radikalizálódó — fejlődést. A spontaneitás és a konzervatív tendenciák uralkodó szerepe viszont olyan helyzetet teremt, amelyben statikus kontinuitás jön létre, és amelyben fordulat és áttörés, tehát a disz-

kontinuitás összesűrített (végletes esetben szakítás-jellegű) megvalósulása válik szükségessé. Ha úgy tetszik, „rossz” kontinuitás alakul ki, amely a meglevőtől való eltávolodás sajátos állítását, ennek tudatos és egyben tudati megvalósítását is igényli.

Az, hogy a tényleges fejlődés e téren is gyakorlatilag e két véglet között helyezkedik el, azt jelenti, hogy a változások kontinuitása egy „állandósági”, viszonylag statikus kontinuitással keveredik, és ennek megfelelően a folyamatos diszkontinuitást periodikus diszkontinuitás egészíti ki. Előrehaladás és viszonylagos megállapodás váltakozik, de úgy, hogy a különböző mozgástípusok egymás mellett léteznek és egymással való összefonódásukban alakítják ki a mozgás sajátos arculatát.

A mozgás e sajátos típusának az említetteken kívül még van egy lényeges oka, amelyet szintén fontos megemlíteni. Marx és Engels, de még inkább Lenin, gyakran foglalkoznak azzal, hogy a szocialista társadalom átalakítását azok az emberek valósítják meg (és csak ők valósíthatják meg), akiket a kapitalizmus „hagyott örökül”, akik még a kapitalizmus világában formálódtak ki. Minthogy az emberek átformálását a szocialista forradalom a társadalmi viszonyok átformálásával és ennek révén valósítja meg, azt kell mondanunk, hogy az emberek átformálását valójában ők maguk kell elvégezzék, éppen a forradalmi és társadalomátalakító tevékenységük által.

Sztálin idejében tért hódított egy olyan szemlélet, amely ezt a kettősséget is megpróbálta — két tényezőjének szétválasztása által — felbontani. Ebből alakult ki az a már említett „felvilágosítói” szemlélet, amely különválasztotta a nevelendő népet az azt nevelő elhivatottaktól (egy elitelmélethez jutva így). Hogy ez ellentétben van a marxi és lenini koncepcióval, az ma már világos. Csupán ennek kidomborítása érdekében idézném — utalva arra, hogy Marx többszörösen foglalkozott a nevelők nevelésének kérdésével — egyik legplasztikusabb megfogalmazását: A „kommunista tudat tömeges létrehozásához és magának a dolognak a keresztülviteléhez egyaránt az emberek tömeges megváltozása szükséges, ami csakis gyakorlati mozgalomban, *forradalomban* mehet végbe; a forradalom tehát nemcsak azért szükséges, mert az *uralkodó* osztályt nem lehet más módon megdönteni, hanem azért is, mert a *megdőntő* osztály csak a forradalomban juthat el odáig, hogy lerázza nyakáról a múlt egész szennyét és képessé váljék a társadalom új megalapozására”.⁴

Ez az emberi átalakulás — minthogy az emberi magatartások forradalmi megváltozása, az egész magatartás-kultúra átalakulását jelenti — forradalmi gyakorlatban is csak azzal a feltétellel valósulhat meg, ha ez a gyakorlat hosszú időt fog át. A forradalmi tevékenység, mint ismeretes, mindig a társadalmi spontán mozgás áttörését és a társadalmi viszonyok akaratos átalakítását jelenti, mégpedig erőteljesen aktívvá lett „tömeg”-tevékenység által. Az összefüggések kiemelése érdekében utalnék arra, hogy az egész szocialista társadalmi átalakítás célja, hogy az emberek összessége (mindennapi tevékenységként) bontakoztasson ki olyan általános praxist, amely által saját világa felett uralkodik. Ebben az értelemben a cél, az osztálytársadalmi jellegű aktivitás és az ennek megfelelő emberi magatartás *egyetemessé* és *állandóvá*, azaz hétköznapivá tételét kívánja elérni. A folyamatos forradalmi tevékenység a spontaneitás fokozatos visszaszorítása által váltja valósággá a közösségi társadalom fokozatosan kialakuló lehetőségét, teremti meg e társadalom objektív feltéte-

⁴ Marx és Engels Művei, 3, 39—40.

leit. De ez csak szélesedő és általánosuló „tömeg”-praxis által lehetséges. A fentebb idézett Marx szöveg pedig arra utal, hogy ugyanezen „tömeg”-praxis teremti meg a közösségbeli társadalom szubjektív alapjait és lehetőségeit. Minthogy a szocialista társadalom lényege éppen e lehetőségek megteremtése, ezért a szocialista társadalom maga is éppen e „tömegek” társadalmi (vagyis a társadalmi viszonyok alakítására irányuló) aktivitása alapján és mértékében bontakozhat ki ténylegesen. Ámde az az „emberanyag”, amit a kapitalizmus „örökül hagy”, olyan helyzetben van, olyan kulturális szinten áll és olyan összetételű, hogy állandó jellegű vagy folyamatos és széles körű társadalmi aktivitására „tömegmérétekben” gyakorlatilag nem lehet számítani. Az eddigi történelem során időszakosan összesűrűsödő aktivitás-szakaszok (forradalmi tevékenység periódusai) váltották a hétköznapi tevékenység — a viszonylagos passzivitás — korszakait. Hasonló lehetőségek állnak fenn a szocialista átalakulás kezdeti szakaszában is. Ez a helyzet is csak hosszú időt igénybe vevő lényeges társadalmi átalakulás során és következtében változhat meg. (E probléma-kör részletesebb tárgyalására később — a témánkat érintő összefüggések mértékében — még visszatérünk.) A „szubjektív” feltételek tehát szintén oda hatnak, hogy a szocialista fejlődést nyugodtabb és mozgalmasabb időszakok váltakozása, kontinuitás és diszkontinuitás egymást kiegészítő dialektikája, a megállapodottság és a szakítás szakaszai jellemezzék, és hogy ez határozza meg a reflexív változtatások ritmusát. A szocialista fejlődés esetében azonban a kétféle mozgásritmus jellemzője nem az éles ellentét és különbség, hanem a viszonylagos különbség. Így a viszonylag nyugodtabb szakasz sem változásmentes, és az összesűrűsödő aktivitás és mozgás ideje sem jelent teljes szakítást.

A társadalmi mozgás intenzitásának ez a sajátos hullámmozgás volta általános jelenségnek tekinthető. Általánosságban véve azonban — akkor tehát, ha az egész átmeneti szakasz mértékében nézzük — a hullámmozgás „szélessége” csökkenőnek tekinthető. A változtatások reflexív sora által a társadalom átformálása ugyanis szélesedik és elmélyül, és így a mozgás radikalizálódása azt jelenti, hogy a progresszív tendenciák mind szabadabb mozgáslehetőséget teremtenek maguknak (a spontaneitás fokozódó legyűrése által). Ennek következtében egyrészt csökken a megtorpanások mértéke, a konfliktusok kieleződéseknek veszélye, másrészt növekszik a „tömegek” (térben és időben egyaránt kiszélesedő) aktivitása.

A szocialista társadalomátalakítási folyamat ilyen jellegű mozgásának kibontakozása, éppen mert ez a szocializmus specifikuma, azt jelenti, hogy ez a társadalom (e mozgásforma érvényesülése mértékében) már kimunkálta saját alapjait, hogy már nem olyan, amilyenként az előző társadalmi rendszerből kinőtt. Minthogy az a mozgásforma, amely az előző társadalmi rendszertől örökölt alapoknak megfelel: az osztályharc, ezért a szocializmusra jellemző specifikus mozgásforma akkor bontakozhat (teljes szélességében és szabadon) ki, amikor az osztályharc éppen következetes végigvitele által meghaladottá vált. Ezzel összefüggésben figyelembe kell azonban még valamit vennünk. Abban a helyzetben, amelyben az osztályharc végigvitele egy adott ország társadalmán belül meghaladottá tette ezt a mozgásformát és így szélesen kibontakozhat a szocializmusra jellemző sajátos mozgásforma, az a tény, hogy a szocialista forradalom nem szélesül világforradalommá, szükségszerűen szűkítőleg hat az országon belül is a szocialista mozgásforma érvényesülésére. A nemzetközi szinten továbbra is létező osztálytartalmú küzdelem részleges meghatározó szerepet játszik, és nemcsak arról van szó, hogy ebből a helyzetből olyan

szükségyszerűségek fakadnak, amelyek az adott társadalom fejlődésére igen összetetten és a legkülönbözőbb szinteken (pl. gazdaságin) befolyást gyakorolnak, hanem arról is, hogy ennek olyan társadalmi következményei is vannak, amelyek a szocialista társadalmon belüli konfrontáció terén is éreztetik hatásvukat. Ez egyrészt abban érvényesül, hogy fennáll a restauráció bizonyos fokú veszélye, és hogy e háttér alapján a szocializmussal szemben álló erők viszonylag hosszabb ideig létezhetnek az országon belül is. Ezek tehát megpróbálják a szocializmuson belüli konfrontációkat a maguk érdeke szerint kihasználni. Ugyanakkor azonban ez a helyzet támaszt nyújt, táptalajt képez és érveket szolgáltat a konzervatív tendenciáknak, amelyek a maguk érdeke szerint igyekeznek kihasználni ezt a helyzetet. Tehetik ezt akár úgy, hogy a szocialista-ellenes erőkre hivatkozva szegüljenek szembe a fejlődés előrevitelével (pl. a demokratizálással), vagy úgy, hogy a szocialista fejlődés sajátos konfliktusait és problémáit egy más problémavilágra próbálják „redukálni” oly módon, hogy a konfliktusokat osztályharc eredményének mutatják be akkor is, amikor szocializmuson belüli konfliktusról van szó stb.

Ezek a szükségyszerű korlátozódások azonban *nem szükségképpen* olyan méretűek, hogy kikerülhetetlenül lényegileg torzítanak el a szocialista társadalomátalakítás mozgásának jellegét. Részleges korlátozódás esetén ennek ellenére is ki tud bontakozni a szocializmus saját alapjain való fejlődésmenet. Ennek *ellenére* társadalmi méretekben ki tud szélesedni az aktivizálódó és öntudatosuló „tömegek” társadalmi tevékenysége, az a folyamat, amely során a társadalmi együttesek radikalizálódó tevékenysége által ezek tényleges kollektív szubjektummá teszik magukat. Mi több, tulajdonképpen éppen ez jelentheti a legeredményesebb küzdelemformát azok ellen a korlátozódások ellen, amelyekről szólottunk, és ezen belül különösképpen a restaurációs veszélyek ellen.

Mindannak alapján, amit eddig elmondottunk, nagyjából már körvonalazódik az, hogy a szocialista társadalom említett sajátos mozgásának az előrevívő ereje, a társadalmi együttesek „tömegeinek” történelmi léptékben dominánssá váló aktivitása képezi a szocialista társadalom egyik leglényegesebb alapját. Bizonyos értelemben ez tekinthető annak a saját alapnak, amelyről Marx beszél. De csak bizonyos értelemben, mert ezeket az alapokat tulajdonképpen fokozatosan kialakuló emberek közötti, társadalmi viszonyokban kell keresnünk.

A szocialista társadalom átmeneti jellegéből következik, hogy a társadalmi viszonyok és általában az emberek közötti viszonyok jellege sem tekinthető soha „konstituálódottnak”, vagyis az egész átmeneti korszakra kiterjedően állandónak, ezek is változóak, folyamatos átalakulásban vannak. A fokozatosan kialakuló új viszonyok szintén nem alakulhatnak részleges változások összegeződése formájában ki, hanem csak reflexív módon. Ez a reflexív változás azonban mégis egy viszonylag állandó jellegben belül történik és éppen ennek a jellegnek a kiformalódása (amelyen belül a konkrét formák változnak) tekinthető ezen a téren a szocialista alap konkrét létrejöttének. Ez a sajátlagos jelleg pedig a *közösségi jelleg*. A szocialista társadalom lényege az, hogy fokozatosan megvalósítja a társadalom közösségi struktúráját, közösségivé teszi az emberek közötti viszonyok sokaságát és megvalósítja a társadalom egészének közösségi struktúráját (vagyis a közösségek közötti olyan viszonyokat, amelyek analógok a közösségre jellemző belső viszonyokkal), sajátos módon felépített „közösséggé” változtatja az emberek összességét. Ebben áll az a radikális

fordulat, amely által a szocializmus történelmi méretű és jellegű szakítást valósít meg a korábbi társadalmi rendszerekkel oly módon, hogy ezáltal a fejlődés egész addigi menete (a hegeli Aufheben értelmében) meghaladottá válik.

Az eddigi történelmi fejlődés — mint azt Marx (a „Tőké”-ben és a „Grundrissé”-ben) többszörösen leírta — egyrészt egy társadalmivá lett termelő gépezetet formált ki, olyant, amelynek segítségével az ember úrrá válhat a természet felett és egyidejűleg megteremtette annak az anyagi feltételeit is, hogy saját világa (a társadalom) felett úrrá váljék, másrészt kiformálta az embert mint olyan egyént, amelyet képességeinek sokrétűsége és a tudatos individualitás jellemez. Ismeretes, hogy ez a fejlődés az egyéniként tételezett és megvalósított emberi tevékenységre épülve valósult meg. Így a termelés során létrejövő viszonyok „egyéniék” maradtak, amennyiben az eddigi termelési rendszerek egyik alapvető tendenciája az volt, hogy az embert egyénként kapcsolják be a termelésbe, egyénként tegyék annak részévé, és dominánsan egyéni maradt az elsajátítás és ennek megfelelően lényegében a fogyasztás is. Így jött létre egyrészt a termelőerőknek (és magának a termelésnek) társadalmi jellege, másrészt a termelési viszonyok egyéni jellege közötti ellentmondás mint alapvető és általános társadalmi ellentmondás. Így jött létre ennek az ellentmondásnak egyéni vetületeként az az ellentmondás, amely az egyéni képességek sokoldalúsága és az egyéni tevékenység egyoldalúsága, valamint a képességek realizálásának egysíkúvá korlátozott jellege (a potenciálisan sokoldalú, aktuálisan egyoldalú egyén) között feszül.

Amikor a szocializmus azt tűzi célként maga elé, hogy megoldja ezeket az ellentmondásokat, akkor az individualitás és a társadalmiasság olyan szintézist kívánja megvalósítani, amely lehetővé teszi nemcsak a társadalom, hanem az egyén sokoldalú, és viszonylag harmonikus fejlődését. Ezt a szintézist viszont egyetlen formában lehet megvalósítani: a közösségi viszonyok formájában. Ezért tekinthető központinak és lényeginek a közösségi viszonyok kialakítása, ezek egységes és általánossá tétele.

Közhelyszerűnek tűnik az a tétel, amely a termelőerő és a termelési viszonyok közti összhang megteremtésének szükségességét állítja. Azt hiszem azonban, hogy, mint annyi más esetben, ezzel az igazsággal is bekövetkezett az az elszürkülés és bizonyos fokú tartalmi kiüresedés, amely a közhellyé válást általában jellemzi. Az a mód, ahogy ez a tétel még ma is gyakran szerepel az irodalomban, igen messze van attól a tartalmi gazdagságtól, amellyel ezt Marx kidolgozta. Az idők folyamán a szkematikus (és dogmatikus) gondolkodás a termelési viszonyok fogalmát gazdasági tartalmukra szűkítette. Ez lett volna a kisebb baj, hiszen ez képezi lényegi magvukat. De további szűkítés következett, amely során a gazdasági összefüggésekre korlátozott értelmezés a tulajdonviszonyok kérdésre zsugorodott, végül pedig ezekből is csak a jogi formák maradtak. Így a termelési viszonyok kategóriája végül igen gyakran csak a tulajdonviszonyok jogi kontórsát jelentette. Ha viszont marxi értelemben használjuk a fogalmat, akkor a termelési viszonyok társadalmivá tétele nem gondolható másképpen el, mint éppen a közösségi formák kialakítása, a társadalmi viszonyok közösségivé tétele formájában. Pontosabban szólva az alapvető viszonyok közösségivé tételéről van szó, de ez az emberi lét teljes szélességét érinti, amennyiben alapját képezi annak, hogy végül ennek a létnek a kereteit is éppen a közösségi forma határozza meg.

Ugyancsak az említett összefüggésekből következik, hogy a közösség fogalmát sem szabad szkematikusan felfognunk, illetve meg kell szabadítanunk

bizonyos egysíkúságot jelentő értelmezésektől. Névszerint azoktól, amelyek szembe helyezik egymással az egyént és a közösséget azáltal, hogy a közösséget tulajdonképpen az általánossal azonosítják. Valójában a közösség csak akkor ténylegesen közösség, ha olyan közös tevékenység által létezik, amely éppen az egyén kibontakozódására épül.

Mint említettem, a közösségi formák kialakítása minden területen hosszabb és bonyolult összefüggéseket megmozdító folyamat. Hiszen például gazdasági téren a termelési tevékenységben kialakuló viszonyok közösségivé tételét, vagyis egyebek között a termelő kollektívák viszonylagos közösséggé (majd nagy távlatban tényleges közösséggé) formálását jelenti. Ez egyrészt a termelési eszközökhöz való közvetlen viszonynak, másrészt a munkások egymáshoz való viszonyának, végül, de nem utolsósorban a munkások és az igazgatás közötti viszonynak (és így az igazgatási formáknak) megváltoztatását igényli. Feltételezi például, hogy a munkások közvetlenül „szuverénné” váljanak tevékenységük felett, szuverénné viszont csak mint közösség tudnak válni. Mégpedig egy olyan folyamat által, amely során a kollektíva formálódásban levő közösséggé, majd viszonylagos közösséggé válik és ennek következtében a folyamat átlépi a szűk kollektíva által teremtett kereteket és az egyetemesség válás felé halad. A közösséggé formálódás hosszú folyamatával lehet számolni, mégpedig olyannal, amely szintén szükségképpen reflexív jellegű. A közösségi struktúrák kialakítása nemcsak a termelés, hanem a fogyasztás területén is szükséges. Az elosztás és fogyasztás (az elsajátítás) területén az egyéni formák mellett kialakuló kollektív formák létének mértékében az eddigi létező fogyasztási rendszer maga változik fokozatosan meg. E közösségi formák létrehozását különben maga a fejlődés is megköveteli, mert mind több olyan terület létezik, amelyen tömegfogyasztást nem is lehet másképpen ésszerűen és hatékonyan megszervezni, mint közösségi, mint társadalmi formákban.

A termelés és fogyasztás közösségi formái feltételezik és magukban is foglalják az érdekeltség közösségi formáit, és ez végső soron a „munka szerinti elosztás” megszervezésének kérdéséhez vezet. Olyan formák keresésének követelményét állítja fel, amelyekben a munka szerinti elosztás elve éppen azáltal valósítja meg átmeneti jellegét, hogy nem a közössel szembeállítódó egyénekre épít, hogy nem oly módon kapcsolódik az egyéni érdekekhez, hogy individualisztikus tendenciákat eredményez, hanem ellenkezőleg olyan módon, hogy megvalósulása által egyrészt az egyént a közösség felé fordítja, másrészt pedig csökkenti a társadalmi rétegek közötti különbségeket.

Ami e közösségek kiforrásának lehetőségeit illeti, látnunk kell, hogy ezek nem jöhetnek másképpen létre, mint a létező emberi kollektívák sokaságának átformálása által. A másik kiindulópont lehet az egyének olyan csoportja, amely ugyan nem képez kollektívát, de amelyet valamilyen konkrét érdek mégis összekapcsol. Mindkét esetben közvetlen formák létrehozásáról, illetve kialakításáról és kialakulásáról van szó. Emellett vannak olyan lehetőségek is, amelyek tágabb jellegűek, névszerint éppen a fogyasztás területén, ahol a közösségi formák társadalmi szintű megszervezése képezhet kiindulást és hozhatja létre a konkrét formát.

A szocializmus hatalmas problémavilágából az eddigiek során két lényegi összefüggéskomplexust tekintettünk át. Erre azért volt szükség, hogy feltárjuk azokat az alapokat, amelyeken tulajdonképpeni témánkat tárgyalhatjuk. Az elmondottak, úgy gondolom, indokolhatják, hogy a demokratizálást az átlagosan használt értelmezésnél szélesebben fogjuk fel, és hogy azt folya-

matnak, mégpedig hosszú időre kiterjedő bonyolult és reflexív mozgásban megvalósuló mozgásnak tekintjük. Legszélesebb értelmezésben a demokratizálás az egész szocialista fejlődés egy sajátos aspektusát képezi, részben annak alapján, hogy a szocializmus bizonyos fokig úgy is tekinthető, mint a társadalmi viszonyok egész rendszerének „demokratizálása”. Ezen belül viszont úgy szűkíthetjük konkrét témánkat, azoknak a követelményeknek az alapján, amelyeket a demokratizálás gyakorlati és konkrét problémái emelnek előtérbe, hogy a demokratizálás alatt az állam átformálásának, majd távlatilag elhalásának kérdéskörét értjük. Egy még szűkebb körülhatárolás pedig az igazgatás problémakörét emeli előtérbe. Ezek között a keretek között kell tehát — kiindulva abból, amit a szocializmus néhány sajátosságáról mondtunk — megvizsgálni, hogy milyen tényezők határozzák meg a demokratizálás lehetőségeit, valamint e folyamat jellegét.

II. ELMÉLETI KÉRDÉSEK

A szocializmus minden elvi kérdésének tárgyalása két alapra támaszkodó elemzést követel. Az egyik a marxizmus elvi-elméleti „anyaga”, amely elméleti kiindulópontot nyújt, a másik az a gyakorlati-tapasztalati anyag, amelyet a szocializmus eddigi története szolgáltat. A kettő egyben kölcsönös ellenőrzés mércéje is: a marxi elméleten ellenőrizhetjük a gyakorlatot, a gyakorlat által ellenőrizhetjük az elméletet. Ebből ered viszont a ma lehetséges elméleti elemzés specifikuma. Az eddigi szocialista praxis ugyanis partikuláris értékű és nem is lehet más. E partikularitás egyik oka az, hogy a szocializmus eddig egyetlen és izolált, majd pedig néhány országnak (a környezettel konfliktuális viszonyban megvalósult) gyakorlatát képezi. A konfliktuális helyzet — illetve általánosabb szinten az, hogy a szocialista forradalom nem terjedt ki kezdettől fogva az egész fejlett világra vagy legalább a fejlett Európára — egymagában is kikerülhetetlenül partikularizáló hatással volt, azaz partikulárisra tette az egész eddigi fejlődést. Ez a szocializmusnak csak egy sajátos formáját eredményezhette. Második ok pedig az, hogy az eddigi szocialista forradalmak (az egy Csehszlovákiát kivéve) mind olyan országban győztek, amelyekben — mint azt Lenin 1918-ban Szovjet-Oroszországról megállapította — a szocialista társadalom általános feltételeinek csak egy része, csak egyik fele volt meg: megvolt a politikai, de hiányzott a gazdasági és kulturális feltétel. Viszonylag elmaradott, nagyméretű iparosításon át nem ment országok voltak ezek, amelyekben a kapitalizmus, hogy úgy mondjam, nem végezte el „feladatát”. Ugyanakkor — és ezért — ezek az országok nem rendelkeztek a polgári demokrácia tapasztalataival, nem ismerték a politikai demokrácia gyakorlatát. Így sajátos és általános tényezők keverednek mindenik ország történetében, gyakorlatában. A létező szocializmus ezért nem tekinthető „klasszikusnak”, ha úgy tetszik „tipikusnak”. S az általános vonások úgy keverednek sajátosakkal és egyediakkal, hogy nehezen lehet őket egymástól szétválasztani (annál is inkább, mert összehasonlítási alap nincs). Ilyen körülmények között mindaz, amit a demokratizálás elvi kérdéseiről mondani lehet, kétszeresen is feltételes jellegű.

1. A SZOCIALISTA DEMOKRATIZÁLÁS MINT FOLYAMAT

Annak alapján, amit a szocialista társadalomról általában mondtunk — akkor ha a demokratizálást a szocializmus forradalmi folyamata szerves

részének tekintjük —, helyesebb, ha a szocialista demokrácia megvalósítása helyett a szocialista demokratizálásról beszélünk. A folyamat-jelleg ez esetben lényegi vonás. Ez a megállapítás azonban — ha ennyivel megelégszünk — csupán dedukció formáját öltő látszat-érvelést nyújthat. A vizsgálódásnak — ha fel akarja tární a lényegét — leghelyesebb éppen azokból a sajátosságokból kiindulnia, amelyek a szocialista demokratizálást minden másfajta demokratizmustól megkülönböztetik.

Elsőrendű és közismert különbség az, hogy a szocialista demokrácia nem a (kizsákmányolt) kisebbség elnyomó hatalma a többség felett, hanem a többség uralma a (gazdaságilag kisajátított) kisebbség felett: vagyis a *proletariátus diktatúrája*. Hogy mit jelent a kisajátítottak elnyomása, az eléggé egyértelmű és ezt eleve elfogadott kiindulópontnak kell tekintenünk (éppen annak megfelelően, amit a bevezetésben mondtam). Mit jelent azonban az, hogy a proletariátus diktatúrája a többség demokráciája? A fejlődés első szakaszában még (a szó szűkebb értelmében vett) politikai demokráciáról van szó, amely egy korábban — a kapitalizmus alatt — kialakult viszony „megfordításából” indul ki. A politikai demokrácia pedig ez esetben is, mint mindig, az államhatalom és az uralkodó osztály közötti viszony egyik formája. Alapja az, hogy az államhatalom az osztálytól különállóan létezik, hogy esetleg helyette, de mindenképpen nevében cselekszik, és ennek megfelelően államgépezettel bír. Annak következtében, hogy a társadalmi összesség és a termelőgépezet egésze még viszonylag önállósult mozgással bír — tehát az elidegenedés még nem szűnt meg —, az állam ilyen különvált létezése szükségszerű. Másképpen nem érvényesülhet és nem testesülhet meg a viszonylagos és viszonylagosan önállósult közérdek sem. De éppen mert az államhatalom és államgépezet ilyen jellegű különálló léttel bír, van szükség az uralkodó osztályhoz való viszonynak olyan rendezésére és ennek olyan *intézményesítésére*, amely a viszonylag önállóan létező hatalmas gépezetet az uralkodó osztálynak *hatékonyan* alárendeli. A politikai demokrácia érvényesülése éppen ilyen alárendelést valósít meg, léte tehát azt is jelenti, hogy maga az osztály ellenőrzi, hogy a hatalom tényleg az ő érdekeinek megfelelően (és így az ő képviselőjében) létezik és működik. Ugyanakkor ez a demokrácia arra is szolgál, hogy mintegy fenntartsa önmagát, vagyis a szóban forgó alárendeltségi viszony állandó megújulását biztosító mechanizmust is képez. Minthogy ez az államhatalom önállóságának *viszonylagos* jellegét az uralkodó osztállyal kapcsolatosan hozza létre és tartja fenn, ezért ennek kell meggátolnia az államgépezetben jelentkező önállósulási tendenciák érvényesülését. Hivatva van továbbá arra, hogy az uralkodó osztály (a mi esetünkben a proletariátus) érdekeinek megfelelően az államhatalom, az államgépezet létformáinak olyan fejlődését valósítsa meg, amely megfelel az osztály fejlődéséből fakadó új igényeknek, szükségleteknek és érdekeknek.

A politikai demokrácia biztosítja azt is, hogy az osztályon belül jelentkező érdektendenciák alakulása szerint — tehát a különböző érdekegyüttesek viszonyában bekövetkező változásoknak megfelelően — alakuljon az állam politikája is. Egyszóval a politikai demokrácia biztosítja az államhatalom formai és tartalmi alárendelését, azt, hogy ez a hatalom és gépezet állandóan az osztály érdekeinek (alárendelt, függő viszonyban levő) végrehajtója legyen. Így aztán éppen a politikai demokratizmus képezi annak szilárd alapját, hogy az állam a *proletariátus* diktatúráját valósítsa meg.

Kétségtelen, hogy a demokratizmusnak ez a — politikai — szintje viszonylag statikus, azaz adottnak tekinthető, s így megvalósítása tulajdonképpen

csak abban az esetben igényel (nagyobb szakaszt jelentő) folyamatos demokratizálást, ha az uralkodó osztálynak, vagyis a proletariátusnak nincsen még megfelelő demokrácia-tapasztalata és gyakorlata. A politikai demokrácia megvalósítására törekvő folyamat azonban ez esetben egy konkrét szint elérésére törekszik, s így sikere lényegileg lezárja a folyamatot. Ezért amennyiben a szocialista demokrácia csak politikai jellegű lenne (és csak ilyen lehetne), annyiban helyesebb lenne demokratizálási folyamat helyett szocialista demokrácia megvalósításáról beszélni.

Hogy mégis demokratizálási folyamatról beszélünk, az azért van, mert a szocialista demokratizmus nem korlátozódik a politikumra: ennél sokkal többről van szó — valójában az egész társadalmi lét „demokratizmusáról”.

Marx, Engels és Lenin egyértelműen mondták számtalanszor, hogy a proletárdemokráciát az jellemzi, hogy az igazgatást maguknak a néptömegeknek kell végezniök, hogy ez fokozódó és terjedő mértékben kell megvalósuljon, míg nem végül az egész nép maga valósítsa meg a kisajátítottak elnyomását, éppúgy, mint saját közös ügyeinek intézését és igazgatását. Ez a gondolat különösen Leninnél játszik nagy szerepet — ennek alátámasztására elég, ha az „Állam és forradalom”-ra utalunk. Lenin a célt, hogy ne a nép *nevében* történjék a kormányzás, hanem *maga a nép* kormányozzon, fokozatosan látta megvalósíthatónak. Ez a cél pedig azt jelenti, hogy magát a politikai demokráciát is meg kell haladni. Bizonyos értelemben azt is mondhatjuk, hogy a politikai demokrácia ilyen meghaladása képezi a klasszikus típusú államgépezet radikális széttörését.

Ámde a politikai demokrácia meghaladását nem lehet másként megvalósítani, mint éppen a politikai demokrácia megvalósításából, vagyis a nép *nevében* történő kormányzásból kiindulva. Így a politikai demokrácia megvalósulása azt a célt szolgálja, hogy a politikai demokrácia és általában a politikum meghaladása valósággá váljék. E demokrácia értelme és továbbmutató célja tehát önnön felszámolása, mégpedig oly módon, hogy létrehozza a nép által való kormányzást, a nép által történő igazgatást. A politikai demokrácia is kétféle eszköz tehát, amelynek alkalmazása a fejlődési folyamat adott (tágabb értelemben véve kezdeti) fázisára jellemző.

A szocialista demokratizálás kibontakozását olyan folyamatnak is mondhatjuk, amelynek során a tőkés társadalomból forradalmi úton keletkező demokrácia elszakad ezektől a kezdeti alapoktól, kialakítja saját alapjait, s ezek éppen a politikai demokrácia meghaladásában s ez által valósulnak meg. E folyamat során az állam tulajdonképpeni államból átalakul olyan állammá, amely, mint Lenin mondtotta, nem tekinthető a régi értelemben vett államnak, és amely saját elhalásának irányába halad. A szocialista demokratizálás azáltal indíthatja meg az állam elhalásának folyamatát, hogy áttöri a politikai demokrácia kereteit és meghaladja a politikumot.

Ez azonban a kérdésnek csak egyik eleme. A politikai demokrácia és a politikum meghaladása szélesebb és általánosabb jelenség, mert hiszen arról van szó, hogy a politika helyét elfoglalja a közügy, a „Gemeinwesen”, mint Engels mondja. Vagyis helyét a szónak abban a tágabb értelmében vett „politika” foglalja el, amelyben az a „polisz” ügyeinek közös intézését jelenti, tehát inkább poli(sz)tika, mint politika. A közügy, a „Gemeinwesen” ilyen értelmű kialakulása nyomán a közös „intézés” nem elsősorban az emberek igazgatását jelenti (ez a szűkebb értelemben vett politika esetében lényegi), hanem megteremtí az átmenetet az egyetemes öngazgatáshoz.

E cél elérésének alapja annak megvalósítása, amit Marx a „Grundrissé”-ben fogalmazott meg: a termelőgépezet összességét az emberek összességének (tehát valóban mindenkinek) kell alárendelni. Meg kell valósítani a termelőerők és a termelési folyamat közösségi irányítását és igazgatását, az egész közösség által történő igazgatást. Csak ennek megvalósításával lehet az emberek igazgatását megszüntetni. Ez viszont csak sok tényezőtől függő — átalakítások és átalakulások sorát tartalmazó — folyamat által és ennek eredményeképpen válhat valósággá. Az így tágan, vagyis tényleges méretei szerint értelmezett demokratizálási folyamat szükségképpen tartalmazza a gazdasági irányítás és gazdasági igazgatási rendszer fokozatos átformálását. Ezért a gazdaság terén való demokratizálás nemcsak alapvető része a szocialista demokratizálási folyamatnak, hanem éppen ez a szint az, amelyre a politikai demokratizálás „átvezeti” a folyamatot. A szocialista demokratizálásnak ez az a második szintje és fázisa, amelyben a politikai demokrácia meghaladása valósággá válik. És ennek során a társadalmi tulajdonformák átalakítása is folyamatosan kibontakozik, elsősorban a gazdasági diszpozíció-rendszerek demokratizálása által. Úgy is mondhatjuk, hogy ennek során a gazdasági döntések társadalmasítása valósul meg. (Az igazgatási struktúráknak ilyen átformálása egyben áttetszővé és áttekinthetővé teszi azokat, olyanná, hogy azokat, mint Lenin mondja, egy szakácsnő is megérthesse.)

A demokratizálás második szintje aztán megteremti a harmadik szint elérésének lehetőségét, a társadalmi összesség, az összmozgás „demokratizálását”. Teszi ezt közvetlenül és ugyanakkor közvetve is, mégpedig azért, hogy e folyamatok végül maguknak a társadalmi viszonyoknak folyamatos és fokozatos átformálását jelentik és eredményezik. E viszonyok átalakítása tekinthető a demokratizálás legszélesebb formájának. Ennek nyomán a társadalmi viszonyok és mozgások áttetszővé válnak — ami egyik feltétele annak, hogy az emberek összessége e viszonyok (azaz a saját viszonyai) fölött úrrá váljék, s így létének önszabályozását is megvalósítsa.

Egyszóval, ha a szocialista demokratizálás folyamatát teljes szélességében és mélységében fogjuk át, akkor kiderül, hogy az tulajdonképpen az osztálytársadalom közösségi kormányzatának, öngazgatásának és önszabályozásának megvalósítási folyamatát jelenti. Az egész társadalomnak ilyen átalakítása csak az egész társadalom (azaz mindenki) tevékeny részvételével, a „tömegek” által, csak maga a nép által valósítható meg. Fokozatos tehát maga az átalakítás, és fokozatosan valósul meg a „tömegek” aktív részvétele is. Ezért igaz az, hogy a demokratizálás olyan folyamat, amely önmagát szélesíti és mélyíti, amely tehát mindig visszatérve önmagára egészében is reflexív.

Amennyiben ilyen jellegű reflexivitást tételezünk fel, annyiban azt is állítjuk, hogy a demokratizálás részben saját maga teremti meg kiszélesedésének és elmélyülésének, vagyis továbbhaladásának feltételeit. Ezeket a feltételeket belsőlegeseznek tekinthetjük, de ezt viszonylagosan kell érteni. A demokratizálás ugyanis nem a szocializmus előzetes léte *alapján* jön létre, hanem *szerves és lényegi része* a szocializmusnak mint folyamatnak. A demokratizálás tehát „beletartozik” a szocializmus menetébe, olyannyira, hogy a kettő egymás nélkül végső fokon nem is létezhet. Ebből viszont az következik, hogy a demokratizálás *legáltalánosabb* feltételei azonosak a szocializmus *közvetlen* feltételeivel. Ez utóbbiakat pedig Lenin a következőképpen határozta meg: „És a történelem . . . olyan sajátságos alakult, hogy 1918-ra *megteremtette* a szocializmus két különálló felét egymás mellett, mint két leendő csibét, a

nemzetközi imperializmus egyetlen tojásbéja alatt. Németország és Oroszország 1918-ban a legszemléletesebben testesítette meg a szocializmus feltételeinek — egyrészt gazdasági, termelési, társadalmi-gazdasági feltételeinek, másrészt politikai feltételeinek — anyagi megvalósulását.”⁵ E meghatározásban Lenin Marx ama megállapításához nyúl — konkretizáló módon — vissza, amely szerint a modern termelési gépezet, a tőkés iparosítás által kialakított magasabb fejlettségű ipari gazdaság léte a szocializmus előfeltétele. És éppen mert így van, azért tekinti Lenin — szemben a korabeli reformizmussal — döntőnek azt, hogy a szovjethatalom éppen a győztes forradalom alapján hozza létre ezeket a feltételeket. Egyszóval a munkáshatalom, a modern ipari termelés és az ennek megfelelő társadalmi fejlődés (pl. fejlett munkássztyáli léte) nélkül a szocializmus mint forradalmi fejlődés nem bontakozhat ki, hanem előtörténet jellegű korszakon át e feltételek létrehozásán kell munkálkodnia. Ezeknek az előfeltételeknek a megteremtése pedig — akkor, amikor az a szocialista hatalom segítségével történik — a szocialista demokratizálásnak még csupán feltételeit teremti meg, de nem teszi lehetővé magának a folyamatnak a kibontakoztatását. Ez csak az átmeneti idő *után* következhet be. (Az átmeneti időben kialakuló fejlődés inkább ellentétes tendenciákat szül.)

A szocialista demokratizálás közvetlen lényegi feltételeit — tehát azokat, amelyek a fejlődés lehetőségeit, ritmusát, mindenkori határait alapjában meghatározzák — lényegében a társadalmi struktúra azon bonyolult összességében kell keresnünk, amelyet a szocialista fejlődés folyamatosan alakít. Ami a demokratizálás számára lényegi összefüggés, az egyben az egész szocialista fejlődés részproblémája, s alakulása ez utóbbitól függ. Ennek megfelelően változnak folyamatosan a demokratizálás közvetlen feltételei és lehetőségei is. (Ugyanakkor pedig a demokratizálás, éppen mert e szocialista gyakorlatnak része, önmaga *feltételeinek* alakulására is kihat, ilyen módon is visszahat saját maga kibontakozására.)

Hogyan tárhatjuk fel e feltételeket legkönnyebben? Ha a folyamatos változást a feltételek megváltoztatásának tekintjük, vagyis teleológiájának perspektívája szerint azon feltételek fokozatos megteremtésének, amelyek végül lehetővé teszik a közösség öngazgatását, akkor az afirmációt megfogalmazhatjuk negatív módon mint azon körülmények felszámolását, amelyek az ilyen öngazgatás „azonnali” megvalósítását lehetetlenné teszik. Ez pedig azoknak a tényezőknek a megváltoztatását jelenti, amelyek a viszonylag önállóan létező igazgatást szükségessé teszik. Hogy melyek ezek a tényezők, legkönnyebben az igazgatás struktúrájának, funkcióinak stb. vizsgálatából lehet feltárni.

2. AZ ÁLLAMGÉPEZET] STRUKTÚRÁJA: A]Z] ELNYOMÓ SZERVEK

Akár azt tekintjük, amit Marx a párizsi kommuné tapasztalatairól mondott, akár pedig azt, amit Lenin erre hivatkozva írt, egyaránt azt találjuk, hogy a szocialista demokratizmusnak lényeges kritériuma — az államgépezet összeállításán belül — az állandó hadsereg, valamint az állandó rendőrség megszüntetése és mindkettőnek a felfegyverzett néppel való helyettesítése. Amennyire közismertek ezek az elvi és programjellegű követelmények, annyira közismert az is, hogy ezek eddig nem valósultak meg. Mi több, sok érv teszi valószínűvé, hogy egyelőre nem is valósíthatók meg.

⁵ Lenin Művei, 27, 340—341.

E problémakör tárgyalására nemcsak részletes külön elemzésre lenne szükség, hanem külön álló idevágó kutatásra is, amely egy ilyen elemzést lehetővé tenne. Itt meg kell elégednünk annyival, hogy pusztán utalunk a problémára, annak sokrétűségére. Ennek érdekében pedig az állandó hadsereg létével kapcsolatos összefüggésekre utalnék, mégpedig azért, mert ezek viszonylag könnyebben feltárhatók. A helyzet e téren valamivel világosabb, részben azért, mert elsősorban nem belső okok játszanak közre, hanem, hogy úgy mondjuk külsők, olyanok, amelyek a szocializmus kialakult általános helyzetéből következnek.

Mindenekelőtt a világ megosztottságáról van szó, arról, hogy a szocializmus eddig és jelenleg is (sőt még előre nem látható hosszúságú ideig) kapitalista országok mellett létezett és létezik. Ezek a kapitalista országok pedig igen magasan fejlett technikával és az adott pillanatban a szocializmusénál nagyobb gazdasági potenciállal rendelkeznek. Ezen imperialista jellegű hatalmak léte a szocialista országok védelmét kényszerű szükségsszerűséggé teszi. És nem akármilyen védelemről van szó, hiszen az csak akkor lehet hatékony, ha a legfejlettebb technikával — pontosabban haditechnikával — rendelkező imperialista országok hadigépezetével viszonylag egyenértékű gépezettel rendelkezik. Ez azt jelenti, hogy a védelem bármely fegyvertípus bevetése esetén is hatékony kell legyen. A mindig lehetséges konfliktusban csak így van meg a győzelem lehetősége és feltétele. Ez pedig eleve meghatározza mind a hadsereg felszerelésének, mind pedig szervezeti formáinak milyenségét. Ha figyelembe vesszük a modern haditechnika jellegét, akkor világossá válik, hogy a védelmet csak igen szakszerű, lényegében erősen szakosított hadsereg biztosíthatja. A mai helyzetben e védelmi feladatoknak a felfegyverzett nép nem tud megfelelni.

Ha csak ennyiről lenne szó, a dolog nagyon egyszerű lenne. Ámde annak, hogy a védelmet a felfegyverzett nép nem tudja megvalósítani, más okai is vannak, mégpedig olyanok, amelyek összefüggenek egyben azzal, hogy az osztályjellegű elnyomás megvalósítása szintén kialakítja a maga szakjellegű intézményét. Ahhoz ugyanis, hogy mindkét „feladatot” a felfegyverzett nép valósítsa meg, szükség van igen nagyfokú és általános jellegű társadalmi aktivitásra. Ennek viszont sem objektív, sem szubjektív feltételei nincsenek meg — mi több, az ilyen jellegű aktivitás feltételeit csak a szocializmus folyamata hozhatja létre. (Ezért tűnik úgy, hogy a nép által való elnyomás és ennek megfelelően a felfegyverzett nép csak időlegesen létezhetnek egy kiélezett forradalmi szakasz idején.)

Az okokon kívül a hatásokról sem lehet megfeledkezni. E kérdéskör sokoldalúságára utalnék azzal a ténnyel, hogy az általános hadkötelezettség nyomán a különálló, szervezett hadsereg nemcsak önálló, önállósult intézmény létét jelenti — amely maga is az intézményesülés tényezőjének tekinthető —, hanem olyan intézmény is, amely a társadalom minden tagjára közvetlen hatással van. És nemcsak a lehetséges tényleges kultúráló hatást kell figyelembe venni, hanem az alárendeltségi viszonyra épülő, engedelmességre való nevelést is, amely tulajdonképpen tiszta formában érvényesül, vagyis éppen az ennek megfelelő magatartások kialakítását szolgálja. Ennek pedig megvannak a hatásai az emberek társadalmi magatartására is. Nyilvánvaló, hogy egy olyan elképzelésben, amely a felfegyverzett néppel számol — ilyen volt Leniné —, sokkal könnyebbnek mutatkozik annak feltételezése is, hogy az igazgatást is maga a nép végezze, külön igazgatási gépezet nélkül.

Annak, hogy a nép által történő elnyomás csak rövid időre lehetséges következménye a sajátos elnyomó funkcióval bíró önálló szervek létezése is. Persze ez esetben a hadsereg kérdésénél bonyolultabb problémarendszerrel van dolgunk és így még az utalásszerű tárgyalásról is le kell mondanunk az adott keretek között. Azt azonban helytelen lenne még ezek között a keretek között is elhallgatni, hogy erre a történelmi fejlődés során olyan másodlagos jelenségek is ráakódtak, amelyek tovább bonyolították a helyzetet. A sztálini politika ugyanis ezeket a szerveket is a társadalom fölé emelte és megszüntetett minden felettük való társadalmi ellenőrzést. Így az általános problémára sajátos probléma rakódott rá. A demokratizálás menetével összefüggő kérdések mellett szükségessé vált egy torzult fejlődés eredményeinek a felszámolása mint a demokratizálás szocialista folyamatának előfeltétele. (Részben ebből fakad az az elképzelés, hogy a demokratizálás egyszerű módon megvalósítható.)

Azt hiszem ezek az utalások is indokolják, hogy ezen a téren a fejlődési perspektívák feltárása sem könnyű feladat, hogy ez is külön vizsgálatot igényel. Ám ebben is viszonylag egyszerűbb a helyzet az önálló hadsereg létét illetően. Ezen a téren ugyanis változást csak a szocialista társadalom világmeéretű győzelme hozhat. S ez azt is jelenti, hogy a szocializmus kibontakozása mindaddig, amíg imperializmus létezik, nem válhat teljessé, nem lehet teljesen szabad. És itt nemcsak a hadsereg létéről van közvetlenül szó, hanem ennek gazdasági következményeiről is. A fegyverkezés, a hadsereg „szinten tartása” és a gazdasági és katonai tartalékok megfelelő biztosítása egyáltalán nem mellőzhető „tétel”. Ezenkívül a külső osztályellenség léte, az ebből fakadó restaurációs fenyegetés mindig kihat a társadalmi fejlődés menetére magára is. Ezért a szocializmus teljes és szabad kibontakoztatásához szükség van a világforradalomra, amely így minden szocialista ország gyakorlati és konkrét érdeke — tehát ezeknek közvetlen internacionalista célja is kell legyen. Nyilvánvaló, hogy mindez a demokratizmus folyamatának más összefüggéseire is kihat. Ezekre azonban éppen úgy nem térhetünk itt ki, mint a fentebbi kérdések részletesebb elemzésére — ez mint mondtam, külön vizsgálatot igényelne. Világosan kell azonban látni, hogy a fentebb mondottak csak ezen intézmények *léte*re vonatkoznak. Az, hogy milyen *szerepet játszanak* a társadalmon belül, hogyan töltik be funkcióikat, milyen hatáskörrel és szereppel bírnak, mindezek már olyan konkrét kérdések, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a demokratizálás folyamatához. Minthogy azonban a probléma összességét tekintve ezek mégis viszonylag másodlagosak (és csak specifikus fejlődés esetében válhatnak elsődlegesekké), itt talán meg lehet elégedni a fenti összefüggések pusztá megemlítésével. Erre viszont mindenképpen szükség van, mert nem tárgyalható a kérdés oly módon, hogy a marxi—lenini program idevágó pontjainak meg nem valószínűsítését hallgatással intézzük el.

3. AZ ÁLLAMGÉPEZET STRUKTÚRÁJA: AZ IGAZGATÁSI SZERVEK

Nincs olyan társadalmi rendszer, amely igazgatás nélkül létezne, amely meg tudna lenni nélküle. A legprimitívebb társadalmakban, amelyeket ismerünk, legalább az „önigazgatás” sajátos módja létezett: a közösség a vallási élet formái által szabályozta közös életét. E kezdetleges formákat persze nem tekinthetjük igazgatásnak, csak előzménynek, és pedig annyiban, amennyiben minden igazgatás a szabályozás egy sajátos formája.

Minden fejlettebb társadalomban azonban már elkülönült intézmény, szervezet, „gépezet” létezik, amely az összesség bizonyos viszonyait (azaz ennek megfelelően az egyének cselekvéseit) szabályozza, továbbá az anyagi javak egy része felett (tehát azok használatának bizonyos módozataival kapcsolatosan) rendelkezik és ilyen módon szabályozza a „közös dolgokat”.

Lenin 1919-ben így jellemzi az államot: „Az állam mindig bizonyos apparátus volt, amely kivált a társadalomból és olyan emberek csoportjából állott, akik csak azzal, vagy majdnem csak azzal, vagy főképpen azzal foglalkoztak, hogy kormányoztak. Az emberek kormányzottakra és a kormányzás szakembereire, olyanokra oszlanak, akik a társadalom fölé emelkednek, s akiket kormányzóknak, az állam képviselőinek neveznek.”⁶

Leninnek ezt a megfogalmazását bizonyos értelemben ki is lehet szélesíteni — az államgépezet ugyanis egyben (a kormányzás szakemberein kívül) az igazgatás „szakembereiből” álló különváltan létező igazgatási gépezetet is képez. Jelenleg létező formájában ugyanis az igazgatást különálló, viszonylag önálló szakosított intézmény (illetve intézmények) együttese segítségével valósítja meg, amelyben erre a munkára specializált emberek dolgoznak, akik ezt életpályának tekintik. A párizsi kommünről írva Marx kifejtette, hogy ez a szakosított igazgatási gépezet tulajdonképpen az abszolutizmus idején született és a francia császárság ideje alatt nyerte el modern alakját.

A különváltan létező igazgatás magva, gerince viszont kétségtelenül az emberek közvetlen és közvetett igazgatása. A közvetlen forma azonban, tehát az, amelynek tárgyai emberek, s amely arra törekszik, hogy (dolgok közvetítése nélkül) szabályozza az egyének tevékenységét, viszonyait — maga is összetett. Először is az igazgatásnak ez a formája mindennapi módon valósítja meg az állam elnyomó — tehát osztályjellegű funkcióit. Úgy is mondhatjuk, hogy ez az elnyomás *békés* formáit valósítja meg — de azt oly módon teszi, hogy maga mögött tudja az állam erőszakgépezetét, tehát a nyílt és véres erőszak alkalmazásának lehetőségét, és a nyílt fenyegetés és esetben határozószóknak tekinthető. Ezzel a „háttérrel” valósítja meg az igazgatás a fennálló társadalmi viszonyok érvényesítésének — tehát közvetett védelmének — békés gyakorlatát. Minthogy az igazgatás akkor, amikor szabályozó szerepet játszik az egyének közötti viszonyokat illetően, ezt az uralkodó osztály (vagy réteg) érdekeinek megfelelően teszi, egyben mintegy „beviszi” az uralkodó viszonyokat a mindennapi élet legkülönbözőbb szféráiba. Különösképpen pedig arra törekszik, hogy ezeket az elnyomott osztályok és rétegek életében, az e rétegeken belül létező viszonyokban is (lehetőség szerint) érvényesítse, így is gyengítse a vele szembenálló (elnyomott) osztályokban létező tagadási formákat, illetve fékezze-akadályozza azok kialakulását. Mindez a szocialista államra is jellemző — legalábbis létének első korszakában. Az ugyanis, hogy a szocialista állam (ebben a szakaszban) a proletárdiktatúra állama, szükségképpen azt is jelenti, hogy a békés elnyomás megvalósítására törekszik, és hogy ez akkor lényegi funkciónak tekinthető.

Az emberek igazgatásának egy másik — általánosabb — alapja az elidegenedésben kereshető. Az elidegenedés ugyanis azt jelenti, hogy a társadalom mint összesség viszonylag önálló léttel bír, hogy a cselekvő egyén és tevékenységének tárgya (és így annak terméke) között látszólag megfordul a viszony: az összesség látszólag szubjektummá válik, a cselekvő egyén pedig — cselek-

⁶ Lenin Művei, 29, 489.

vésének tárgya által közvetített — kvázi-objektumhelyzetbe kerül. Ezzel kapcsolatban utalnék arra, hogy éppen a cselekvés eredményeinek „beleföldése” az összecsselekvésbe az, ami (az eleve adottként létező kényszerű társadalmi munkamegosztás alapján) olyan totalizációt — összegeződést — hoz létre, amely következtében a cselekvés tárgyiasulása a cselekvő céljaitól függetlenül határozódik meg és válik „azzá, ami”. Az összesség ebből eredő viszonylagosan önálló léte viszonylagosan önálló léttel (és idegenné váló formával) „ruházza fel” az általános érdekeket, és ennek következtében a „közösségi” funkciókat végző, s az osztársadalom mozgását — specifikus érdekek alapján — szabályozó igazgatás is sajátos helyzetbe jut. Amennyiben ugyanis osztársadalmi funkciót tölt be — s minden igazgatás szükségképpen betölt ilyent is —, annyiban viszonylag a társadalom fölé emelkedik. Ilyenként s részben ezen az alapon szabályozza az emberek közti viszonyokat és az emberek cselekvését. (Éppen mert így van, azért képes az állam az igazgatáson keresztül viszonylag békésen érvényesíteni az uralkodó osztály érdekeit: hiszen azokat éppen az általános érdekek „ruhájában” valósítja meg. Más szavakkal: amikor az igazgatás az adott társadalom mozgását szabályozza, akkor ezzel mindig éppen azt a konkrét formát létezteti, amely egy bizonyos osztály uralmát tartalmazza.)

Az ilyen osztársadalmi jelleg és ennek megfelelő szabályozó funkció szükségképpen különváltan általánosoként — azaz viszonylag önállósultan — létezik mindaddig, amíg a társadalom nem bír egyetemessé vált közösségi struktúrával, amíg létezik elidegenedés. Ezt a különvált szabályozást tehát csak az egyetemessé vált önszabályozás válthatja fel, amely viszont csak a történetileg létrejövő öngazgatási és önkormányzási formákból nőhet ki. Addig azonban, amíg ez nem valósult meg, a társadalom konkrét megosztottsága alapján (és részben a fejlődés során kiformalódott személyiség individualisztikus módon érvényesülő léte következtében), szükségszerű és elkerülhetetlen, hogy a társadalmi lét különböző szintjeit és területeit, ezek viszonyait egy különvált és viszonylag önálló igazgatási „gépezet” szabályozza. (Amennyiben az önálló igazgatás viszonylag rövid történelmi idő alatt elveszíti első — elnyomó — funkcióját, létének e második alapja igen sokáig — lényegében a szocializmus egész ideje alatt — megmarad.)

Az osztársadalmi jellegű szabályozó funkció érvényesülésének egyik vetületeként az igazgatásnak léteznek olyan szférái és formái, amelyek általánosabb szinten szolgálják azt a célt, hogy az uralkodó társadalmi viszonyok lehetőleg „súrlódásmentesen” érvényesüljenek. Ennek formái a gazdaságitól a kulturális életig terjednek. Ez történik akkor is, amikor például a modern kapitalista társadalomban az állam növekvő gazdasági szerepet játszik — s ez így van akkor is, ha ezzel olyan változásokat hoz létre, amelyek (részben a belőle fakadó új ellentmondások által, részben a kialakuló struktúrák által) a szocializmust „készítik elő”. Különböző ez sem új dolog; Engels „Anti-Dühring”-jében több hasonló jelenséget elemzett.

A szocialista állam esetében az ilyen jellegű tevékenységformák összekapcsolódnak az új társadalmi viszonyok létrehozási folyamatával. Ezért az állam igazgatási tevékenységének ez a része a kezdeti korszakban jelentősen megnő. Sajátossága viszont az, hogy ez a tevékenység nemhogy ellentétes lenne azoknak a társadalmi együtteseknek a belső mozgásával, amelyekre kiterjed, hanem ellenkezőleg, éppen ezeknek az osztályoknak és rétegeknek mozgására, az ezen belül kibontakozó szocialista tendenciákra támaszkodhat. Mármost

ha az új viszonyok létrehozását és erősítését a progresszív tendenciákra támaszkodva és a konkrét ellentmondások ilymódon történő megoldása által szolgálja. Ezért az e funkciónak megfelelő tevékenység egyrészt e tendenciák olyan megerősödését, másrészt olyan viszonyok kialakulását és megszilárdulását eredményezi, hogy mindjobban szűkülhet az állam ilyen jellegű igazgatási tevékenysége. Tulajdonképpen addig van erre a szerepre szükség, amíg a szocialista társadalom nem formálta ki a maga saját alapjait, amíg ezek nem szilárdultak eléggé meg ahhoz, hogy létük által s az összfejlődés által kialakuljon a társadalmi ellentmondások megoldásának „közvetlenebb” formája. E fejlődés alapja, hogy a viszonylag önállósult általános érdek (éppen mert viszonylag önállósult) nem tetszőleges jellegű és éppen a progresszív tendenciákkal harmonizál. (Mégpedig ez utóbbi egyetemességének mértékében.) Korlátozott partikuláris érdekekkel viszont ellentétben van — ami nem jelenti, hogy ezek ne léphessenek fel az általános érdek köntösében és ne álljon fenn annak a lehetősége, hogy éppen ezek érvényesüljenek az állam tevékenységében. Ám ekkor ebből csak mélyülő társadalmi konfliktusok fakadhatnak — és bizonyos megmerevedés stb.

Az emberek igazgatásának harmadik alaptényezője a szocialista társadalomban a gazdasági téren elengedhetetlen irányító és igazgatási tevékenység. A modern termelőapparátus működtetése, és általában a technika „működtetése” — az adott fejlődési fokon — elkerülhetetlenül megköveteli az emberek igazgatását. Engels a „Tekintélyről” c. írásában éppen ebben az összefüggésben lényeges dolgokat világított meg. Bár ez az igazgatásnak egy specifikus területe, de nem kétséges, hogy ez döntő fontosságot nyer a szocializmusban. Olyannyira, hogy mindannak, ami ezen a területen történik, óriási hatása van az igazgatás módjaira és formáira általában. Márcsak azért is így van, mert egyrészt életfontosságú szféráról, másrészt (és még inkább), mert éppen a termelés társadalmi megszervezésének formáiról van szó. Tehát éppen arról a szintről, amelyen a demokratizálás „második fázisa” kell megvalósuljon.

A demokratizálás „második fázisának” kérdéskörével kapcsolatosan figyelembe kell venni, hogy a termelés társadalmi megszervezésének eddigi formái egy specifikus fejlődés során az emberek igazgatásának nagymértékű központosítását alakították ki. A társadalmi tulajdonnak — tehát a termelés társadalmi megszervezésének — e kezdeti formáiban a diszpozíciók rendszere egy erőteljesen önállósult létű igazgatásban különültek el, ennek fórumain koncentráltak. Ezáltal az emberek igen nagyfokú függése alakult ki, és ez végső soron — a szóban forgó fórumok „közvetítésével” — magától az igazgatástól, annak apparátusától való függést jelent. Ebből természetesen fakadtak az igazgatás önállósulását „segítő” tendenciák, és így e kétarcú jelenség a szocialista fejlődéssel ellentétes — konkrétan bürokratizálódási — tendenciákat is létrehozott. Ezeket a veszélyeket növelte, hogy a gazdasági igazgatás e funkcióit az állam úgy valósítja meg, hogy azok összefonódtak az általános közigazgatással. Ezáltal összefonódtak a függés különböző formái is.

Ami most már az általános összefüggéseket illeti, ezek jellemzése érdekében abból kell kiindulnunk, hogy az igazgatás vizsgált formája lényegében emberi (termelő) tevékenységre vonatkozik. Ezért ez esetben az egyik meghatározó tényező a termelés egésze, a másik pedig a termelőtevékenység jellege lesz. A termelés társadalmi megszervezése ugyanis azt jelenti, hogy a rendelkezésére álló összmunka mennyiségét kell megszervezni, azaz végső fokon a termelés,

szükségei alapján egymáshoz viszonyítottan elosztani. Ámde ezt az elosztást a szocialista társadalomban is még társadalmi-gazdasági kényszerűségek határolják körül. Az igazgatás így végső soron a kényszerű társadalmi munkamegosztás emberi megszervezését, a munkamegosztásnak való (szigorú) alávetettség *megvalósítását* jelenti. Mindent összevetve, azt, hogy az ember idevágó tevékenysége (hogy úgy mondjuk) nem szuverén, hanem alárendelt jellegű. Az igazgatásnak ez a formája így nem is lehet más, mint kényszerű és kényszerítő jellegű. Ebben a fejlődési fázisban tehát az szükségképpen létezik különváltan, viszonylag önállósult formában. (A kívülről és felülről érvényesülő igazgatás pedig a külsőségesként megjelenő tényezők létének egyik kifejezési formája.) Úgy is mondhatjuk, hogy ebben egyúttal a szocializmusban létező elidegenedés mintegy konkrétan „materializálódik”. A munkamegosztás kényszerű jellegéből továbbá olyan érdekösszeütközések fakadnak (mégpedig ezen a területen is), hogy az összermelés szükségleteit specifikus formában kifejező „közérdek” nem is érvényesülhet másként, mint a konkrét termelőtevékenységtől különváltan. Ezeket a hatásokat és tényezőket adott fejlődési fázisban kiiktatni nem lehet, legfeljebb körülhatárolni, fékezni és különféleképpen megszervezni. Ezért aztán minden igazgatási forma mögött mindig újra megjelenik a különvált igazgatás is.

Egy másik, ugyanebbe az irányba ható tényező az, hogy a termelés adott jellegénél a munkát végző ember tulajdonképpen a termelési folyamatban belül foglal el helyet. Még nem valósult meg, illetve nem vált általánossá az a technikai „forradalom”, amelynek nyomán az ember a termelő folyamat felé emelkedhet, pontosabban a termelő folyamat ellenőrzőjévé lesz. Amíg a termelő folyamatnak részét képezi, addig a termelés minden megszervezési formája is csak olyan lehet, amely (a termelés részét képező) emberek közvetlen igazgatását is magában foglalja. Ugyanakkor éppen itt érvényesül az emberek közvetett igazgatása talán a legszélesebben és erőteljesebben.

Az emberek igazgatását akkor mondhatjuk közvetettnek, ha az igazgatás közvetlen tárgyai dolgok, és amikor az ezekre vonatkozó rendelkezések kihatnak az emberek viszonyára, tevékenységére stb.

Annak, hogy a dolgok igazgatása az emberek igazgatásává lesz, illetve ez utóbbinak sajátos formáját rejti, több oka van. Útalásképpen említem meg a tárgyasulást tényét, amely önmagában is indokolhatja a közvetítő jelleg létét. Elemző megközelítés érdekében azonban talán helyesebb abból kiindulni, hogy az igazgatás tárgyait képező dolgok mindig emberi munka termékei, emberi munka objektívációi, vagy legalább ilyen objektíváció jövőbeli tárgyai. Többségükben az ember valamilyen céllal hozta őket munka által létre. Ezek a dolgok nem önmagukban léteznek, hanem értünk-valóak, tehát tárgyak. S mint ilyenek, láncszemet alkotnak az őket létrehozó és az őket felhasználó ember között. Az ilyen tárgy felett való rendelkezés ezért szükségképpen egyszerre érinti a tárgy által közvetített viszony mindkét pólusát, vagyis azt az embert, aki létrehozta a tárgyat, és azt, aki felhasználja azt. Amennyiben a rendelkezés egy „harmadik” személytől ered (pl. a termelési eszköz tulajdonosától, vagy attól, aki ezek felett közvetlenül rendelkezik), akkor rendelkezése — a tárgy közvetítésével — kiterjed arra a „két” emberre is, aki a tárggyal kapcsolatba lép. Ezért az adott helyzetben a dolgok feletti rendelkezés valójában mindig emberek feletti közvetett rendelkezés is.

Gondoljuk csak végig: Ha valakinek (vagy valakiknek) szüksége van az emberi munka által létrehozott valamilyen tárgyra, vagyis reá van utalva

erre a tárgyra — legyen az az élet közvetlen fenntartása vagy a munkatevékenység kifejtése érdekében —, akkor a tárgyra utalt ember óhatatlanul alárendelődik a tárgy felett rendelkező embernek. Márpedig ez a reáutaltság általános. (Hogy távoli perspektívában hogyan alakul ez a helyzet — például a bőség egy bizonyos szintjénél —, azt konkrétan nem tudhatjuk.) Így a dolgok feletti rendelkezés emberek feletti rendelkezést jelent. Az adott s közvetlenül előrelátható helyzetben (és minthogy ugyanakkor kényszerű jellegű munkamegosztás létezik) a termelt tárgyak elosztása szükségképpen kényszerű jellegű szabályozást igényel. Ennek a szabályozásnak a társadalmi alapját az értéktörvény adja, erre épülnek, illetve kell épüljenek a modern társadalom tudatos rendelkezési és igazgatási folyamatai. (Ellenkező esetben a konfliktusok elkerülhetetlenek.) A dolgok feletti rendelkezés azért aztán nemcsak hogy emberek feletti rendelkezéssé is válik, hanem olyan rendelkezéssé, amely egyben meghatározott kényszerű viszonyokat és alárendeltséget is közvetít — illetve valósít meg.

Egy másik vonatkozás, amelyben a dolgok igazgatása az embereket is érinti, a tárgyak létrehozásához kapcsolódik. A tárgyak feletti rendelkezés ugyanis az egyének objektívált munkája feletti rendelkezést jelent. (Tehát közvetve azok feletti rendelkezéssé válik, akik a szóban forgó tárgyat létrehozták.) Végül, minthogy a dolgok feletti rendelkezés jelentős részben olyan tárgyakra vonatkozik, amelyek a termelési folyamaton belül maradnak, vagyis további munka tárgyai lesznek, a dolgok feletti rendelkezés tulajdonképpen a termelő folyamat feletti rendelkezés egyik formája. A dolgok feletti rendelkezés, amely összetett módon jelent emberek feletti (közvetett) rendelkezést, ezért egyben általános jellegű is, vagyis mindent felölelő jelleggel is bír.

Mi következik az elmondottakból? Először is az, hogy a dolgok feletti igazgatás mindaddig az emberekre (mint fogyasztókra) is közvetítődik, amíg létezik a kényszerítő reáutaltság. Másodsorban az, hogy a dolgokra vonatkozó igazgatás *mindig* szükségképpen ki kell terjedjen az emberekre is, amennyiben azok a dolgok létrehozásában, vagyis a termelésben részt vesznek. A közvetítődésnek ez a formája nem szüntethető meg. Csak az lehetséges, hogy a dolgoknak ez az igazgatása önigazgatás formáját öltse, vagyis azok valósítsák meg az e dolgok feletti rendelkezést, akikre e dolgokra vonatkozó rendelkezések (a dolgok közvetítésével) kihatnak.

Az emberekre vonatkozó igazgatás szükségszerűségének felmérése lényegesen hozzásegít annak megértéséhez is, hogy miért elkerülhetetlen az igazgatás különvált léte, szakjellegű volta. De nem tár minden lényegi összefüggést fel. Szükség van a *különvált jelleg* általános okainak feltárására is.

Ahhoz, hogy egy társadalmi rendszer gazdasága (dinamizmusának megfelelően) működjék — a termelés jellege, struktúrája, szervezettsége, valamint az erre épülő gazdasági viszonyok által —, (megközelítőleg) meghatározott mennyiségű igazgatásra fordított munkamennyiségre van szükség. Ezenfelül pedig a (most már részben az igazgatás szervezetétől is függő) „szakosított” munka mennyisége is viszonylag meghatározott. A modern társadalomban szükséges igazgatás az össztársadalmi munkamennyiségnek nem kis részét igényli, és elég nagy a szakképzett munkamennyiség követelménye is. Ez az igény, ez a szükséglet egyike azoknak a tényezőknak, amelyek meghatározzák az össztársadalmi munkamegosztást. A munkamegosztás szóban forgó vonatkozását (végső fokon) az adott termelési rendszerben rendelkezésre álló összmunka mennyisége és ezen belül a szükséges munka mennyisége határozza.

meg. Amíg a szükséges munkamennyiség¹ magas, addig nincsen mód arra, hogy a felhasznált időmennyiség szempontjából kevésbé „gazdaságos” igazgatási módok alakuljanak ki. Márpedig az a típusú igazgatás, amely nem különváltan szakjellegű, hanem mindenki részvételére épül, időigényesebb (társadalmi léptékben, a felhasznált összidőt tekintve) mint a szigorúan szakosított jellegű igazgatás. Ami konkrétan abban jelenik meg, hogy a fejlődés egy adott szintjéig az igazgatás — mint a munkamegosztás egyik ága — kényszerűen „megosztott”: azáltal, hogy egyesek ebbe a tevékenységbe vannak bezárva, míg a munkások sokasága ebből ki van zárva. Az ebből eredő közvetlenebb okokat a munkásosztály általános helyzetében találjuk meg. Ezenkívül specifikus ok, hogy a technika fejlődésének eddigi (s még meg nem haladott) szakaszában a munkafolyamatok széttagolódása, felaprózódása a jellemző. Ez ugyanis a szakképzettség nélküli munka nagy mennyiségét jelenti, és azt, hogy a szakképzettséget igénylő munkatevékenységek még élesebben határolódnak el. A szakképzettséget igénylő és az egyszerű munkatevékenységek szétválása nemcsak a termelési tevékenység egy adott színvonalának felel meg, de szoros kölcsönhatásban van a termelő munka közvetlen jellegével is, illetve az uralkodó munkavégzés formáival. Az igazgatás viszont meghatározott kulturális színvonalat és ezen belül sajátos szakképzettséget igényel. Amikor a szükséges (társadalmi) munkamennyiség nagy, akkor a szükséges fizikai munkát végző egyének idejét ez a munkavégzés annyira betölti, hogy a munkás csak meghatározott keretek között tud szakképzettséget szerezni. Az igazgatáshoz szükséges sajátos képzettséget pedig gyakorlatilag alig tudja elsajátítani. Nincs arra módja, hogy a szükséges munkán kívül más munkatevékenységet is végezzen. Ez vonatkozik az igazgatáshoz szükséges kulturális színvonal megszerzésére is. Ezenfelül, amikor a konkrét munkavégzés, a szükséges munka elhasználja az egyének energiájának nagy részét — sőt döntő hányadát —, akkor az egyének a megmaradó „szabad időt” nem a társadalmi aktivitásra vagy éppen annak kiterjesztésére fordítják. Azt munkaerejének helyreállítását szolgáló időtöltésre fordítja (vagy esetleg pótlólagos jövedelemszerzésre törekszik, illetve kényszerül).

Mindent összevetve, arra a következtetésre kell jutnunk, hogy az önállósult igazgatási szervezet megszünte csak nagyon is távlati perspektívában válhat valósággá. Az pedig, hogy ez a szervezet — addig, amíg létezik — egy egységes osztársadalmi intézményben és így egységesült formában fog létezni vagy több szervezetben megosztódva struktúrálódni, azt nyitott kérdésnek kell tekinteni. Ezért lehetséges, hogy ezeket a funkciókat jelentős ideig a — megfelelő mértékben átalakult — állam töltsse be. De lehetséges az is, hogy egyes igazgatási funkciók az államból kiváló és így viszonylagosan önálló léttel bíró, az igazgatás egészéhez viszonyítva részleges funkciót betöltő szervezetben konkretizálódjanak. Ugyancsak lehetségesnek kell tekinteni, hogy a politikai forradalom fejlett országokban való győzelme esetén a viszonylag önálló igazgatás nem koncentrálódik az államgépezet intézményeibe.

Bármely lehetőség valósul is meg — tekintettel arra, hogy a viszonylag önálló léttel bíró igazgatás mindenik formában tény —, minden demokratizálás első és általában a demokratizmus elsődleges feladata, hogy az igazgatás intézményeit hatékonyan alárendelje az uralkodó osztálynak, vagyis a munkásosztálynak és ennek segítségével a társadalom egészének, illetve biztosítsa ezen alárendeltségi viszony folyamatos létét (az igazgatás minden önállósulási tendenciája, valamint minden olyan törekvés ellenében, amely szűkebb parti-

kuláris érdekek, szűkebb rétegek vagy csoportok szolgálatába szeretné az igazgatás gépezetét állítani). Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy minden demokratizálás alapja — és így elsőként megvalósítandó feladata — az igazgatás feletti hatékony ellenőrzés biztosítása. Szocialista fejlődésről lévén szó, ez társadalmi jellegű ellenőrzés követelményét jelenti: a „tömegek” általi, lényegében „alulról” jövő és ennek megfelelően alulról felfelé felépülő ellenőrzés-struktúra kialakítását. Ennek alapján bontakozik ki a demokratizálás második fázisa, az öngazgatási és önkormányzati formák (és struktúrák) kiformálása. Mind az első fázis, mind pedig a második olyan folyamatok érvényesülését jelenti, amelyeknek során és amelyek által megváltozik az igazgatás belső felépítettsége és névszerint a különböző alkotó tényezők egymáshoz való viszonya és aránya. Ezáltal alakul át az igazgatás jellege is. Ami az arányokat illeti, ez a folyamat azt jelenti, hogy csökken az emberek közvetlen (és közvetett) igazgatásának súlya, kezdetben a létrehozott ellenőrzési formák „ellen-súlyozó” szerepe nyomán, később pedig az öngazgatási formák létrejötte által. További perspektívát az emberek igazgatásának összeszűkítése és az öngazgatás kiszélesítése és elmélyítése képezi.

A demokratizálás során megvalósuló ilyen változások és átalakulások azáltal és akkor felelnek meg a szocialista jellegnek, ha és amikor a társadalmi együttetések (illetve ezek „tömegeinek”) tevékenysége alapján valósulnak meg. Ennek következtében viszont a demokratizálás konkrét lehetőségeit lényegileg meghatározza a „tömegek” magatartása, társadalmi tevékenységük mértéke és ennek jellege — így mélyebb összefüggésben e rétegek gazdasági helyzete, életszínvonala, kulturális színvonala stb. Ha ezek nem érnek el bizonyos szintet és ennek következtében nem lehet folyamatos és „tömegmértű” társadalmi aktivitásra számítani, akkor a demokratizmus szélesebb kibontakozódása nem tud megvalósulni. (Jegyezzük meg, hogy ezzel szemben a „tömegek” magasabb színvonala nem eredményez automatikusan és szükségképpen megnövekedett aktivitást és így ebből nem születik önmaga által spontán módon olyan magatartás, amely a demokratizálást előre lendítené. Ideológiai és politikai tényezők itt lényegesnek tekintendők.)

Abban az esetben, ha a „tömegek” alacsonyabb színvonalon állnak, szükségszerűen kerülnek előtérbe és válnak dominánssá az ellenőrzés formái. Ilyenkor az öngazgatás is valójában ellenőrzésként funkcionál. Ismeretes, hogy ami a színvonalat illeti, éppen ez a helyzet a legtöbb szocialista országban. Ezért ezekben (egyéb a történeti fejlődésből fakadó ok mellett) éppen az ellenőrzés minél szélesebb és egyre kiszélesedő formái képezik a demokratizálás első és jelenleg legáltalánosabb lehetséges formáját. Természetesnek tekinthető viszont, hogy fejlett tőkésországokban, ahol a „tömegek” színvonala más, a politikai forradalom közvetlenül vezethet olyan formákhoz, amelyek az ellenőrzés kialakítása mellett tényleges öngazgatást valósítanak meg. Hogy ez igen valószínű, az abból is látható, hogy a nyugat-európai forradalmi mozgalmak fokozódó mértékben hirdetik meg az öngazgatásért vívott harcot mint olyan küzdelmi formát, amely a politikai forradalmat van hivatva előkészíteni.

4. A BÜROKRÁCIA

Az igazgatás struktúrájának alaparányait meghatározó — már említett — tényezők a dolgozó osztályok átlagos kulturális színvonalának felső határát megszabva kihatnak az igazgatás „stílusára” is. Az igazgatás kulturáltsága

ugyanis közvetlenül függ az uralkodó osztály kulturális színvonalától. Hogy ez különösen igaz a szocialista igazgatást illetően, azt már Lenin is kiemelte. Ennek alátámasztására megemlíteném, hogy a szocialista igazgatás jellegével ellentétes lenne, ha az az uralkodó osztály egyik (periférikus) rétegének specialitása lenne. (A kizsákmányoló társadalmakban ez — mint Gramsci írta — nem ritka.) A szocialista igazgatásban fontos, hogy az uralkodó osztályból származó egyének játszanak döntő szerepet. Ez közvetlen hatás érvényesülését jelenti — mégha az igazgatásban való részvétel szakképzettség elsajátításával is jár. Ugyanakkor a dolgozó rétegek kulturális színvonala az ellenőrzés és különösen annak „alulról jövő” formái által közvetítve is érvényesül. Az igazgatás kulturáltsága pedig a maga során jelentősen befolyásolja az igazgatás hatékonyságát. Tehát nemcsak hogy egyik eleme azon tényezőknek, amelyek az igazgatás önállósultsági fokát meghatározzák, hanem lényegileg befolyásolja az igazgatás működési módját is. Az alacsony kulturális színvonal egyik eredménye ugyanis éppen az alacsony határfok. Ezellen az igazgatás többféle belső eszközzel küzd. Ezek egyike, hogy a felhasználásra kerülő munkamennyiség növelésével próbálja a kulturálatlanság hatásait ellensúlyozni. Amde a hatékonyság és az igazgatás által felhasznált munka mennyisége között szoros kapcsolat létezik. Akkor ugyanis, ha a szükséges munkamennyiségnél nagyobb munkamennyiség használódik fel — vagyis az optimális szint meghaladása esetén —, óhatatlanul csökken a hatékonyság. Így a munkamennyiség növelése (egy adott ponttól) szükségképpen csökkenti a hatékonyságot. Minthogy ebből spontán módon újra csak az igazgatás további növekedése következik, a túlnövekedés egy olyan sajátos, parazita jellegű formája alakul ki, amely önmagát növeszti. Bűvös kör jön tehát létre. Egy másik, az igazgatás által ilyenkor használt belső eszköz a belső ellenőrzés megerősítése és az alsóbb fórumok tevékenységének minél pontosabb szabályozása, sőt, amennyire lehet, tartalmi irányítása. Egy adott ponttól ennek eredménye szintén a határfok csökkenése lesz. Az igazgatás mind nehezkesebbé válik, és ugyanakkor a kialakult belső struktúra az igazgatás kulturáltságával és kulturálódásával ellentétesen hat. Így az előzőhöz hasonló bűvös kör alakul itt is ki. Általában ezt az állapotot, ezt a helyzetet (a bürokratizmus ezen formáját) szokták a bürokráciával azonosítani. Valójában azonban ez olyan sajátos formát jelent, amely nem tekinthető a bürokrácia általános jellemzőjének, továbbá egy olyan időleges és másodlagos jelenséget képez, amely nem mondható a bürokrácia lényegének.

Nézetem szerint abból kell kiindulni, hogy a bürokrácia esetében az igazgatási gépezet a társadalomban speciális, különösen megnőtt és hatalmi jellegű szerepet játszik. Ez a hatalmi szerep — mely érvényesül az igazgatottak tömegével szemben is — lényegében azt jelenti, hogy meggyengül az uralkodó osztály ellenőrzése az őt szolgáló gépezet fölött, s ez így sajátos önállóságot nyer. Ilyen helyzet kialakulásának sokféle oka lehet. Talán a legközismertebb és viszonylag legáltalánosabb az, amikor az igazgatás azért jut különleges szerephez, mert az adott pillanatban a társadalom alapvető osztályai között időleges egyensúly-helyzet jön létre. Ilyen egyensúly többnyire a régi és az új uralkodó osztály között (például az abszolutizmus esetében) vagy pedig az uralkodó osztály különböző rétegei között alakult ki. Lehetséges azonban, hogy a hivatali gépezet megnőtt szerepe és funkciója az uralkodó osztály gyengeségéből fakad. E gyengeség visszavezethető az általános társadalmi helyzetre, de létrejöhet az osztályharc pillanatnyi alakulásából is. Ide sorol-

hatjuk azt a helyzetet is, amikor az új uralkodó osztály még nem szilárdította meg hatalmát, illetve még nem szilárdultak meg az új társadalmi viszonyok. Gramsci egy érdekes elemzésében arról ír, hogy — a kelet-európai helyzettől eltérően — azokban az országokban, amelyekben teljesen kibontakozott a kapitalizmus, az állam mögött a társadalom uralmi viszonyainak egész rendszere áll. Ez képezi az állam szilárd alapját, és ez a polgári demokráciának feltétele is. Ebben a helyzetben — ez tekinthető normálisnak — az uralkodó osztály a hegemoniáját elsődlegesen a gazdaság, továbbá a kultúra és az ideológia szintjein valósítja meg. A hegemonia fenntartása nem az államra hárul elsődlegesen, ilyen szerepet az csak mintegy kiegészítőleg — részben a fennálló viszonyok szabad mozgásának biztosítása és részben az előzőleg említett szinteken kifejtett tevékenysége által közvetetten — játszik. Ott viszont, ahol az uralkodó osztály társadalmilag nem tudja a hegemoniáját megvalósítani (vagy mert nem alakultak még ki a megfelelő viszonyok, vagy mert felbomlott ezek egyensúlya), ott az állam kell a hegemonia elsődleges megvalósítója legyen. Bár ebben a helyzetben is jelentős szerepet játszanak ideológiai és kulturális tényezők (pl. nemzeti öntudat, illetve nacionalizmus), a „feladat súlya” mégis az igazgatási gépezetre hárul. Így ez a gépezet ilyenkor nemcsak az osztály nevében, hanem már sokkal inkább az osztály *helyett* cselekszik.

Hogy ebben a helyzetben az osztályellenőrzés meggyengült, az természetes. Ezenkívül a feladatnak megfelelően átforgul az igazgatás belső struktúrája. Elsődleges szerephez — tehát a többi komponens rovására — az emberek igazgatása jut. Erősödik a hierarchia is. Az állam ekkor arra törekszik, hogy az igazgatás (és fenntartás) módszerével alakítsa a társadalmi viszonyokat — vagy a meglévő fenntartása, vagy új viszonyok létrehozása, illetve megszilárdítása érdekében. E célból az igazgatás arra törekszik, hogy hatáskörét a társadalmi lét minden területére kiterjessze, és hogy minden egyén létét módszereivel mindinkább körülfogja. Mindent szabályozni és ellenőrizni akar, s ez szükségessé teszi az igazgatási „gépezet” megnövelését. A túlbujánzás elháríthatatlanná válik: a hatásfoka csökkenni kezd, létrejön a már említett bűvös kör, amely a bürokratizmus állandó „bővített újratermelését” hozza. A fejlődés öntörvénye ez esetben az is, hogy az igazgatás, amely az osztály helyett cselekszik, függetleníteni igyekszik magát még attól a csökkent ellenőrzéstől is, amelyet a meggyengült vagy gyenge osztály képez. Védekezik tehát azellen, hogy az osztály esetleg „átvegye” tőle a hegemonia szerepet. Ennek következtében, s mert a túlbujánzás miatt amúgyis csökken az igazgatás hatékonysága, a bürokratikus igazgatás már csökkenti saját hegemoniáját, gyöngíti az uralkodó osztály uralkodó helyzetét, labilissá teszi magát a hatalmat: mindjobban előtérbe kerül az erőszak.

Ilyen és hasonló jelenségeket a szocialista országok fejlődésében is megfigyelhettünk. Kétségtelen, hogy ezeknek az eszközöknek használata nem tekinthető szocialistának. Ennek ellenére hiba lenne azt gondolni, hogy a társadalmi fejlődésből fakadó szükségességek, az osztályharc menete nem kényszerítheti a szocialista erőket is ilyen eszközök használatára. Ámde ezek kényszerű használata is csak időleges lehet. Az „égető szükség” meghaladása után e szükségesszükszerek további érvényesülése csak növekvő kárt okozhat a szocialista fejlődésben. És nemcsak a társadalmi fejlődés megakasztása által, hanem azáltal is, hogy ilyen helyzetben lehetőség nyílik az ellenséges (megdöntött) osztályok számára, hogy nyílt szocializmusellenes tevékenységre térjenek rá.

Bármilyen bonyolult és súlyos probléma lenne is ez, mégis a bürokratizmus problémakörének csak egy részét képezi. Hiszen csak a fejlődés első időszakában felbukkanó lehetséges helyzethez (és veszélyekhez) kapcsolódik. Márpedig a bürokratizmus veszélye nem korlátozódik erre az első fejlődési szakaszra. Ha most már általánosabb szinten közelítjük meg a kérdést, akkor abból kell kiindulni, hogy a szocializmus a társadalmi átalakulás *folyamata*. Ebben az értelemben pedig a korábban tárgyalt kettősségekre, kétarcúságra, illetve a tendenciális ellentmondásokra kell figyelmünket fordítani.

Amennyiben a szocializmusra jellemző mozgás dialektikájából indulunk ki, akkor valójában két megközelítés is kínálkozik, mindkettő azonban végül is ugyanarra az eredményre vezet.

Az egyik esetben kiindulópontunk az, hogy az igazgatás maga is eszköz. Tehát tevékenysége egy rajta kívül levő tárgyra irányul és ez adja általános célszerűségét. Ebből azonban az is következik, hogy használata (vagyis működése) következtében eszközszerűsége — és ezáltal végső fokon léte — megszilárdul. Azt a tendenciát tehát, amely az igazgatás — éppen mint önálló és különváltan létező igazgatás — megszilárdulásának irányába hat, létéből eredőnek kell tekinteni. (Ezt erősíti különben a társadalomban fennálló — igaz, a szocializmusban csökkenő jellegű — elidegenedés is.) E tendencia megtörése vagy legalább gyengítése csak akkor és úgy lehetséges, ha az eszköz használata olyan jellegű, hogy saját meghaladását is tartalmazza. Tehát itt is szükség van a reflexivitásra. Vagyis az igazgatás önnön átforgatólásán is kell tevékenykedjék, mégpedig önmaga megszüntetésének irányában. Az igazgatás eszköze kell legyen az állam elhalásának. A szocialista állam ebben *lényegileg* kétarcú, azaz éppen ez a kétarcúság képezi szocialista jellegének egyik alapvető kritériumát. Ennek következtében az igazgatás a szocialista átforgatólás folyamatának kétszeresen is eszköze: egyrészt közvetlenül az igazgatás (a társadalomra irányuló tevékenysége), másrészt a reflexivitás (vagyis önmagára irányuló tevékenysége) által. Ámde ebből ellentétes tendenciák születhetnek: bármelyik tevékenység tolná — a másik irány rovására — előtérbe, az megbontja az egyensúlyt és az egységet. Sajátos fejlődés alakul ekkor ki, amely végső soron minden esetben káros hatásokat eredményez. E két tendencia egyike a bürokratizálódás irányába hat — az amely a „kifelé” irányuló tevékenység érdekében háttérbe szorítja, elhanyagolja az önmagára irányulót, a reflexívét, a demokratizálódást.

A másik megközelítésben abból indulunk ki, hogy a demokratizálódás folyamata részben az igazgatás hatóságának csökkentését, elsősorban azonban a belső arányok megváltoztatását és megváltozását jelenti. Amennyiben a konkrét változások nem merítik ki a munkamegosztás szintje által teremtett lehetőségeket, annyiban a lehetőség és a valóság között olyan eltérés mutatkozik, amelynek alapján végeredményben az emberek igazgatását a szükségesnél nagyobb mértékűnek kell ítélnünk. Az adott helyzetet és viszonyokat tekintve ez ugyanolyan állapotot jelent, mint amilyent egy regresszív változás (egy nyílt bürokratizálódás) hoz létre. Megintcsak arra a konklúzióra kell jutnunk, hogy egy konzervatív tendencia érvényesülése e téren a bürokratizálódást jelenti, a bürokratizmus valamilyen formájához vezet.

A bürokratizmus e formáit figyelembe véve bővíteni kell a bürokrácia fenntartott jellemzését, amely lényegében egy sajátos formát ragadott meg. E jelenségre tulajdonképpen az jellemző, hogy az igazgatás a társadalom alapstruktúrája, a munka megosztás szintje által meghatározottnál nagyobb önál-

lósággal rendelkeznek, az említett tényezők által szükségessé tennél nagyobb szerepet játszik a társadalom életében. Ennek megfelelően belső struktúrájában eltolódott arányok jellemzik — a szükségesnél nagyobb szerephez jut az emberekre irányuló (közvetlen és közvetett) igazgatás. Így fogalmazva a bürokratizmus már nem egyetlen korszakot jellemző veszély.

Az igazgatás terén alapjában véve — éppen ennek kétarcúságából eredően — olyan tendenciák, illetve tendenciális ellentétek léteznek és bontakozhatnak ki, amelyek egyike a bürokratizálódás tendenciája, másika a demokratizálódás. A két tendencia közötti ellentmondásból fakadóan minden megállás, illetve konzervativizmus a bürokratizálódási tendenciát erősíti, vagy potenciálisból aktuálissá teszi azt és ennek következtében is a szocializmus menetének fékezője lesz.

E tendenciák és az ennek megfelelő alternatíva — a dolgok jellegéből és a szocialista fejlődés sajátágaiból következően — mindaddig fennállnak, amíg az állam el nem hal és amíg az önkormányzat kommunisztikus formái ki nem alakultak. Ugyanilyen nyilvánvaló azonban az is, hogy a kettősségek és így a lehetséges ellentmondás konkrét formái a fejlődés menetének megfelelően mindig mások. Az alternatívák mindig más és más szinten, más és más problémához kapcsolódóan (mindig az adott pillanat döntő láncszemével összefüggésben) merülnek fel. A fejlődés reflexivitásából viszont az következik, hogy az előrehaladás mértékében csökken a bürokratizálódási tendencia érvényesülésének veszélye, valamint az esetleg kialakuló bürokratizálódási formák „súlya” is. Végeredményben a konfliktusok veszélye is csökken a szocialista fejlődés során.

Igy lévén, a bürokrácia veszélye nem hárítható el egyszer s mindenkorra, a probléma nem oldható meg egyetlen intézkedéskomplexussal, ha úgy tetszik, egyetlen roham által. Amikor a bürokratizmus valamilyen formája már kialakult, s még inkább, ha konkrétan kiéleződött helyzet jött ennek nyomán létre, akkor ennek felszámolása nyilvánvalóan megvalósulhat az intézkedések (meghatározott keretek között mozgó) együttesével, egyetlen körülhatárolt változtatás-sorral. A bürokratizmus tendenciális veszélye azonban ettől még továbbra is megmarad, csak éppen a fejlődés további problémáihoz kapcsolódva. A tendenciális veszély ellen csak a folyamatos küzdelem hozhat eredményt. Ez a folyamatos küzdelem pedig lényegében nem más, mint éppen az ellentétes tendencia, tehát a demokratizálódás kibontakoztatása. A haladás a két tendencia közötti folyamatos harcból bontakozik ki. A fejlődés optimális menete ezért a demokratizáció maximális kibontakoztatása által valósul meg, s ekkor a folyamat viszonylag „simának” tekinthető. Amennyiben azonban ez nem valósul meg, annyiban konfliktusok bukkannak fel. A két tendencia harcából kinövő fejlődés ugyanolyan dinamikát mutat tehát, mint amilyenek a szocializmust általában is jellemzik. Ezért ez esetben is döntő szerepet játszik a mind tudatosabb küzdelem és tevékenység folyamatos kibontakoztatása. A spontán tendenciák — főképpen a fejlődés első korszakában — általában konzervatív irányba hatnak, ezeket csak tudatosan teleologikus tevékenység tudja megtörni. Nincsen azonban ez ellentétben a demokratizálással, amelynek során a „tömegek” mind nagyobb szerephez jutnak, tehát megnőnek a nem-tudatos cselekvés értelmében vett spontaneitás („spontanizmus”) lehetőségei?

A szocialista demokratizálás, éppen mert a társadalom általános öngazgatását kívánja megvalósítani, egyrészt megköveteli a *tudatos* cselekvés kibontakoztatását, másrészt pedig arra törekszik, hogy mindez a „tömegek”, vagyis a *dolgozó rétegek cselekvése által* — eleinte elsősorban a proletariátus összességének cselekvése által — valósuljon meg. Mind a tudatosság követelménye, mind pedig az, hogy a szocializmus csakis a „tömegek” műve lehet, alapvető jelentőségű. A spontán cselekvés és a tudatosság viszonya éppen ezért vált ki annyi vitát. Hogy ezt illetően helyes álláspontot lehessen kialakítani, ahhoz nézetem szerint két, egymást sokban kiegészítő egyoldalú és részleges felfogást kell meghaladni. Ezek egyike a társadalmi mozgás spontaneitását abszolutizálja, vallván, hogy elég a „tömegek” mozgását teljesen szabaddá tenni és máris biztosítva van a szocialista fejlődés automatikus menete. E felfogásnak igaza van abban, hogy a „tömegek” aktív tevékenysége nélkül, anélkül, hogy ez dominánssá ne válna, a kommunista célok nem valósíthatók meg. Abban is igaza van, hogy a demokratizálás leszűkítése és visszafogása csak káros lehet. De nincsen igaza akkor, amikor megfelelnek a konkrét kulturális-eszmei színvonal fontosságáról, arról, hogy ez a színvonal meghatározza a „tömegek” aktivitásának lehetőségeit, megfelelnek arról, hogy a szocializmus konfliktusai is az ideológiában tudatosulnak, s hogy a társadalmi küzdelmet ekkor is részben ezen a szinten kell végigküzdeni. Nincs igaza akkor sem, amikor a Történelem automatizmusában bízik.

Az ezzel ellentétes nézet egy sajátos elit-szemléletből és népfelvilágosítói álláspontból indul ki. E koncepció hívei elzárkóznak attól, hogy a „tömegeknek” aktív szerepet juttassanak, hogy őket a történelem viszonylagos szubjektumának tekintsék. E felfogásnak sokban éppen ott van igaza, ahol azokra a tényekre hivatkozik, amelyeket az előzőleg felvetett nézet nem vett figyelembe. Tehát akkor, amikor a „tömegek” reális kulturális és aktivitási színvonalát, az eszmei küzdelmek fontosságát és a tudatosság alapvető szerepét emeli ki. Viszont arról megfelelnek, ami az előző nézetben helyes volt. Megfelelnek például arról, hogy a társadalmi, a politikai tapasztalatot nem lehet iskolai jellegű tanulással elsajátítani, hogy az e téren fennálló helyzetet nem lehet pusztán nevelő munkával megváltoztatni. Ez a felfogás megfelelnek arról, hogy a „tömegek” cselekvés által szerzik tapasztalataikat, hogy ezen az alapon alakulnak ki magasabb tudati formák — így a szocialista öntudat is. (Persze éppen az eszmei harc keretei között.) Megfelelnek arról a történelmi tényről is, hogy a szocializmus intézményeit csak ritkán „gondolták ki” elméleti munka során: mind a párizsi kommünben, mind az orosz forradalomban a proletariátus maga alakította ki a megfelelő formákat — a szovjetek is ilyen spontán módon jöttek létre.

Ezek az érvek azonban csak azt mutatják, hogy mindkét álláspont felemás és egyoldalú, tehát egyik sem lehet kielégítő. Így lévén, helyes elemeik összekapcsolása sem lehet megoldás, így eklektikus „középút” születhetne csak. Amire szükség van, az egy dialektikus megoldás, amely mindkettőt meghaladja. A válasz kiindulópontjait máshol kell keresnünk, névszerint a szocialista fejlődési folyamat jellegében.

Mi annak a spontaneizmusnak a gyökere, amelyet Lenin is bírált, s amelynek szabaddá tétele nem oldja meg a problémát? Nem a „tömegek”, a dolgozó társadalmi rétegek, az emberek valamiféle eredendő tulajdonságában kere-

sendő ez, hanem végső soron a társadalmi összmozgás menetének spontaneitásában. Ez a spontaneitás tükröződik és konkretizálódik (részben) az említett spontanizmusban. A szocialista társadalomátalakítási folyamat célja éppen az osztálytársadalom spontán mozgásának megtörése, az emberek e mozgás feletti tudatos uralmának biztosítása, a fejlődés tudatos irányítása. Ezt a tudatosságot azonban csak a „tömegek”, csak az emberek összességének tudatos cselekvése valósíthatja meg, illetve a tudatos cselekvés kiszélesítése és egyetemessé tétele által valósulhat meg. Úgy is mondhatjuk, ez részben éppen az emberek összességének tudatos cselekvésében lesz valósággá. Ezért a fejlődés útja az, hogy a „tömegek” spontaneitása helyett az összesség tudatos (és így nem tömegjellegű) cselekvése alakuljon ki, érvényesüljön és váljon végül uralkodóvá. Ezt csak maguk a „tömegek” valósíthatják meg, anélkül azonban, hogy ez egyszerűen kinőne a „tömegek” spontán cselekvéséből. De nem is valósulhat meg másképp, mint a spontán cselekvés alapján, annak belső átalakulása által. A fejlődés során ezért a tudatosság és a spontanizmus összefonódására, ennek több formájára van szükség ahhoz, hogy ezt a célt el lehessen érni. És nemcsak a fejlődés mértékében formálódó új és új formákra van szükség, hanem a fejlődésben végigmenő általános és sajátosabb jellegű és szerepű formákra és keretekre, ahol a spontanizmus és tudatosság összekapcsolódhat, mégpedig a tudatosulás erősödése felé tartva. Ezek egyik leglényegesebbikét a proletariátus forradalmi szervezetei, pártja képezik.

Mindent összevetve, a folyamat egészét olyan mozgásnak jellemezhetjük, amelyben a spontanizmus annak érdekében szükséges, hogy a spontán jelleg megszűnhessen, vagy legalábbis maximálisan csökkenjen. Ez azt is jelenti, hogy a spontanizmus is kétarcúvá kell legyen, önmagának felszámolására kell irányuljon, mert éppen ilyenként szocialista. Ha viszont ez is kétarculatú jelenség, akkor ebből is tendenciális ellentmondások kell szülessenek. Azt is természetesen kell tartanunk, hogy a szocialista mozgás előrehaladása e téren is a reflexív meghaladás útján tör előre (és hogy a problémák kikerülése vagy elfojtása itt sem előre vezet).

*

Az eddigiek során a (szocialista) demokratizálás néhány általános kérdése került szóba. Ezek vizsgálata távolról sem tekinthető kimerítőnek, és az érintett problémák nem is ölelnek fel minden vonatkozást. Ám a cél nem volt más, mint annyit tárgyalni ezekből, amennyi gyakorlati — tehát az adott helyzetben lehetséges és szükséges megoldások keresését képező — vizsgálatát lehetővé teszi. Ehhez pedig, úgy vélem, így is elégséges anyag gyűlt össze. Ki kell viszont még térnünk a lenini programra és gyakorlatra. Ez elvi szempontból is fontos, továbbá azért is, mert ebben összefonódnak az elméleti és gyakorlati kérdések. Az elvi-elméleti okok mellett gyakorlatiak is indokolják ezt. A lenini gyakorlat ugyanis a szocialista forradalom egyik leglényegesebb vonalának tapasztalatait összegezi. És témánk tárgyalása alapján véve megköveteli, hogy minden szocialista forradalmi tapasztalat idevágó vonatkozásait részletesebben elemezzük. A jelen pillanatban azonban erre — igen sokrétű okok miatt — nincsen mód. Nem tudjuk például sem a kubai, sem a kínai gyakorlatot olyan szinten és olyan mértékben elemezni, hogy az általánosabb és számunkra érdekes vonásokat kiszűrhessük annak tömegéből, ami a miénktől eltérő specifikus helyzetből következik. Mi több, idevágó lehetséges tárgyismeretünk olyan minimális, hogy jóformán

lehetetlenné tesz bármilyen tudományos elemzést. Így az, amit tényleg fel tudunk használni, az alapjában véve csak a jugoszláv és a szovjet tapasztalat. És ezek elemzése sem mentes az anyagihiányból következő nehézségektől. Ilyen körülmények között még inkább indokolt, ha kitérünk az idevágó lenini gyakorlatra és elméletre (amely különben a marxi—engelsi elméleti munka közvetlen folytatását képezi).⁷

⁷ A tanulmány második, befejező része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1970/2. számában jelenik meg. — Szerk.

TULAJDON ÉS TÁRSADALMI ELLENŐRZÉS¹

S Ó S V I L M O S

A társadalmi forradalom az adott társadalmi rendszernek mint egésznek a strukturális átalakítását jelenti. Ezzel talán minden forradalmár egyet is ért. De a társadalmi egész kifejezés különböző értelmezéseket rejt, mégpedig attól függően, hogyan képzelik el az adottnak a megváltoztatását.

1. A hagyományosan kialakult, intézményes formát öltött és leginkább elterjedt koncepció — azokról az országokról beszélek, amelyekben felszámolták a kapitalista típusú magántulajdont — a következő: A hatalom megragadása, tehát a kapitalista tulajdon felszámolása után a fő, magának mindent alárendelő feladat egy olyan optimálisan működő gazdaság létrehozása, amely viszonylag rövid idő alatt képes túlhaladni a kapitalista országok termelési hatékonyságát és jobban képes biztosítani az adott ország lakossága szükségleteinek kielégítését. A gazdasági hatékonyság, az iparosítás üteme — függetlenül tényleges eredményeitől és lehetőségeitől — itt eszközből céllá, sőt végcéllá változott, ahol a termelés legfontosabb eleme, az ember számításán kívül maradt. Közismert, hogy ez az elképzelés éppen azért, mert nem a reális lehetőségekből indult ki, nemhogy társadalmilag, de még gazdasági területen sem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, sőt gazdasági vonatkozásban — pl. Magyarország számára — az is problémát jelent, hogy ne maradjunk le azoktól az országoktól, amelyek azonos vagy hasonló gazdasági szintről indultak el, de azóta integrálódtak a nyugat-európai gazdaságba (pl. Spanyolország). Továbbmenve, a legkínosabb helyzetbe kerültünk azokkal szemben, akik azt mondják, hogy a modern kapitalista gazdaság, az ún. fogyasztói vagy jóléti társadalom az hatékonyság optimumát és a tárgyi szükségletek kielégítését illetően gyökeres társadalmi fordulatot, sőt, ha úgy tetszik, forradalmat jelent. S magunk mondanánk le a forradalmi álláspontról, ha a szocializmus fentebb leírt koncepciójával azonosítanánk magunkat. Ez esetben a fogyasztói társadalom híveinek érvelése kivédhetetlen lenne. Az igazság kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a fenti elvek alapján megvalósított gazdaságpolitikának jelentős eredményei voltak a háborús károk megszüntetésében, az éhség felszámolásában, az ipari rekonstrukció befejezésében és más fontos társadalmi kérdésekben is.

2. Egy másik koncepció, figyelembe véve az olyan tényeket, mint a modern kapitalizmus átalakulása és az előbbi koncepció negatív tapasztalatai (a gazdasági hatékonyság alacsony foka és az elidegenedett társadalmi viszonyok állandó reprodukálódása), a társadalmi viszonyok humanizálását, az el-

¹ Hozzászólás Hegedüs Andrásnak a „Magyar Filozófiai Szemle” 1969/6. számában megjelent tanulmányához.

idegenedés felszámolását tartotta fő feladatnak. A gazdasági hatékonyságot e koncepció csupán eszköznek — bár fontos eszköznek — tekintette az ember lényegi erőinek önmegvalósításához. Képviselői sok vonatkozásban helyreállították, de legalábbis felvetették az eredeti marxi forradalmi koncepciót: a társadalmi egész és nem csupán a gazdaság átalakítása szükséges. Ma már tudjuk, hogy e koncepció gyakorlatba való átvitele sem eredményezte a kitűzött célokat, aminek elsődleges oka, hogy a jugoszláv gazdaság nem rendelkezett és nem is rendelkezhetett azokkal a gazdasági feltételekkel, amelyek a „humanizált” viszonyok közvetlen megvalósítását eredményezhették volna. Egész személyes szimpátiám a „humanizált” viszonyok mihamarabbi megvalósítása mellett van. De a mai szocialista országok egyikében sem lehetséges ennek azonnali megvalósítása. Gazdaságilag viszonylag fejletlen országokról van szó. A munkaerő fejlettsége és összetétele nem követte a termelési eszközök viszonylag gyors fejlődését. Megvalósítható az öngazgatás a gyárban — bár gazdasági hatékonysága vitatható —, de tény, hogy felsőbb szinteken öngazgatás sehol sincs, márpedig nagyrészt éppen ezektől a felsőbb szintektől függ az egyes gyárak eredményessége is. A központi állami szervek rendelkeznek a hitellel, ők alapíthatnak és szüntethetnek meg vállalatokat stb. Általában ők rendelkeznek minden tényleges hatalmi eszközzel. Ez nem maradhatott és nem is maradt hatás nélkül az öngazgatás elve alapján szervezett gyárakra sem. A jugoszláv szociológiai irodalomból tudjuk, hogy ismét megfigyelhető a hierarchia újratermelődése, a dolgozóknak a tényleges döntésekből való kiszorítása, a bürokrácia kiépülése. Mindezek ellenére óriási történelmi érdeme Jugoszláviának, hogy a gyakorlatban mutatta meg: nem egyetlen útja van a szocialista viszonyok kialakításának, mert a magántulajdon felszámolása csak új alternatívákat és nem egyetlen szükségszerűen megvalósuló utat nyit a társadalmi fejlődés előtt.

A gazdasági hatékonyság emelése minden szocialista országban megoldásra váró feladat. A feladat megoldásának módjairól, eszközeiről, és ami a leglényegesebb, a hatékonyság növelésének társadalmi céljairól az utóbbi években a legtöbb szocialista országban élénk elméleti viták alakultak ki. A különböző gazdasági reformok sok tekintetben korlátozzák a jövő lehetőségeit. A hovatartás tendenciája a társadalomban rendkívül erős determináló tényező. A gazdaságirányítási rendszert meghatározott társadalmi viszonyok között akarjuk alakítani, és ezért hatékonyságának javítása alárendelődik annak a kérdésnek, hogy miként lehet a legszélesebb értelemben vett társadalmi feltételeket objektív természetüknek megfelelően formálni. Bármely irányítási mechanizmusnak csak egy meghatározott modellen belül lehet értelmes interpretációt adni.

A társadalomban mindig több reálisan létező tendenciát találunk. A társadalmi tendenciák tudatos hordozói lehetnek olyan osztály-, réteg- vagy csoportmozgalmaknak, amelyek intézményesített formákat felhasználva törekednek társadalmi helyzetüknek megfelelő érdekeik és céljaik érvényre juttatására. A társadalmi tendenciák nem azonosak ezekkel a mozgalmakkal, mert nem csupán tudatos, hanem spontán társadalmi mozgások eredményeit is kifejezik. Amikor társadalmi fejlődésről beszélünk, feltételezünk egy általunk valamiképpen elsajátított és elfogadott értékrendszert, amely a társadalmi mozgásból eredő sajátos absztrakció eredménye. Nyilvánvaló, hogy nem minden létező társadalmi tendenciát tekintünk a társadalom értékrendünknek megfelelő fejlődési alternatívájának. Bármennyire is elvont a fenti kijelentés,

de azt tartalmazza, hogy tudatos választásról van szó. Ezzel jeleztünk egy előfeltevést, de hogy miért ezt fogadjuk el, azt nem e cikk feladata indokolni.

A társadalmi fejlődés alternatíváinak a megítélése szempontjából azonban elsőrangú fontosságú a tulajdon jellegének a tisztázása. A társadalmi fejlődést különböző nézőpontok alapján lehet értékelni. Morálisan, a különböző társadalmi rétegek értékítéletei alapján. A gazdasági hatékonyság szempontjából, amikor is a technika és a termelés fejlettsége alapján értékelünk. Értékelhetünk a hatalmi viszonyok jellege alapján is, amikor azt vesszük szemügyre, hogy az embereknek a munkamegosztás jellegétől függően milyen lehetőségek nyílik arra, hogy ellenőrzést gyakoroljanak a társadalmi döntések felett és részt vegyenek a lényeges társadalmi döntések kialakításában. Szeretném leszögezni, hogy véleményem szerint a tulajdon szerepének értékelése a szocialista társadalomban e harmadik szempont érvényesítését jelenti, vagyis a tulajdonviszonyok jellegét egy adott társadalomban a hatalmi viszonyok elemzésén keresztül gondolom megközelíteni.

Módszertani elvek részletezése helyett egy dolgot akarok előre bocsátani. A tulajdon fogalma teoretikus fogalom. Nem vagyok híve annak az elképzelésnek, hogy minden teoretikus fogalomnak meg kell keresni a megfelelő operacionális párját. Egy szociológiai elmélet felépítése nem olyan, hogy van egy teoretikus fogalom és annak van egy operacionális megfelelője. Sokkal inkább arról van szó, hogy vannak teoretikus állítások, amelyeket megpróbálunk valószínűsíteni olyan állításokkal, amelyek tartalma empirikusan könnyebben összevethető azzal a valóság-fragmentummal, amelyről azokat kimondták. Ez egyben növeli a teoretikus kijelentések megbízhatóságát is alkalmazásukban. A tulajdonról szóló megállapítások tehát elsősorban ugyancsak olyan kijelentésekkel valószínűsíthetők, amelyek elvileg empirikus adatokkal alá lehet támasztani. Ezt nevezzük a továbbiakban operacionálizálásnak. Az operacionálizálás elvi lehetőség és még nem jelenti azt, hogy a konkrét esetben tényleg mérni is tudunk. A tulajdon esetében az operacionálizálás ma még legtöbbször azt jelenti, hogy megállapítunk olyan tételeket, amelyeket elvileg mérni lehet és mérni kellene, de sok körülmény miatt erre ma még nem került sor. Ennek ellenére az ilyen kijelentések megfogalmazása is többet feltárhat a problémából, mint a pusztán filozófiai-teoretikus megközelítés.

A tulajdonviszonyokról kimondott tételek napjainkban azért váltak problematikusakká, mert a tulajdon tényleges jelentése elmosódott, naiv szemléletszerű képzetekkel és metaforákkal asszociálták, és magát a fogalmat egy merev sémából dedukálták. A tulajdon fogalmának az értelmezése annyira elmosódottá vált, mint kevés tudományos fogalomé, használata jelenleg igen sokféle interpretációt takar. Most megkíséreljük a tulajdon néhány jellemző sajátosságát részletesebben kifejteni, mégpedig olyan formában, amely elvileg talán mérhetően is konfrontálható a valósággal.

Hegedüs András tanulmánya rendkívül lényeges előrelépést jelent a kérdés megoldásában és minden lényeges tételével egyetérték. Ahol felfogásával vitám van, azt a szóban forgó helyen röviden érinteni fogom.

A tulajdonviszonyok magánjellege a tőkés társadalom fejlődésének mai szakaszán egyáltalán nem azt jelenti, hogy a döntési jog és lehetőség kizárólag az egyes tulajdonosé, hanem azt, hogy a kb. azonos nagyságrendű tulajdonnal rendelkezők csoportjáé és a velük szorosan összefonódott és részben tulajdonnal is rendelkező menedzsereké. Nevezzük a lényeges döntéseket hozó és e döntések megvalósításához reális eszközökkel is rendelkező személyek

csoportját C. W. Mills alapján hatalmi elitnek. A tulajdon meglehetősen primitív azonosítása a bírással a szocialista országok ideológiai irodalmában rendkívül elterjedt és a politikai vezetők által is elfogadott elképzelés. Ez a felfogás a kapitalizmus kialakulásának a kezdetén még indokolt lehetett, de a polgári közgazdasági elméletek után és különösképpen a marxizmus ismeretében ma már korántsem az. Ez a felfogás ahhoz a tényhez kötődik, hogy a magántulajdon első kifejlett formája a földtulajdon volt, és az ipari tőke eleinte csak mint a tulajdon egyik sajátos formája lép a földtulajdonnal szembe. Ezért tűnhetett a tulajdon bírásnak, de éppen az ipari tőkénél, a tulajdon ezen kezdetben igen speciálisnak tűnő fajtájánál mutatkozott meg teljes világgosszággal az, hogy a tulajdon igazi lényege nem a bírásból, az ember—tárgy viszonyból, hanem a munkamegosztás jellegéből adódik. A tulajdonviszony elsősorban és mindenekelőtt nem dologi, hanem emberi viszony, az ember vonatkozása munkájához, munkája termékéhez, önmagához és ennek megfelelően viszonya a másik ember munkájához, a más ember munkájának eredményéhez, magához a másik emberhez. A tulajdonviszony fontos vonatkozása az, hogy ki rendelkezik munkatevékenységgel, tevékenységem termékével, következőképpen velem. A tulajdonviszony valamennyi társadalmi viszonyulás alakulásában fontos szerepet játszik. Ez a szerep azonban nem kizárólagos s nem is a legfontosabb.

A tulajdonviszony leglényegesebb eleme, hogy a tulajdonosok csoportja megfelelő hatalommal rendelkezék a döntéshez, beleértve a rendelkezést a döntéseiket realizáló eszközök felett is. Itt a hatalmon és annak eszközein nem egyszerűen a politikai hatalmat és a gazdasági javakat értjük, hanem igen széles értelemben vett emberi-alárendeltségi viszonylatokat, amelyeket a dologi viszonyok csak közvetítenek. A tulajdonviszonyok vizsgálata és a tulajdon jellegének szociológiai megállapítása azt jelenti, hogy vizsgáljuk az adott társadalomban levő döntési típusok jellegét, megvalósulási mechanizmusát és célirányosságát. Minden szociológiai vizsgálat, amely nem elégszik meg a pusztá tapasztalat tényeinek a leírásával, tulajdonképpen egy visszakövetkeztetést jelent. A vizsgálat során sohasem a tulajdon absztrakte meghatározott formájából indulunk ki, hanem a ténylegesen döntésre jogosult és ténylegesen döntő személyek körének (beleértve e körbe azokat is, akikről a közvélemény azt tartja, hogy fontos szerepet játszanak a döntésekben) és döntéseik jellegének az elemzéséből tudunk a tulajdonviszonyok konkrétan megvalósult formájára következtetni. A szocialista országokban a tulajdonviszonyt jelző döntések nem csupán gazdasági-termelési, hanem elosztási, politikai, közvéleményformáló stb. döntések is. Maga a döntés, a döntéshez szükséges eszközökkel való rendelkezés a tulajdonviszony lényege. A döntések jellege, megvalósulásuk mechanizmusa, a döntés célja és eredménye a tulajdonviszonyok meghatározott, konkrétan adott formáját jelzi.

A tulajdonviszonyok formájának egyik lényeges mozzanata a fenti értelemben vett döntések koncentrálhatóságának a kérdése. Hosszú ideig úgy tűnt, hogy a magántulajdonosi viszonyok mellett a döntések igen kevéssé koncentrálhatók és a döntések koncentrálása csakis a szűk magánérdekek összeütközésének eredményeként adódó és igen ritkán megvalósuló szituáció. Mivel — e cikkben részletesen nem tárgyalható okok miatt — a magántulajdon ma már korántsem egymástól elszigetelt magántulajdonosok döntéseit jelenti, hanem, mint mondtuk, sokkal inkább egy hatalmi elit döntéseit, ezért a döntések koncentrálhatósága a leglényegesebb kérdésekben a tőkés tulajdon-

viszonyok mellett sem megvalósíthatatlan. Az alapvető magyarázat az, hogy a döntések koncentrálhatóságának a mértéke nem csupán a tulajdonviszonyok jellegével, hanem a tulajdon legmélyebb társadalmi alapjával, a munkamegosztás milyenségével és fejlettségével függ össze. A koncentrálható döntések a kapitalizmusban ugyan sok konfliktuson, érdekösszetűzésen keresztül megvalósuló folyamatot alkotnak, amelyet részleteiben közvetlenül is igen sok tudatos mozzanat (piackutatás, közvéleménykutatás, reklám stb.) sző át, de ez a folyamat már nem spontán, azaz kizárólag a piac által szabályozott, hanem tudatos erők harcának — nem ritkán közelítően kiszámítható — eredménye. Az ipari, politikai vezetők évenkénti országos, illetve helyi konferenciája — erre rendszerint meghívják a jelentősebb szakszervezeti vezetőket is — egyezteteti a távlati és évi elképzeléseket. Sokszor megállapodnak a gazdaságpolitika fő vonalát illetően stb.

Mind a döntések jellege, mind a döntések koncentrálhatósága tulajdonképpen abban a kérdésben összpontosul, hogy kik és milyen alapon kerülnek be a döntésre jogosultak és a döntéseket keresztülvivők körébe. A hatalmi elit összetétele, nagysága, mobilitási foka meglehetősen biztonsággal jelzik a tulajdonviszonyok jellegét is. A kapitalista hatalmi elitbe lényegében két módon lehet bekerülni. Az első és legfontosabb út: öröklés révén. Az elitnek ez a rétege éppen a hatalom szempontjából nem teljesen homogén. Ugyanis csak egy részük vesz részt a konkrét döntések befolyásolásában, meghozásában vagy ellenőrzésében, másik részük pedig csupán e döntések eredményeit élvezők közé tartozik. Ezeknek azonban jogilag és ténylegesen bármikor lehetőségük nyílik arra, hogy részt vegyenek a döntési folyamatban. A döntésre való lehetőség nem jelenti azt, hogy konkrét döntés is születik a tulajdonos részéről, hiszen erre nincs mindig szükség. A középkorban pl. a jobbágyparaszt földesúri utasítás nélkül termelt, hiszen termelési tevékenységének döntési szférája természetesen a földesúr érdekeit egyáltalán nem érintette. Amikor viszont a szétaprózott kisparaszti gazdaság már csökkentette a gazdasági hatékonyságát, akkor a tulajdonos a majoros gazdálkodásra való áttéréssel egyre gyakrabban kezdett élni döntési lehetőségeivel. Ma a kapitalizmusban sokszor automatikusan — a tulajdonos beavatkozása nélkül — születnek lényeges döntések. Máskor viszont a menedzser és tulajdonos összeütköznek és ebből születnek a döntések. A kapitalista elitbe való bekerülésnek a másik módja a konform tulajdonságok alapján való bekerülés. Nagy tömegben az ilyen konform tulajdonságok csak a hasonló neveltetésű, közelítően hasonló családi és egyéb társadalmi körülményekkel rendelkező személyeknél alakulnak ki. A menedzserek pl. nem kötelezően saját családjuk tulajdonosa körében jutnak pozícióhoz és nem is feltétlenül azon körökből kerülnek ki, ahol jelentős tulajdonnal rendelkeznek, de átlagosan a közelítően azonos érdekekkel rendelkező társadalmi rétegekből. Tulajdonképpen pontosabb lenne azt mondani, hogy nem feltétlenül a létszámban is igen szűk pénzvagyonnal rendelkezők köréből, de mindenesetre azon rétegekből, amelyek társadalmilag nem esnek túl távol a vagyonosoktól. Jelentős társadalmi megrázkódtatások, pl. veszteséges vagy győztes háború, gazdasági átalakulások, pl. bizonyos iparágak ugrásszerű előretörése, megnyithatják az elitet a lentről jövők előtt is. De ez az elit is viszonylag hamar lezárul, idomul a régihez, illetve részben felfrissíti azt. Zárt jellege mindenesetre hamar kialakul (pl. a háború után a nyugatnémet elit vagy az USA új olajmágnásai).

Egészen világos, hogy a hatalmi elitbe való bekerülés első formája a szocializmusban jelenleg egyértelműen nem létezik. Az öröklés sem jogilag, sem ténylegesen senkit sem jogosít fel arra, hogy tagja legyen a lényeges kérdéseket eldöntő köröknek. Az öröklésnek egy közvetettebb formája viszont sokszor sajnos nem idegen a mi társadalmunktól sem. Ez pedig konkrét csatornák nyitása a gyermekek számára a felfelé való mobilitáshoz, de legalábbis a „tojásban” való bennmaradás biztosításához. Ezt látszik alátámasztani az a tény is, hogy a főiskolai továbbtanulás, amely a vezetésbe való bekerülésnek ma már szükségszerű csatornája, teljes egyértelműséggel nyitott — egy részük számára jogilag is rögzített formában — a hatalmi elitbe tartozók gyermekei számára, kivéve teljes alkalmatlanság esetén. A második forma funkcionálása még vizsgálatra szoruló kérdés társadalmunkban, hiszen nagyon sok jele mutatkozik annak, hogy a konform tulajdonságok a vezetésbe való bekerülésnek ugyancsak egyik döntő elemét alkotják. Mindez azonban kellő szociológiai megalapozás, azaz empirikus felmérések nélkül még kevéssé megbízható, tudományosan nem értékelhető és nem ellenőrzött, hanem inkább csak politikai eszközökkel észlelt jelenség.

A tulajdonviszonyok jellegét ugyancsak mutatja, hogy a döntésre jogosultak köre, a hatalmi elit milyen mértékben zárt vagy nyílt. Az elit stabilitási foka, mobilitásának mértéke, cserélődésének vagy nem-cserélődésének okai és módjai mutatják, hogy milyen mértékben szűkül, állandósul, ill. szélesedik a hozzáértő döntésre képes és e döntési folyamatokban ténylegesen részt vevő személyek köre. Bár a hatalmi elitre vonatkozó konkrét szociológiai vizsgálatok — ugyancsak hiányoznak, de a KSH társadalmi rétegződésről végzett felméréseiből is látható, hogy a vezetés mobilitásának mértéke hazánkban igen csekély.

S végül említeném meg a tulajdonviszonyok egyik igen lényeges problémáját, az ún. privilégiumokkal való bírás kérdését. Privilégiumon nem pusztán a nagyobb vagy kisebb jövedelem alapján élvezett többletet kell érteni, hanem csakis az olyan többletet, amely mások felé kizáró jellegű, azaz, kivételektől eltekintve, megszerzésének a lehetősége mások számára elvileg kizárt.

A tulajdonviszonyok e fent említett jellemzői együtt és csakis együtt mutatják egészében a tulajdonviszonyok formáját és jellegét. Nem állítjuk, hogy valamennyi lényeges vonatkozást felsoroltunk, de a felsoroltak részletes vizsgálata minden adott tulajdonformánál minimálisan szükséges. Hogy elégséges-e, arra jelen pillanatban választ nem tudunk adni.

Ha ragaszkodnánk a tulajdonviszonyok olyan értelmezéséhez, amely a tulajdont dologi vagy jogi viszonyoknak fogná fel, akkor abból igen fura következtetések adódnának. Magyarországon pl. jogilag a tulajdonviszonyok minden hivatalos és elterjedt értékelése szerint úgy állnak, hogy van az össztársadalmi tulajdon, amelyből minden állampolgár részesedik, és van szövetkezeti tulajdon, amelyből csak a szövetkezet tagjai részesednek. Eszerint pl. a termelőszövetkezeti parasztoznak elméletileg és gyakorlatilag több joguknak kellene lennie, mint bármely más állampolgárnak, mert ugyanolyan tulajdonosai az össznépi tulajdonnak, mint a munkások, de ezenfelül még szövetkezeti tulajdonnal is rendelkeznek. Ha komolyan vennénk ezt az álláspontot, akkor annak szemmel láthatóan legfeljebb humoros konzekvenciái lennének.

A tőkés magántulajdon megszüntetése és az ún. társadalmi tulajdon megteremtése részben csak egy negatív korlátozást jelent, ti. azt, hogy sem a vagyon, sem az öröklés nem képezheti az alapját a döntéshez való jognak, részben pedig egy pozitív lehetőséget, de csakis lehetőséget, hogy a legkevésbé

partikuláris érdek érvényesüljön, törjön magának utat. A munkamegosztás mai foka, és ebben van a kérdés lényege, nem teszi lehetővé a tényleges társadalmi tulajdont, hanem csakis az állami tulajdont, és ennél a formánál még koránt sincs arról szó, hogy a társadalomnak akár csak a többsége is ténylegesen részt vegyen a lényeges döntésekben, azok ellenőrzésében, hiszen erre nincs is lehetősége.

A munkamegosztás ma még az emberek többségét meglehetősen szűk keretek közé szorítja, még messzemenően nem teszi lehetővé képességeik kifejlesztését, azt, hogy hozzáértő döntésre legyenek képesek. De a magántulajdon megszüntetése azt igenis lehetővé tenné, hogy érdekeiknek megfelelően emberi képességeiket közelítsék ahhoz, hogy mind nagyobb mértékben vehessenek részt a tényleges társadalmi döntésekben. Erősen hangsúlyozom, hogy csupán lehetőségről és nem szükségszerűen megvalósuló tendenciáról van szó.

A társadalmi ellenőrzés minden területen lényeges része a humánus megvalósításáért folyó küzdelemnek, éppen azért, mert a hatalom megosztására irányul. A magántulajdon megszüntetése reális értelmét csak akkor éri el, ha a magántulajdonosoktól elvett döntési és ellenőrzési hatalmat nem a rosszul vagy akár jól kiválasztott gazdasági és politikai szakemberek szerzik meg, hanem akkor, ha ezen szakszerű politikai ügyintézők hatalmát megosztják a nem külön foglalkozássá merevedett laikusokkal. Egy sor alább kifejtésre kerülő szempont miatt a társadalmi ellenőrzés jelszóból realitássá váló átváltoztatását tartjuk az egyetlen lehetséges eszköznek a fenti cél megvalósításához.

A társadalmi ellenőrzés megvalósítására igen különböző elképzelések jöttek létre. Megítélésem szerint a legértékesebbek azok, amelyek expressis verbis kimondják, hogy a kialakult, de talán még nem megrögződött tulajdonviszonyok lényeges továbbfejlesztéséről van itt szó. Hegedüs cikkének egyik javaslata a részleges részvénytársasági tulajdon felhasználása a szocializmusban, azaz a részvények elosztása az adott üzem törzsdolgozói között. Most nem is beszélve azokról a nehézségekről, hogy miként osszuk el a részvényeket, egyenlően vagy teljesítmény szerint, hasznos-e ma egyáltalán egy törzsgárda léte vagy sem, hogyan akadályozzuk meg a részvények vételét és eladását — ami megoldhatatlan —, mégsem csupán erről van szó. A részvénytársasági tulajdon semmiképpen sem humanizál. Sem fokozottabb hatalmat, sem beleszólást nem jelent a részvények erős megosztottsága miatt — ez a tény a kapitalizmusban még a nem egyenlő elosztás mellett is megfigyelhető —, ha csak nem kívánjuk valamiféle részvényes szervezet, mégpedig működő, aktív szervezet létrehozását. Ez az adott javaslatok mellett valamiféle részvényes tömegpárt életrehívását jelentené. Ha a részvény nem is humanizál, ettől még szolgálhatná a termelés optimalizálását. Nem vagyok gazdasági szakember és nem is tudom megítélni, hogy ez így lenne-e vagy sem. Hegedüs érvelése erre vonatkozóan azonban mindenképpen zsákutcát jelent. Ugyanis ha a kapitalizmusban fennáll az ellentét — amit én ilyen kiélezett formában nem is hiszek —, hogy a részvényes elsősorban több jövedelmet kíván kicsikarni a vállalatból, míg a menedzser főként beruházni kíván, akkor miért lenne ez másképp egy szocialista országban? Ráadásul egy olyan szocialista országban, amely a történelmi fejlődés következtében meglehetősen szűkös anyagi élet-színvonalat tud biztosítani, és ahol ennek következtében a fokozottabb jövedelem-kivonás igénye még erősebb lenne. A kapitalizmusban nem érdemes a részvényes és menedzser ellentétéről általában beszélni. Ugyanis nem egy

kategóriát alkotnak a részvényesek. A fő részvényeseknek éppúgy érdeke lehet a beruházás, mint a menedzsereknek. Hacsak nem úgy osztjuk fel őket, hogy vannak buta részvényesek és okos szakember-menedzserek. Ez a felosztás semmiképpen sem indokolt, vagy megalapozni legfeljebb biológiai lehetne, de ez megint a humor területére tartozik. A szocializmusban a részvényes és a szakember ellentéte — éppen a részvények erős megosztottsága miatt — lehetne egy előrevivő feszítőeszköz is, ha lenne arra biztosíték, hogy a szakigazgatás jó kiválasztása tőlük függetlenül biztosított lenne. Éppen ez az, ami társadalmunkban hiányzik, vagy véletlen szerencse dolga. A beruházásban azonban a részvény semmiképpen sem tenné érdekeltté a dolgozót.

Ez a szervezet ennél fogva teljesen alkalmatlan lenne egy hatalomra törő szakigazgatás ellensúlyozására. Hatalomra törő, de szerintem még korántsem olyan jelentőségű, megszilárdult és hatalommal bíró, mint ahogyan Hegedüs András gondolja. Hegedüs egy régebbi cikkében (Hegedüs András: A szocializmus alternatívái; „Kortárs”, 1968/7.) kifejti, hogy létezik és hat már ma is egy teljesen kiépült és stabilizálódott gazdasági szakigazgatás, amelynek saját céljai, érdekei vannak és ehhez hatalommal is rendelkezik. Ezt a szakigazgatást kell szerinte társadalmilag függővé tenni, hogy ne tehessen szert monopolhatalomra a közvetlen termelők felett. Szerintem viszont társadalmunk legfontosabb feladata a gazdasági területen az, hogy gyorsan és hatékonyan működő gazdasági típusú szakigazgatást hozzon létre az eddigi, főként politikai típusú szakigazgatás helyett. A „helyett” kifejezés csak a gazdaságra és nem a társadalom egészére vonatkozik, mert ott inkább a „mellett” szót kellene használni.

Olyan szakigazgatás kiépítésére gondolok — nem állítom, hogy egyáltalán nincs ilyen —, amelynek a gazdaságban valóságos funkciója van. Ez ugyanis legalább részben valós társadalmi függőséget jelent, mert a cél éppen az, hogy a funkcióval nem rendelkező rétegek ne érvényesíthessék saját partikuláris érdekeiket egy lehetséges társadalmi fejlődéssel szemben. Hangsúlyozom, ez nem személycserék kérdése és nem is pusztán politikai döntés eredménye lehet. Nem áll elegendő adat rendelkezésünkre a jelenlegi gazdasági vezetőkről. Sem arra nincs elégséges adatunk, hogy a jelenlegi vezetők hány százalékából lehet szocialista menedzser-típusú szakember, sem arra vonatkozóan nincsenek elégséges adataink, hogy a mai vezetés körén kívülállók közül több ember lenne-e képes a jelenlegi gazdasági vezetőknél hatékonyabb munkára. A kulcskérdés szerintem: milyen feltételek mellett, hogyan alakíthatunk ki hatékony szakigazgatást ma Magyarországon. Ez pedig a valóságos társadalmi függőség megteremtése nélkül lehetetlen. Gazdasági hatékonyság és társadalmi ellenőrzés nem két egymás melletti kívánalom a magántulajdonosi viszonyok megszüntetése után, hanem egymást kölcsönösen feltételező követelmények.

A kapitalizmusban a termelés hatékonyságának nincs külön társadalmi kontrollra szüksége. A magántulajdonosi viszonyok mellett egyfajta automatikus ellenőrzés jön létre. Egyrészt, a szakigazgatást ellenőrzi a nagy tulajdonnal rendelkezők csoportja és a gazdasági eredményesség kifejeződik a nagyobb jövedelemben, a nagyobb jövedelemhez tartozó átlagban nagyobb társadalmi presztízsből stb. Másrészt, az eredményesség nagyrészt függ attól, hogy miként vélekedik a fogyasztó a gyárak által előállított termékek használhatóságáról. Természetesen a fogyasztó csak akkor tud ellenőrizni, ha működő piac van, mert egyébként nemcsak motivációjának befolyásolásában, hanem mint vásárló is ki van szolgáltatva a monopoljellegű termelésnek. A piac nélküli

fogyasztóra csak a régi papagáj-vicc érvényes: „Eszi, nem eszi, nem kap mást.” A menedzser munkájának eredményessége tehát kettős értelemben is gazdasági függőséget jelent. Az ún. fogyasztási társadalom a fogyasztók egy sajátos ellenőrzését hozza létre. Ennél a mozzanatnál azonban érdemes megállni egy pillanatra. Ugyanis az ilyen társadalomban a társadalmi ellenőrzés, pontosabban a fogyasztói ellenőrzés nem jelenti és nem is érinti a társadalmi hatalom lényeges megosztását vagy akár a megosztásra törekvés igényét. A közvetlen termelők ellenőrzése nem terjedhet ki egyetlen gyár tevékenységének ellenőrzésére sem, a dolgozónak sem a termelés ellenőrzésébe, sem a termelésre vonatkozó döntésekbe semmiféle beleszólása sincs. A közvetlen termelő mint termelő semmiféle joggal nem bír, ellenőrzési tevékenysége elsősorban a fogyasztóként gyakorolt automatikus ellenőrzés, kisebb részben pedig a parlamenti választóként gyakorolt ellenőrzés. Igaz, másfajta ellenőrzés a hatékonysághoz a kapitalizmusban nem is szükséges. Ha a társadalmi eredményességet csupán a termelés hatékonyságán lehetne lemérni, ez rendben is lenne így. Az a tény azonban, hogy a közvetlen termelő csakis mint fogyasztó képes véleményt nyilvánítani, az emberi viszonyok tekintetében súlyos hátrányokat jelent. A fogyasztás kizárólagos előtérbe állítása lehetővé teszi azt, hogy a fogyasztás révén, annak irányításával, a cikkek fantasztikus mérvű bővítésével, a reklámmal, a sajtóval stb. manipulálják a tömegek tevékenységét és társadalmi életüket kizárólag a fogyasztói szerepkörre kíséreljék meg korlátozni. A munkásmozgalmak múlt századi és e század eleji brutális elnyomását, ha nincs szükség rá, a fogyasztási társadalom manipulációival helyettesítik, amelyek közvetlenül nem sértik az individuum érdekeit. A gyáron belüli munkástörekvéseket ugyanakkor szociális és bérharcokra redukálják, hiszen ebben a társadalomban a látszat az, hogy a közvetlen termelő csak mint fogyasztó érdekelt a társadalmi ellenőrzésben. Az ilyen fajta ellenőrzésnek pedig egyetlen eszköze a minél nagyobb pénzjövedelem. Vágyaiban és törekvéseiben hosszú időre a közvetlen termelő is beleilleszkedik fogaskerékként, egy láncszemként a kapitalista termelés rendjébe, mégpedig látszólag önkéntesen, s ezzel maga is állandóan reprodukálja a tőkés viszonyokat. Mindaddig, amíg hajlandó magát csupán fogyasztóként kezelni, nincs lehetősége arra, hogy vágyait és törekvéseit kivigye ebből a keretből és ne eddigi életformáját reprodukálja nap mint nap. Az adott kereten belül természetesen a fogyasztáshoz szükséges termelési hatékonyság nagyjában és egészében biztosított. Ma már jól látható, hogy a modern kapitalizmuson belül sem valósul meg teljesen ez a rendszerbe való integrálódás, hanem a haladó mozgalmak követeléseikben messze túlmennek a gazdasági harcokon. Nem csupán a francia májusról, hanem Nyugat-Németországról, Olaszországról, sőt az USA-ról is szó van.

Nyilvánvaló, hogy a szocializmus két vonatkozásban sem haladhat ezen az úton. Egyrészt célja éppen az, hogy a közvetlen termelők ne csupán elszigetelt termelők és fogyasztók legyenek, hanem egyre jobban megvalósíthatóvá vágyaikat, képességeiket, hogy rányomhassák bélyegüket a történelem további menetére: haladjanak egy elidegenedett társadalmi állapot felszámolása felé. Másrészt van egy egyszerűbb oka is, mégpedig az, hogy a nem-magántulajdonosi viszonyok között a társadalmi és nem csupán a fogyasztói ellenőrzés nélkül nincs biztosítéka még a termelés hatékonyságának sem. A magántulajdonosi viszonyok megszűnésével egy szerencsés szükségszerű választás előtt állunk. A szükségszerűség ritkán szokott szerencsés lenni. Szerencsés ez a

választás, mert ma csakis a társadalmi ellenőrzés jellegének a megváltoztatásával, a fogyasztói ellenőrzésnek a termelési ellenőrzéssel való felváltásával teremthetünk hatékony gazdaságot, de ez egyben azt is jelentené, hogy a társadalmi ellenőrzés nem csupán a termelési hatékonyságot, hanem az ennél sokkal szélesebben értelmezett társadalmi optimumot is biztosítaná: a „humanizált” viszonyok fokozatos térhódítását. Ha viszont nem sikerül erre az útra lépni, megítélésem szerint fejlődésünk megakad, s veszély fenyegetheti eddigi szocialista vívmányainkat is. A társadalmi ellenőrzésnek a mai helyzetben három olyan eleme van, amely hosszabb távon megvalósítható. Ezek: a hatékony gazdasági vezetés kiválasztása, a gazdasági vezetés tevékenységének előre meghatározott paraméterek alapján való értékelése és végül a társadalmi és irányítási szervezetek között egy világosan elkülöníthető funkciómegosztás kialakítása. Ezek olyan tényezők, amelyekhez nem szükségesek igazgatási szakismeretek és ezért reálisan hozzáférhetők a közvetlen termelők nagy tömegei számára.

A jelenlegi helyzet megítéléséhez és a további feladatok kijelöléséhez figyelembe kell venni azt a tényt, hogy megindult a gazdasági mechanizmus elveinek gyakorlati alkalmazása és részben megkezdődött az ezen elvek szerinti termelés. Elfogadott párt- és kormányhatározatok vannak, amelyek alapján munka is folyik a határozatok realizálására. Nem kevés ellenállással találkozunk azonban nap mint nap, ami többek között arra vezethető vissza, hogy még az elvekben is viszonylag keveset tettünk a tényleges társadalmi ellenőrzés szélesítésére. Az elfogadott határozatok mellett továbbra is ki kell dolgozni olyan elképzeléseket, amelyek a társadalmi ellenőrzés jövőjére vonatkoznak. A fejlődés mai szakaszában többfajta elképzelés kidolgozása és konfrontálása szükséges. De az új elképzeléseket már ma fel kell vetni, hogy a jövőben ne késsünk el oly mértékben, mint az új gazdasági mechanizmus bevezetése során, és többéves elméleti vita előzhessen meg a gyakorlati végrehajtást. Ehhez kívánok az alábbiakban hozzájárulni egy olyan — most már konkrétabb formát öltő — gondolatmenetnek a kifejtésével, amely a jövő kiépítésének irányában hathat.

Tulajdonviszonyaink szerkezetéből, társadalmunk érdekcsoportjainak jellegéből, valamint gazdasági mechanizmusunk fejlesztési tendenciáinak alapelveiből és várható, de legalábbis kívánatos jövőbeli fejlődéséből kiindulva a termelési döntések „közvetlen” ellenőrzésének gazdasági struktúránkba való bizonyos mértékű bevezetését elengedhetetlennek tartjuk. Igen általánosan közelítve meg a kérdést, itt feltételezzük — később alá is támasztjuk — a következőket:

1. A „humanizálás” bizonyos fokig már ma társadalmi struktúránkból előálló és magának az eddiginél szabadabb utat követelő tendencia. A „humanizálási” tendencia azt fejezi ki, hogy a mi viszonyaink között a gazdasági optimum feltétele éppen a „humanizálás” — és ennek fő formája a termelés területén a társadalmi ellenőrzés egy sajátos formája.

2. A „humanizálás” nem mondhat ellent a gazdaság optimalizálásának, mert ellenkező esetben a „humanizálás” is megakad, visszajára fordul, eredményét tekintve antihumanus tendenciákat hív életre. Ha a termelés társadalmi ellenőrzésének az alábbiakban leírt elképzelése valóban a humanizálás egyik módját jelenti, ez csak úgy lesz megvalósítható, ha a gazdasági optimumot is előmozdítja. Tehát a társadalmi ellenőrzés csak oly mértékben hasznos és jelent „humanizálást”, amilyen mértékben a gazdaság fejlesztését is szolgálja.

3. Megítélésem szerint a legfontosabb feladat a társadalmi ellenőrzés lehetőségének a megteremtése és területeinek a kiválasztása. Ma még messzemenően ki kell kerülni mindazon területeket, ahol a döntésekben a szakértelem és a magas fokú felkészültség dominál. E területek konkrét megállapítása szakmailag meglehetősen bonyolult szervezési szakprobléma és így meghaladja e cikk lehetőségeit.

4. Mindenfajta társadalmi ellenőrzés csak az adott önálló vállalat partikuláris érdekein alapulhat: hatóköre, formái és hatékonysága ezen érdekek jellege és terjedelme által meghatározott keretek között mozoghat.

Ha piaccgazdaságot veszünk alapul — az ellenőrzött piac is piac —, akkor az önálló, jövedelmezőségen alapuló vállalat mint alapvető gazdasági egység fő funkciója a gazdasági hatékonyság biztosítása. A jövedelmezőség mint alapinformátor hosszú távon objektív paramétere a gazdasági eredményességnek. A jövedelmezőség és a vele összefüggő néhány paraméter elvileg a vezetés hatékonyságát is méri. Ha a jövedelmezőség a vállalati gazdálkodás alapelve, akkor ez közelítően pontos objektív kritériuma a vezetés hatékonyságának is. Ezekben a vállalatokban, mivel a tényleges döntési lehetőség az nem a vezetőréteg magántulajdonán alapul, legalább elvi síkon felvetődik az adott vállalatnál dolgozók viszonya a vállalathoz. Az önálló vállalat is állami tulajdon. Ennek ellenére vagy talán éppen ezért, a dolgozók tulajdonosi voltának a kérdése meglehetősen bonyolult. Ha a kisebb vagy nagyobb jövedelmezőség mutatja a vezetés hatékonyságát, akkor gyakorlati síkon a kérdés némileg leegyszerűsíthető. Miben nyilvánulhat meg a dolgozó tulajdonosi minősége, azaz milyen mértékben nyilvánulhat meg a vállalati döntésekben való részvétele? A tényleges vállalati döntések nagyobb és fontosabb része ma meglehetősen nagy felkészültséget és szakértelmet igényel, amire a dolgozók többsége nincs felkészülve. Mit tud megítélni a dolgozó? Mivel a jövedelmezőség alakulását saját zsebében is érzi, ezért hosszabb távon elég pontosan láthatja a vállalati vezetés hatékonyságát és eredményességét.² Tehát a dolgozó elvileg képes kifejezni megelégedettségét vagy elégedetlenségét a vezetéssel szemben, javaslatunk szerint nem közvetlenül, hanem képviseleti szervei útján. Ennek formája már szervezéseméleti kérdés. A vállalat négy-öt kulcspozícióban levő vezetőjét meghatározott hosszabb időre e képviseleti szervek választhatnák, és ebbe a felső állami vezetésnek közvetlen utasításos beleszólása nem lehetne. Ezen időszak hosszúsága függ a vállalat jellegétől, nagyságától, termékeinek átfutási idejétől, piacától stb. A képviseleti szervnek két alapvető funkciója van. 1. A vállalat nagyságától függően a néhány kulcsvezető szabad kinevezése és leváltása rögzített feltételek mellett. 2. Néhány, a jövedelmezőségre vonatkozó főbb paraméter folyamatos és időszaki ellenőrzése. Mivel a vezetők szakmai hozzáértésének a megítélése kiválasztásukkor ugyancsak szakértelmet is igényel, ezért a képviseleti szervek pénzért külső szakértőkhöz fordulhatnak, sőt kellene fordulniuk, akik a laikus képviseleti tagok számára indokolják és részletesen elemzik javaslataikat. Mivel előzőleg létre lehet hozni egy országos

² Teljes naivitás azt képzelni, hogy egy bonyolult mechanizmus működését egy laikus egyáltalán nem tudja ellenőrizni. Ha ismeri a mechanizmus rendeltetését, akkor le tudja mérni, hogy a kitűzött célt megvalósítja-e. A telefon akkor jó, ha hallom a partnert és beszélni tudok hozzá. A bűgő hangból, a csengetésből stb. ellenőrizni tudom, hogy a mechanizmus képes-e a funkció betöltésére. Ehhez még a legügyetlenebb telefonszerelő ismereteivel sem kell rendelkezni. A működés tartós eredményessége jó kritérium a mechanizmus hatékonyságának az ellenőrzésére.

szakértői listát, ezért a szakértők véleményezési tevékenységére a közvetlen felettes igazgatási szervek nem tudnak nyomást gyakorolni a szóban forgó vállalatnál. A szakértőknek érdeke a vezetők reális értékelése, mivel megbízásaik a továbbiakban működésük hasznosságától függnék. Ezekután a választóknak és a képviseleti szervnek felelősséggel tartozó vezetők teljes hatalommal nevezik ki az önálló vállalat összes többi műszaki és gazdasági vezetőjét. E kinevezésekbe a képviseleti szervnek és a dolgozóknak már semmiféle beleszólásuk nincs. Az önálló vállalat irányítása közgazdasági, műszaki, szervezési stb. kérdés, amely magas fokú szaktudást és szakembereket igényel, nem pedig szubjektív, a demokratizmus álarcába öltöztetett liberális választósdit. A négy-öt választott kulcsvezető — ha működése eredménytelen — viszont az előre meghatározott hosszabb idő után a dolgozók képviseleti szervei útján visszahívható. Tehát a döntéseket nem sajátíthatják ki a maguk számára az üzem dolgozóinak érdekeivel szemben. Mivel a dolgozó hosszabb távon saját keresetén érzi az üzem vezetésének hatékonyságát — és a jövedelem meglehetősen áttekinthető, mindenki számára közérthető, hogy úgy mondjam, demokratikus kritérium —, dönteni tud képviseleti szervei útján a vezetés megítéléséről. Következésképpen a dolgozó csakis képviseleti szervei útján léphet fel mint tulajdonos, mint a vállalat vezető szerveinek ellenőrzője, de a továbbiakban az üzem vezetőségével csakis mint alkalmazott állna szemben, akinek utasításait elbocsátás terhe mellett is köteles lenne végrehajtani. A *tulajdonosi minőség* — hangsúlyozom, hogy *csakis ez* — nem jogosít fel semmiféle egyéb beleszólásra az üzem életébe. Az igazgató mint a többség által választott személy, ill. a vezető szerv ezután már saját megítélése szerint rendelkezhet a dolgozókkal, beleértve a szabad elbocsátást is.

Ez az ellenőrzési rendszer természetesen az üzem dolgozóit csak mint kollektívát védené, de nem jelentene védelmet az egyes munkás számára. Ezt a célt szolgálhatná egy a maihoz képest lényegesen megváltozott funkciójú szakszervezet. A szakszervezetet hosszú ideig és rendszerint ma is úgy fogták és fogják fel, mint olyan szervezetet, amely az állami szervek által kitűzött célok fő támogatója az üzemben, s így funkcióit, jellegét tekintve tulajdonképpen nem különböztették meg sem az állami, sem a pártszervek funkcióitól. Így konfliktus jött létre a szakszervezet érdekvédelmi és állami funkciója között. Ehhez járul még, hogy a szakszervezet vezetése a szakigazgatás szervezetéhez hasonlóan, azaz bürokratikus szervezett. S mivel állami funkciót töltenek be, pozíciójuk is a felsőbb szervektől függ. Az önálló vállalat szintjén a szakszervezetnek érdekvédelmi szervnek kellene lennie, amelynek elsősorban az adott üzem dolgozóinak érdekeit kellene védenie és tárgyaló partnere lenne a vállalati szerveknek, ha szükséges, akár bérharcok formájában is. Végre egyszer meg kell érteni, hogy nem azért hozzuk létre a különböző társadalmi szerveket, hogy sok azonos funkciójú végrehajtó szervezetünk legyen, hanem a végcél csak a különböző erők összjátékaképpen alakulhat ki, sokszor abban a formában, hogy ezek a szervezetek egymással össze is fognak ütközni.

Ha a vállalat vezetése a dolgozóktól függ, miképpen biztosítható, hogy a vállalat feleljen a nemzeti köztulajdont jogilag megtestesítő állami szerveknek? A vállalati vezetés és az állam viszonya a javasolt rendszerben gazdasági és nem utasításos. Az állam a vállalat vezetését csak törvénytelen cselekedetek esetén függeszthetné fel. Miután a jövedelmezőségen és a piacon alapuló gazda-

sági rendszerben a terv nem az állami törvény rangján álló valami, ezért az állam csak gazdasági úton szabályozhatja. Az állam kezében összpontosulnak a hitel, bizonyos külkereskedelmi eszközök, a jövedelemelvonás ilyen vagy olyan, de nagyrészt előre rögzített mértéke. Ezek a tényezők gazdaságilag sokkal erősebben kötnek a vállalati vezetést, mivel jövedelmezősége is függne tőle, mint a régi tervutasításos rendszer, amelyet kijátszani így vagy úgy, de sokkal könnyebben lehetett, hiszen benne nem a tényleges, hanem inkább csak valamiféle látszateredmény tükröződött. Tehát a vállalati vezetők függének közvetlenül a dolgozók képviselői szerveitől és függének gazdaságilag az államtól, hiszen gazdasági eredményességük is jórészt az állami eszközök igénybevételétől függne. Így a kettős függés (mind az államtól, mind a dolgozótól) rendkívül erős kontrollt, de ugyanakkor sokkal szabadabb kezét jelentene, mint a régi tervutasításos rendszer.

Véleményem szerint ez még az egyéni jövedelmek esetében is reálisabb és demokratikusabb rendszert eredményezne. A vállalati vezetés nyilvánvalóan tovább differenciálná a fizetéseket a jövedelem alakulásától és az ebben játszott szereptől függően. A jövedelem korlátlan növekedésének a veszélyét nem a vállalatnak, hanem egy adózási rendszernek kellene megoldania. A fizetések differenciálása és a jövedelem nagysága egy ilyen rendszerben azonban már nem mások számára hozzáférhetetlen privilégium formáját ölténé, hanem a jövedelemhez való kisebb vagy nagyobb hozzájárulás mértékét fejezné ki. Magától értetődően ez erős különbségeket hozna létre a különböző jövedelmezőségű vállalatok dolgozóinak bérezése között is. Könnyen elképzelhető, hogy egy jövedelmezőbb vállalat valamivel rosszabb dolgozója jobban kereshet, mint egy rosszabb vállalat jobb dolgozója. Bár nyilvánvalóan rossz munkásoknak egy igen jó vállalatban nem igen lenne helyük. Ez azt is jelenti, hogy a dolgozó bérezése részben a kollektívától is függne. Egyébként ez az egyik biztosítéka lenne annak, hogy a képviselői szerv az adott kollektíva többsége érdekeinek megfelelően válassza a vezetőket. Sokan azt hozzák fel ellenérvül, hogy a dolgozót nem lehet felelőssé tenni a vezetés hibáiért, mert a bonyolult ipari szervezetben a munkásnak nincs tényleges lehetősége, hogy feleljen a vezetésért vagy a saját kollektívájával közvetlen kapcsolatban levő más vállalatok, ill. a külkereskedelem hibáiért, amelyektől saját kollektívájának eredményessége is sok tekintetben függ. Ez — mondják — a vezetés hibáinak áthárítása lenne a dolgozókra. De mivel a dolgozók képviselői szerveik útján beleszólhatnak a vezetők megválasztásába, egyrészt nem lennének tehetetlenek a rossz vezetéssel szemben, másrészt nem lévén kötött munkahely, jogukban állna más munkahelyet választani, olyat, ahol megítélésük szerint nagyobb jövedelemhez juthatnak.

Mivel a vezetés cserélődése ebben a modellben igen valószínűnek látszik, ezért a tulajdonosok részvételének aránya a döntésekben, főképp azok ellenőrzésében növekedhetne és kialakíthatná az igazi kollektív felelősséget és érdekeltiséget.

Sokkal bonyolultabb és érdekesebb problémát jelent a társadalmi szint, ahol elsősorban a közéleti demokratizmus egyre szélesebb kialakításáról és fejlesztéséről van szó. Az osztálytársadalmi és a vállalati szint azonban szoros kapcsolatban vannak egymással. A magasabb szint problémáit e cikkben csak röviden érinthetjük. A nemzeti vagy legnagyobb részével az állam rendelkezik, és így az állami funkciók a szocializmusban nem pusztán politikai-igazgatási, hanem termelési-döntési jellegűek is. A dolgozók által megtermelt

terméktöbbség egy részével különböző eszközök révén a köztulajdont jogilag képviselő állami bürokrácia (ez a szó nem szinonímája a gonosznak vagy a stupid aktatologatásnak) rendelkezik. Az állami tulajdon társadalmi tulajdonná való átfejlesztése egy hosszú történelmi korszakot vesz igénybe és csak a közéleti demokratizmus erőteljes fejlesztésével oldható meg.

Mind a dolgozóknak a gazdasági vezetésbe való bevonása, mind a közéleti demokratizmus fejlesztése nagy lépést jelentenek előre a „humanizált” társadalom, a valóságos társadalmi tulajdon megteremtése felé. Csak e két szinten történő „humanizálás” eredményezheti az emberi képességek, lehetőségek nagyarányú kifejlesztését, fokozódó kiteljesedését, a társadalmi ellenőrzés egyre erősebb érvényesülését.

Az elidegenedés elleni küzdelmet ott kell kezdeni, ahol az nap mint nap a munkamegosztás és a tulajdonformák révén újjászületik, az elidegenedés elleni tendenciákat azon a talajon kell kifejleszteni és támogatni, amely alapon maga az elidegenedés születik. Ennek egyik fő feltétele, hogy a tényleges tulajdonosokat egyre fokozottabban jogaikba juttassuk, a döntési jogot egyre inkább megosszuk minden állampolgárral, hogy alkalmassá váljanak és egyre jobban résztvehessenek a tényleges döntések meghozatalában, végrehajtásában és ellenőrzésében. Csak ezen az alapon lehet megérteni, hogy a közéleti demokratizmusért folyó harc nem széplelkek politikai jelszavaiból következő öncél, hanem annak a gazdasági-társadalmi „tendenciának” a kifejeződése, hogy a magántulajdon megszüntetése után nem képzelhető el hatékony gazdasági vezetés az emberi viszonylatok „kiteljesedése” nélkül, mint ahogy nem képzelhető el a „humanizálás” sem gazdasági fejlődés nélkül.

A szocializmusban nincs termelési hatékonyság a társadalmi demokrácia hatékony működése nélkül. Legyen a társadalmi ellenőrzés bármennyire is demokratikus, ha nem érinti a termelés alapjait, akkor a demokrácia egy parlamenti játszadózás képében az emberek becsapásának egy formája lesz. Ha viszont megvalósul egy valóságos társadalmi ellenőrzés, akkor ez előiskolája lehet annak, hogy a közvetlen termelők a szocialista fejlődés során egyre nagyobb mértékben vehessenek részt a termelési és a társadalmi döntésekben. S végül ez egy valóságos ellenőrzést jelentene a szakigazgatási apparátus felett anélkül, hogy megszüntetné e szervezet tényleges funkcióit.

Beszélgünk még világosabban. „Humanizálni” ugyanazon a területen kell, ahol a gazdasági optimumot akarjuk elérni. Ugyanott kell, de nem ugyanazoknak. A reális „humanizálás” éppen azért, mert lényegében érinti a valóságos tulajdon- és hatalmi viszonyokat, mindig a hatalom megosztását jelenti. A hatalom megosztását mindig csak társadalmi mozgalmakban lehetett és lehet ma is elérni. Ez vonatkozik arra a társadalomra is, ahol a hatalom nem népellenes, hanem funkciója a közérdek hivatalos szolgálata. Valóságos és hatékony társadalmi ellenőrzésük azonban csakis a hivatásos politikai és gazdasági irányítók hatalmának a körülhatárolásával érhető el. Nem várható, hogy a foglalkozássá vált politika irányítói feltétlen ujjongással fogadják azokat a törekvéseket, amelyek korlátozzák és keretek közé szorítják intézkedéseiket. Még akkor sem, ha ez a korlátozás nem irányul a hatalom ellen, hanem arra irányul, hogy a közös feladatokat optimálisabban oldják meg. Lenin ennél jóval többre vett irányt: a hivatásos politikusok megszüntetésére. Ma az is nagy eredmény lenne, ha a javasolt korlátozással csak néhány lépést tennénk a lenini javaslatok felé. Éppen ezért kell a szocializmusnak megteremtenie azokat a társadalmi-mozgalmi formákat, amelyek a hatalom korlátozását nem az

adott hatalom megdöntésére, hanem csak a hatalom kinövéseivel és túlsúlyával szemben kívánják felhasználni.

Ezt természetesen csak reális mozgalmakra és azokra a rétegekre támaszkodva lehet elérni, amelyeknek érdeke a hatalom korlátozása. Ezek a rétegek a társadalom hatalmas többségét alkotják. Sztálin halála után a szocialista feladatokat átgondolására a különböző szocialista országokban, ha nem is egymást követően, de új és új kísérletek történtek. De megtorpanások következtek és követik ma is a felemás megoldásokat. Erősödtek a tendenciák az adott viszonyok konzerválására, a megvalósult konkrét formák abszolutizálására, egyetlen lehetséges módszerként való manifestálására.

A szocialista forradalom nem egyetlen aktus, amelynek megvívása után annak eredményeit csupán meg kell őrizni vagy meg kell szilárdítani. A forradalom tényleges vívmányainak a megőrzése, a szocialista hatalom megszilárdítása azt jelenti, hogy a forradalmat sohasem szabad megállítani, azt permanenssé kell tenni: az elért eredmények meghaladásának is forradalminak kell lennie.

AZ IMPLIKÁCIÓ NÉHÁNY PROBLÉMÁJA

R U Z S A I M R E

A mai logikai irodalomban általában *implikációnak* nevezik a „ha *A*, akkor *B*” alakú kijelentéseket. E meglehetősen tág forma legegyszerűbb esete az, amelyben *A* és *B* *kijelentő mondatok*. Példákkal illusztrálva:

- (1) Ha ma szerda van, akkor holnap csütörtök lesz.
- (2) Ha idejében elkészülünk a dokumentációval, akkor prémiumot kapunk.

A továbbiakban túlnyomó részben az implikáció e típusával fogunk foglalkozni. Ezért ha megkülönböztető jelző nélkül használjuk az *implikáció* szót, ezen mindig olyan „ha *A*, akkor *B*” alakú kijelentést értünk, amelyben *A* és *B* *kijelentő mondatok*. *A*-t az implikáció *előtagjának*, *B*-t pedig *utótagjának* nevezzük.

AZ IMPLIKÁCIÓ LOGIKAI ÉRTÉKE

Mikor tekinthetjük az implikációt *igaznak*? Rendkívül nehéz erre a nagyon egyszerű kérdésre általános érvényű választ adni. A nehézség egyik forrása az, hogy az *implikáció lényegesen különböző kapcsolatok közös kifejezési formája*.

Így például az implikáció kifejezheti azt, hogy az *előtag igazsága törvényszerűen maga után vonja az utótag igazságát*. A „törvényszerűség” lehet természeti törvény, mint ebben a példában:

- (3) Ha a víz hőmérséklete meghaladja a 100 C°-ot, akkor (a víz) felforr.¹

Lehet olyan „törvény” is, amely a szavak jelentésén és bizonyos közmegállapodásokon nyugszik, mint pl. az (1) alatti kijelentés. Az ilyen típusú törvényszerűségek egy részét „logikai törvényeknek” nevezik, ezeket szemléltetik a következő példák:

- (4) Ha minden változik, akkor a társadalmi rend (is) változik.
- (5) Ha minden ember halandó, és Szókratész ember, akkor Szókratész (is) halandó.

¹ A rövidebb fogalmazás kedvéért példánkban az *előtag* nem tartalmazza mindazon feltételeket (pl. a nyomási feltételt), amelyek a víz 100 C°-on való forrásához szükségesek.

Az implikáció biztosan igaz, ha előtagjának igazsága elkerülhetetlenül, törvényszerűen maga után vonja utótagjának igazságát. Ebben az esetben teljesen közömbös, hogy az implikáció *tagjai* igazak-e. Világos, hogy (1) értelmes és igaz olyankor is, amikor az előtag (ma szerda van) hamis, pl. vasárnap. Hasonlóan (3) értelmes és igaz ott és akkor is, ahol és amikor a víz hőmérséklete nem haladja meg a 100 C°-ot.

De az implikációt nemcsak törvényszerű összefüggések kifejezésére használjuk. Implikáció formájában fejezzük ki a *feltételes ígéreteket és előrelátásokat* (jóslásokat) is. Például:

(6) Ha elmarad az értekezlet, (akkor) felhívlak telefonon.

Világos, hogy itt szó sincs arról, hogy az „elmarad az értekezlet” igazsága maga után vonná a „felhívlak telefonon” állítás² igazságát; ezt sem a természet, sem a logika törvényei nem biztosítják. Az idézett kijelentés pusztán egy feltételes ígéret, noha alakját tekintve semmiben sem különbözik a törvényszerűségeket kifejező implikációktól. Ha az implikációt csak abban az esetben tartanánk igaznak, amikor előtagjának igazsága magában foglalja vagy kikényszeríti utótagjának igazságát, akkor a fenti kijelentést minden további nélkül hamisnak kellene minősítenünk. Ezzel persze éles ellentétbe kerülnénk a közfelfogással. A közfelfogás a fenti kijelentést *utólagosan* ítéli meg, a következő módon. *Ha igazá válik az előtag* („elmarad az értekezlet”), akkor az egész összetett mondat, azaz a (6) alatti feltételes ígéret az utótag („felhívlak telefonon”) igaz vagy hamis volta szerint lesz igaz vagy hamis. Valóban, ha az értekezlet elmarad, akkor az a személy, aki a (6) kijelentést tette, betartotta ígéretét (tehát igazat mondott), ha felhív telefonon, és nem tartotta be szavát (hamisat állított), ha nem hív fel telefonon. Ha történetesen az értekezlet nem marad el, akkor az ígérettevőt semmiképp sem lehet hazugságon rajtakapni (már ti. a szóban forgó ígéretével kapcsolatban nem), hiszen erre az esetre semmit sem ígért. *Az előtag hamissága esetén a feltételes ígéret semmiképp sem lehet hamis.* Akkor tehát igaz? Erre vonatkozóan a közfelfogás megoszlik. A többségnek bizonyára az a véleménye, hogy az előtag hamissága esetén a feltételes ígéret se nem igaz, se nem hamis, hanem egyszerűen — *tárgytalan*. A kisebbség, amely ragaszkodik hozzá, hogy az előtag és az utótag igazságértékének ismeretében a feltételes ígéret igazságának eldönthetőnek kell lennie, természetesen nem választhat másképp, mint hogy igaznak minősítse azt. Összefoglalva: feltételes ígéretet kifejező implikáció esetén érvényes a következő „értéktáblázat”:³

A (előtag)	B (utótag)	Ha A, akkor B (feltételes állítás)
(7)		
igaz	igaz	igaz
igaz	hamis	hamis
hamis	{akár igaz, } {akár hamis}	nem cáfolható (tárgytalan vagy igaz)

² Az „állítás”, „kijelentés”, „ítélet” szavak e cikkben szinoním értelemben szerepelnek.

³ Az „igaz” és a „hamis” tulajdonságokat (amelyekkel kijelentések rendelkezhetnek) *logikai értékeknek* vagy *igazságértékeknek* nevezik. A továbbiakban a „logikai érték”, „igazságérték” (néha csak röviden: „érték”) kifejezés mindig ezekre utal.

Gyakori az olyan implikáció is, amelynek utótagja (esetleg mindkét tagja) valamely egyszeri eseménynek a jövőben való bekövetkezését állítja, pl.:

(8) Ha az elnök támogatja a javaslatot, akkor a közgyűlés el fogja fogadni (a javaslatot).

(A zárójelbe tett szövegrészt az élő beszédben elhagyjuk. Itt csak azért írtuk ki, hogy az implikáció utótagja mint *teljes mondat* felismerhető legyen. A továbbiakban azonban az elő- és az utótag közös mondatrészeinek kiírása tekintetében az élő beszéd gyakorlatát fogjuk követni.) Nem könnyű válaszolni arra a kérdésre, hogy e példában az előtag igazsága törvényszerűen maga után vonja-e az utótag igazságát — még akkor sem, ha az állításban szereplő személyeket és körülményeket tüzetesen ismerjük. Előfordulhat, hogy valaki annyira ismeri a körülményeket és a szereplőket, hogy e kérdésre határozott igennel válaszol. De alig valószínű, hogy e mondat elő- és utótagja között olyan *objektív* kapcsolat mutatható ki, mint mondjuk az (1) vagy a (3) implikáció tagjai között. Érthető, hogy a közfelfogás a mostani példánkhoz hasonló implikációkat többnyire ugyanúgy kezeli, mint a feltételes ígéreteket: igazságukat csak *a posteriori*, a tagok logikai értékének (igaz, ill. hamis voltának) ismeretében tekinti véglegesen eldönthetőnek, s az igazságérték meghatározása során is ugyanazt az elvet követi, mint a feltételes ígéretek esetében. — Megjegyezzük, hogy a (2) alatti példánk is ugyanebbe a típusba sorolható.

Az előbbivel rokon eset: az implikáció tagjai egyszeri, de a jelenben lejátszódó (történi) esemény bekövetkezését állítják. Példa:

Ha Klofár most otthon van, akkor szabadnapos.

Ismét előfordulhat, hogy valaki nagyon alapos érvek alapján tartja igaznak ezt az implikációt, de ebben az esetben is alig hihető, hogy olyan objektív törvényszerűség volna kimutatható, amelynek értelmében az előtag igazsága kényszerítő erővel vonná maga után az utótag igazságát. A közfelfogás ezt a típust is rendszerint úgy kezeli, mint a feltételes ígéreteket.

Az eddigiek alapján az implikáció logikai értékére vonatkozóan ennyit állapíthatunk meg: (a) Ha az implikáció előtagjának igazsága szükségszerűen maga után vonja utótagjának igazságát, akkor az implikáció igaz, tagjainak logikai értékétől függetlenül. (b) Bizonyos esetekben az implikációt csupán feltételes állításnak tekintjük, és igaz vagy hamis voltát csak tagjai logikai értékének ismeretében állapíthatjuk meg, mégpedig a (7) értéktáblázat alapján. Kérdés, hogy e két típussal kimerítettük-e az összes lehetőségeket, továbbá hogy hogyan lehetne e két típust szabatosan elhatárolni.

A második problémát illetően tekintsük először a következő példát:

Ha a víz hőmérséklete 100 C°, akkor a víz megfagy.

Ezt az implikációt, tagjai értékétől függetlenül, hamisnak tartjuk, mert jól tudjuk: valahányszor előtagja igaz, utótagja törvényszerűen hamis. Tehát úgy tekintjük, mint olyan implikációt, amely törvényszerű összefüggést szándékozik kifejezni, de amely persze hamis.

Am egyes esetekben az implikáció felfogható úgy is, mint amely szükségszerű összefüggést állít, de úgy is, mint feltételes állítás. Egy ilyen példa:

(9) Ha ma alkonyatra vörös lesz az ég alja,
akkor hajnalra fagyni fog.

Ha ezt feltételes előrejelzésnek tekintjük, akkor (utólag) igaznak bizonyulhat — amennyiben a szóban forgó napon alkonyatkor az ég alja vörös, és a következő hajnalon valóban fagy észlelhető. De természetesen az előtag igazsága (önmagában) nem vonja maga után az utótag igazságát, és ezért ha (9)-et törvényszerű összefüggést kifejező implikációnak tekintenénk, akkor hamisnak kellene minősítenünk. De hát minék tekintjük? — És ezt a kérdést persze minden hasonló példával kapcsolatban föl lehet vetni. Aki állítja (9)-et, az *talán* tudatában van annak, hogy milyen értelemben — törvényszerű összefüggésként vagy pusztán feltételes előrejelzésként — állítja, de az általános nyelvi gyakorlat ritkán tesz különbséget a kifejezési formában. Célszerűnek mutatkozik megállapodni a következőben: amennyiben a „ha *A*, akkor *B*” alakú implikációval azt akarjuk kifejezni, hogy előtagjának igazsága törvényszerűen, *szükségszerűen* maga után vonja utótagjának igazságát, úgy ezt a

Szükségszerű, hogy ha *A*, akkor *B*

alakban fejezzük ki, és ezt a kijelentési formát (*C. I. Lewis* amerikai logikus nyomán) *szigorú implikációnak* nevezzük. A szigorú implikáció igaz, ha előtagjának igazsága szükségszerűen maga után vonja utótagjának igazságát, s minden más esetben hamis. (Tehát akkor is hamis, ha ténylegesen mind előtagja, mind utótagja igaz ugyan, de ez, hogy úgy mondjuk, a *véletlen* műve, mert az előtag igazsága nem foglalja magában, nem kényszeríti ki az utótag igazságát.) Így pl. a

Szükségszerű, hogy ha Balambér a Rákóczi úton lakik, akkor
négyemeletes házban lakik

kijelentés akkor is hamis, ha Balambér történetesen egy Rákóczi úti négyemeletes házban lakik; hiszen ez pusztán véletlen: lakhatna a Rákóczi úton háromemeletes házban is.

A szigorú implikáció bevezetésével *látszólag* nagy lépést tettünk az implikáció értékelése tekintetében. A szigorú implikáció igaz vagy hamis voltát (legalábbis elvben) könnyű eldönteni: csak azt kell megállapítani, hogy előtagjának igazsága *szükségszerűen* maga után vonja-e utótagjának igazságát. Ám itt föllép a nagy kérdés: mit kell értenünk szükségszerűségen? Általánosan elfogadott, hogy ha az előtag *logikailag tartalmazza* az utótagot — mint a (4) és az (5) példában —, akkor ezt feltétlenül úgy kell tekinteni, hogy az előtag igazsága szükségszerűen maga után vonja az utótag igazságát. Természetesen precizírozásra szorul a „logikai tartalmazás” fogalma is; e kapcsolatról az idézett példák már adnak bizonyos tájékoztatást; később még visszatérünk a kérdésre. De nem kell a szükségszerűséget a logikai szükségszerűségre korlátoznunk (hacsak nem vagyunk idealista filozófiai előítéletek rabjai). Logikailag semmi akadálya annak, hogy a természeti törvényeket kifejező implikációkat szükségszerűen igazaknak (azaz az ilyen törvényeket állító szigorú implikációkat igazaknak) tekintsük. A szigorú implikációval való logikai műveletek során csupán két dologra kell ügyelnünk: (a) a szükségszerűség fogalmát egy eljárás keretében végig azonos értelemben használjuk; (b) a szükségszerűség fogalmába mindig értsük bele a logikai szükségszerűséget. E szabályok betartása mellett elvileg nem juthatunk hamis, a valósággal összeütköző eredményhez.

A szigorú implikáció logikai értékét csak abban az esetben lehet pusztán logikai eszközökkel megállapítani, ha szükségszerűségeen kizárólag a logikai tartalmazást értjük. Ha már pl. a természeti törvényeket is szükségszerű törvényeknek tekintjük, akkor az ilyeneket kifejező implikációk igazságát az esetek többségében nem lehet pusztán logikai eszközökkel eldönteni, hanem csak a megfelelő szaktudomány felhasználásával. Így azt, hogy a (3) implikáció szükségszerűen igaz, semmiféle logikai elemzéssel nem lehet megállapítani.

Az eddig bemutatott típusok nem merítik ki az implikáció lehetséges típusait. Tekintsük a következő példákat:

- (10) {
- Ha minden differenciálható függvény integrálható, akkor Egyenlítői Guinea jelenlegi elnöke F. M. Nguema.
 - Ha a Canadian River kanadai folyó, akkor Komszomolszk a Türkmén SzSzk egyik városa.
 - Ha Komszomolszk a Türkmén SzSzk egyik városa, akkor Egyenlítői Guinea jelenlegi elnöke F. M. Nguema.
 - Ha minden differenciálható függvény folytonos, akkor a Canadian River kanadai folyó.

E példák mindegyikében mind az előtag, mind az utótag meghatározott logikai értékkel bír. Lehet, hogy valaki nem ismeri a komponensek értékeit, de mindenki tudja, hogy a szereplő tagok *konstans* logikai értékkel rendelkeznek, és ezeket az értékeket megfelelő forrásmunkákból megállapíthatjuk. De akár ismerjük a komponensek igaz vagy hamis voltát, akár nem, mindenképpen zavarba kerülünk, ha azt kérdezik: igazak vagy hamisak-e ezek az implikációk? A többség bizonyára hamisnak vagy értelmetlennek tartja ezeket (a komponensek logikai értékétől függetlenül), és csak kevesen lesznek, akik a komponensek értékei alapján akarnak dönteni. Nos, az első példában mind az előtag, mind az utótag igaz, a második és a harmadik példában az előtag hamis, az utótag a második példában hamis, a harmadikban igaz, s végül a negyedik példában az előtag igaz, az utótag hamis. Következésképp a (7) táblázat szerint értékelve, csak az utolsó mondat adódik hamisnak.

Szerencsére ez a bizonytalanság nem okoz komoly zavart. A gyakorlatban semmi szükség nincs arra, hogy logikai értéket tulajdonítsunk az ilyen implikációknak. Hiszen egy implikáció gyakorlatilag akkor válik fontossá, ha előtagjának igazságából utótagjának igazságára akarunk következtetni. De minek következtessünk az előtagból, ha *ismerjük* az utótag logikai értékét? Ha pedig arra a kérdésre vagyunk kíváncsiak, hogy az előtag igazsága *szükségszerűen* maga után vonja-e az utótag igazságát, akkor az esetek többségében amúgy is a megfelelő szaktudományokhoz kell fordulnunk. (Mellesleg: a (10) alatti implikációkból képzett *szigorú* implikációk hamisak: ennek megállapításához nincs szükség bonyolult szakismeretekre.)

Általánosságban is megállapíthatjuk: egy implikációval kapcsolatban a logika csak annak megállapítására vállalkozhat, hogy az előtag logikailag tartalmazza-e az utótagot. Minden olyan esetben, amikor az előtagból nem következik pusztán logikai szükségszerűséggel az utótag, az implikáció igaz, hamis vagy esetleg értelmetlen voltának eldöntése nem a logika, hanem a gyakorlat,

a tapasztalat és a szaktudományok feladata. (Ez a szigorú implikációra is vonatkozik.) A logika fő feladata az implikációval kapcsolatban annak megállapítása, hogy *mire következtethetünk* egy (vagy több) implikáció igazságából, vagy hogy *miből következtethetünk* egy implikáció igaz vagy hamis voltára.

Az ókori és a középkori logikában elkeseredett és meddő vitákat folytattak az implikáció logikai értékének meghatározásáról. Tekintettel arra, hogy egyrészt a „ha . . . akkor” kötőszavak használata az élő beszédben nem egyértelmű, másrészt bizonyos esetekben a közfelfogás szélsőséges ingadozásokat mutat az implikáció értékelése tekintetében, világos, hogy az implikációt illető vitának eredménytelennek kellett lennie. Egy nem-szabatos fogalomból csak bizonyos korlátozások, szűkítések árán lehet szabatos fogalmat alkotni. Éppen ezért illúzió az implikáció olyan szabatos meghatározására törekedni, amely adekvát az élő beszédben használt, heterogén és gyakran bizonytalan jelentésű „ha . . . akkor” kijelentéskapcsolattal.

Ez a megállapítás valójában nemcsak a „ha . . . akkor” kapcsolatra érvényes, hanem minden olyan nyelvtani kapcsolatra, amely logikai reláció kifejezésére alkalmas. Így a „nem” kötőszóhoz kapcsolódó logikai művelet, a *negáció* (tagadás) esetén a logika a következő „korlátozást” vezet be: igaz állítás tagadása hamis, hamis állítás tagadása igaz. Ez annyira természetesnek tűnik, hogy nem is érezzük korlátozásnak. Egyszerűbb esetekben nem is okoz problémát. De ha már pl. azt kérdezzük, mi a tagadása annak az állításnak, hogy „minden villamoson van kalauz”, nem ritkán a következő választ kapjuk: „egyetlen villamoson sincs kalauz”. Tehát vannak, akik *úgy érzik*, ezzel tagadják az előbbi állítást. De ez az „érzés” már összeütközésbe kerül a negációra vonatkozó fent idézett „korlátozással”. Ugyanis ha történetesen az a helyzet, hogy egyes villamosokon van kalauz, egyeseken pedig nincs, akkor az az állítás is hamis, hogy „minden villamoson van kalauz”, meg az is, hogy „egyetlen villamoson sincs kalauz”, pedig a hamis állítás tagadásának, a mondott „korlátozás” szerint, igaznak kellene lennie. (A „minden villamoson van kalauz” helyes tagadása közvetlen formában: „nem minden villamoson van kalauz”, átfogalmazva pedig: „egyes villamosokon nincs kalauz”, vagy pontosabban: „van olyan villamos, amelyen nincs kalauz”).

Hasonló egyszerű korlátozást vezet be a logika az „és” kötőszó használatára vonatkozóan is: egy „*A* és *B*” alakú összetett kijelentés — a logika *konjunkciónak* nevezi — csak akkor igaz, ha mindkét komponense (*A* is, *B* is) igaz, minden más esetben hamis. Ez a korlátozás nincs összhangban pl. az udvarias keretek között folytatott viták gyakorlatával. Ha ellenfelünk állításai közül egyeseket elfogadunk, egyeseket pedig elutasítunk, akkor nem szoktuk állításainak összességét hamisnak nyilvánítani, hanem elismerjük, hogy „részben igaz van”, és csak a tévesnek tartott kijelentéseivel vitázunk. Viszont egyezik ez a korlátozás a jogi gyakorlattal, amely egy tanúvallomást hamis tanúzásnak minősít már egyetlen részállítás hamissága esetén is.

Az említett korlátozások minimálisak és egyszerűek, nem szorulnak bővebb indokolásra. Nyilvánvaló, hogy ha meg akarjuk alkotni a helyes következtetések szabatos elméletét, akkor ezt bizonyos kétértelműségek elhárításával kell kezdenünk. A negáció és a konjunkció logikai értelmezése a korlátozások után is hű kifejezője marad az általános nyelvi gyakorlatban használt tagadásnak, ill. kijelentések „és”-sel való összekapcsolásának.

Az implikáció problémáinak felvázolása alapján világos, hogy e művelet esetére már nem lehetséges olyan, ideálisnak mondható megoldás, mint a

negációra és a konjunkcióra. Az implikáció minden elképzelhető szabatosság tétele csak messzemenően erőszakos korlátozással lehetséges. Hogyan is lehetne egységesen kezelni a szükségszerű összefüggést kifejező implikációt, és a szubjektív elemeket tartalmazó — és objektíve csak *a posteriori* megítélhető — feltételes állításokat? A szigorú implikáció elkülönítése esetleg lehetőséget nyújt egy olyan korlátozásra (de persze ez nagyon erőszakos korlátozás), hogy minden implikációt úgy kezeljünk, mint feltételes állítást (mondván, hogy a törvényszerű összefüggések kifejezésére ott van a szigorú implikáció), de még akkor is megmaradnak az ismert logikai értékű tagokból képezett groteszk vagy értelmetlen implikációk: ezek mindenfajta megítélése, értékelése csak bizonyos önkényesség alapján lehetséges.

Ezek után bizonyára mindenki, aki a logika iránt érdeklődik, nagy várakozással olvas egy olyan tanulmányt, amely az implikáció logikai értékének általános és egységes meghatározására vállalkozik. Egy ilyen tanulmány a közelmúltban jelent meg, *Tamás György* tollából.⁴

Tamás gondolatmenete a következő: Minden eddigi kísérlettől eltérően, az implikáció logikai értékét komponenseinek *viszonyából* kell meghatározni. De milyen viszonyok lehetnek két állítás között? Ennek megválaszolása érdekében Tamás György egy analógiához folyamodik. Két logikai osztály terjedelme között nyolcféle kapcsolat lehetséges, ezek körsémákkal szemléltethetők. Tamás ebből arra következtetésre jut, hogy *két állítás között is pontosan nyolc különböző viszony lehetséges*. Ez a nyolc viszony a következő:

1—2—3. A két állítás közül az egyik, a másik, ill. mindkettő „nemlétező jelenségre vonatkozik”.

4. A két állítás azonos.

5—6. A két állítás egyike „implikálja” a másikat. (Tamás többnyire kondicionális ítéletnek nevezi az implikációt. Az „implikálja” nála kb. a szigorú implikáció kifejezésére szolgál.)

7. A két állítás összeegyeztethetetlen.

8. Az egyik állítás „megengedi” a másikat (kb. abban az értelemben, hogy a két állítás összeegyeztethető).

Megjegyezzük, hogy a 4—8. esetekben a szereplő állításoknak „létező jelenségekre” kell vonatkoznuk. Hogy mit kell érteni azon, hogy egy állítás létező, ill. nemlétező jelenségre vonatkozik, továbbá azon, hogy két állítás összeegyeztethető, ill. összeegyeztethetetlen, nem találunk bővebb útmutatást (eltekintve egy-egy illusztráló példától); úgy látszik, a szerző e fogalmakat teljesen egyértelműeknek tartja. Ugyancsak nem találunk semmi érvelést (az osztályokkal való homályos analógiától eltekintve) arra sem, hogy a felsorolt nyolc eset kimeríti az állítások közötti lehetséges viszonyokat.

És most lássuk az implikáció igazságértékének meghatározását a nyolc esetben. Az első 3 esetben az implikáció Tamás szerint hamis. „Azokban az esetekben, amelyekben az egyik vagy mindkét tétel nemlétező jelenségre vonatkozik, nem beszélhetünk az alap (az előtag — R. I.) és a következmény (az utótag — R. I.) összefüggéséről, tehát a kondicionális ítélet értéke h.” (937.; i és h az *igaz*, ill. a *hamis* rövidítése.)

Mivel nem tudjuk pontosan, hogy mit ért a szerző „nemlétező jelenségen”, nehéz véleményt formálni a fenti megállapításról. Egy későbbi példában, ha

⁴Tamás György: A kondicionális szillogizmus; „Magyar Filozófiai Szemle”, XIII. (1969), 5, 932—958.

jól értettem, nemlétező jelenségről szóló állításnak tekinti a „Franciaország Ausztráliában van” mondatot. (938.) Azért sorolja e kategóriába, mert az idézett állítás *hamis*? Minden hamis állítás e kategóriába tartozik vajon? Ha igen, akkor ezzel a hét hat napján hamisnak minősül az is, hogy „ha ma szerda van, akkor holnap csütörtök lesz”, noha hetenként egyszer, ti. szerdai napokon, igaz lesz. Vagy mit szóljunk az ilyen állításokhoz: „ha vannak perui úrhajósok, akkor vannak úrhajósok”? Az előtag (jelenleg) nemlétező jelenségről szól, hiszen perui úrhajósok ez idő szerint nincsenek. Vagy hogyan ítéljük meg a következő állítást, amelyet minden matematikus igaznak tart: „ha vannak páratlan tökéletes számok, akkor vannak tökéletes számok”? Ugyanis ebben az esetben (legalábbis ma még) nem tudjuk, hogy az előtagban „létező jelenségről” beszélünk-e, mert még nem ismeretes, hogy vannak-e páratlan tökéletes számok.⁵

Eddig még senki sem vonta kétségbe, hogy ha az implikáció előtagja logikailag tartalmazza az utótagot, akkor az implikáció igaz (sőt a megfelelő szigorú implikáció is). A perui úrhajósok létezése logikailag tartalmazza az úrhajósok létezését, s ugyanígy a páratlan tökéletes számok létezése a tökéletes számok létezését; ezért az idevágó implikációk (amelyek épp ezt állítják) igazak. Most, úgy tűnik, Tamás elveti ezt az elvet. Hamisnak minősíti azt az állítást, hogy „ha Franciaország Ausztráliában van, akkor a tenger édes”. Ez még nem volna baj, ezt el is lehet fogadni, kétségbe is lehet vonni. A baj az *elvel* van, amelynek alapján hamisnak minősíti, ti. hogy előtagja „nemlétező jelenségről szól”. Ezen az alapon az is hamis, hogy „ha Franciaország Ausztráliában van, akkor Franciaország lakói ausztráliaiak”, pedig itt már az előtag fogalmilag tartalmazza az utótagot. Sőt, az is hamis (Tamás szerint), hogy „ha Franciaország Ausztráliában van, akkor Franciaország Ausztráliában van”.

De lássuk a további eseteket. Elismeri „ha *A*, akkor *B*” igazságát abban az esetben, amikor *A* maga után vonja *B*-t (beleértve a $B = A$ esetet is), kikötve persze mindig, hogy *A* és *B* „létező jelenségre” vonatkoznak (4. és 5. eset). Hamisnak minősíti az implikációt, ha tagjai összeegyeztethetetlenek (7. eset). Ezekkel a megállapításokkal egyet lehet érteni (legfeljebb az „összeegyeztethetetlenség” fogalma szorul némi precizírozásra⁶). Végül a hátralevő két esetben az implikációnak „*i/h*” értéket tulajdonít. Ez azt akarja jelenteni, hogy ilyenkor az implikáció lehet igaz is, hamis is (ami végül is nyílt bevallása annak, hogy pusztán a 8 esetre bontással mégsem tudja a szerző meghatározni az implikáció értékét). Egyik példája: „ha a járda nedves, akkor esett az eső” 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).” (937.) Következésképp az utolsó példa igaz, *ha a diákok kirándulásától lett jó idő*, minden más esetben hamis. Mivel olyan meteorológiai csodáról nem tudunk, hogy a diákok kirándulásától lett volna jó idő, a szóban

⁵Tökéletes számoknak nevezik azokat a pozitív egész számokat, amelyek osztóik összegeként előállíthatók, magát a számot nem számítva osztói közé. Pl. 6 tőle különböző osztói 1, 2 és 3; $1 + 2 + 3 = 6$, tehát a 6 tökéletes szám. Eddig még nem találtak páratlan tökéletes számot, de azt sem sikerült még bizonyítani, hogy ilyen szám létezése lehetetlen.

⁶Erre az esetre Tamás cikkében a következő példa szerepel: „ha süt a nap, akkor a vas fém”. Bevallom, nem értem, miért összeegyeztethetetlen a napsütés azzal, hogy a vas a fémek osztályába tartozik.

forgó állítás mindig hamis — vagy a szerző nem gondolta át eléggé mondani-valóját.

Tamás György értékelési szabályait három pontban lehet összefoglalni:

a) Ha az implikációnak legalább az egyik tagja „nemlétező jelenségre” vonatkozik, vagy ha tagjai összeférhetetlenek, akkor az implikáció hamis.

b) Ha mindkét tag „létező jelenségre” vonatkozik, és az előtag maga után vonja az utótagot, akkor az implikáció igaz.

c) A maradék esetekben az implikáció vagy igaz, vagy hamis. Igaz, ha utótagja idézi elő előtagját, máskor hamis (vagy szerzői elírásról van szó).

Azt hiszem nem kell további érveket sorakoztatni annak igazolásához, hogy Tamás György kísérlete sem oldotta meg a lehetetlent. Ő is csak erőszakos korlátozásokkal tudja elemezni az implikációt. De milyen erőszakosak ezek a korlátozások! Kizárja az igaz implikációk köréből a logikai tartalmazás bizonyos eseteit (amikor a tagok valamelyike „nemlétező jelenségre” vonatkozik). De hamisnak minősíti a feltételes állítások egész sorát is — a közfelfogással ellentétben. Így a mi korábbi példáinkban szereplő (2), (6), (8), (9) állítások a Tamás-féle értékelés szerint eleve hamisnak minősülnek (hiszen utótagjuk semmiképp sem idézheti elő előtagjukat), függetlenül attól, hogy esetleg mindkét tagjuk igaznak bizonyul.⁷

Tamás György figyelmen kívül hagyva azt, hogy egész elmélete jóformán kinyilatkoztatás-jellegű, melynek alapfogalmai sincsenek kellően precizírozva, messzemenő következtetéseket von le teóriájából, és más felfogásokkal való vitájában néha úgy hivatkozik saját megállapításaira, mintha azok objektív tények lennének. De ezeket a kérdéseket majd alkalmasabb helyen fogjuk érinteni.

Térjünk vissza az implikáció problémájára. Érvekkel és példákkal illusztráltuk, hogy *tetszőleges* implikáció igaz vagy hamis voltának megállapítása nem lehet a logika feladata. (Ezt a Tamás-féle értékelés sem tudta megcáfolni.) Ám a logika feladata az implikáció általánosan érvényes törvényeinek feltárása.

AZ IMPLIKÁCIÓ ÁLTALÁNOS TÖRVÉNYEI

A továbbiakban az implikáció fontosabb logikai törvényeivel foglalkozunk. Ezek a törvények függetlenek azoktól a variánsoktól, amelyek alapján egy-egy implikációt igaznak vagy hamisnak minősíthetünk, mert helyességük jóformán a *ha . . . akkor* kötőszavak jelentésén alapszik. Más szóval: az itt bemutatott törvények ahhoz a *minimumhoz* tartoznak, amelyek az implikáció bármely olyan felfogása esetén érvényesek, amelyek a *ha . . . akkor* kötőszavak értelmével egyáltalán összeegyeztethetők.

Az első ilyen törvényt az *implikáció cáfolási szabályának* nevezhetnénk. Ez így hangzik: *Ha az implikáció előtagja igaz, utótagja pedig hamis, akkor az implikáció hamis.* Valóban, *A* igaz volta és *B* hamis volta esetén a „*ha A, akkor B*” állítás hamis; hiszen ez az állítás éppen azt mondja, hogy *ha A igaz, akkor B is igaz*; esetünkben *A* igaz, de *B* nem, tehát nem igaz az, hogy *ha A, akkor B*. A cáfolási szabály a szigorú implikációra is érvényes. Már említettük,

⁷ Lehetséges, hogy egyik-másik megállapításom a Tamás használta fogalmak félreértésén alapszik. De ha valaki nem fogalmaz elég élesen, az csak magára vethet, ha gondolatait félreértik.

hogy pusztán a két tag igazsága kevés a szigorú implikáció bizonyításához (hiszen a tagok igaz volta lehet véletlen is), viszont az előtag igazsága és az utótag hamissága elég a *megcáfolás*hoz. Hiszen ha A igaz és B hamis, akkor szó sem lehet arról, hogy A igazsága kikényszeríti B igazságát. Természetesen a cáfolási szabály érvényes a feltételes ígéretre és előrejelzésre is: ez már a (7) alatti táblázatunk második sorából is leolvasható.

A következő szabály lényegében az előbbinek egy átfogalmazása: *igaz előtagú igaz implikáció utótagja is igaz*. Azaz: ha egy implikáció igaz, és ezenkívül előtagja is igaz, akkor utótagja is teljes biztonsággal igaz. Hiszen ha az utótag hamis volna, akkor — figyelembe véve, hogy az előtag igaz — a cáfolási szabály értelmében az implikációnak hamisnak kellene lenni (de éppen abból indultunk ki, hogy az implikáció igaz). Megint más alakban: tetszőleges A és B kijelentések esetén abból, hogy „ha A , akkor B ” igaz, és abból, hogy „ A ” igaz, mindig következtethetünk arra, hogy „ B ” is igaz. E szabályt mint *következtetési sémát* így jegyezhetjük le:

$$(11) \quad \begin{array}{l} \text{Ha } A, \text{ akkor } B. \\ \hline A. \\ \hline B. \end{array}$$

A vízszintes vonal fölötti kifejezéseket *premisszáknak*, a vonal alatti kifejezést pedig *konklúciónak* nevezi a logikai szaknyelv. Esetünkben két premisszánk van: „Ha A , akkor B ”, és „ A ”; a konklúzió pedig „ B ”. Azon, hogy (11) egy (*helyes*) *következtetési séma*, azt értjük, hogy ha A és B helyébe olyan (egyébként tetszőleges) kijelentéseket teszünk, amelyek mellett mindkét premisszánk igaz lesz, akkor konklúziónk is szükségképp igaz kijelentés lesz. — Nem árt megemlítenünk azt a goromba, de sajnos nem túl ritka tévedést, amely a következtetés helyességét a *konklúzió igazságával* azonosítja. Figyeljük meg az előbbi meghatározást: a helyes következtetéstől nem azt kívánjuk meg, hogy konklúziója *feltétel nélkül* igaz legyen, hanem csupán azt, hogy *konklúziója folyjék a premisszákból*, azaz hogy *premisszái igazsága esetén* konklúziója is igaz legyen. És ez így helyes. Hiszen bizonyára egyetértünk abban, hogy az, aki a „ma szerda van” állításból arra következtet, hogy „holnap csütörtök lesz”, az logikusan, értelmesen gondolkozik. De persze szó sincs róla, hogy a „holnap csütörtök lesz” konklúzió feltétlenül igaz. Csak akkor igaz, ha ma szerda van, azaz ha a premissza is igaz. Talán ez az egyszerű példa segít annak belátásához, hogy a logika „logikusan jár el”, amikor a következtetés helyességének kritériumaként nem a konklúzió feltétlen igazságát követeli meg, hanem csupán azt, hogy a premisszák igazsága esetén legyen a konklúzió is igaz.⁸

A most bemutatott következtetési sémát *leválasztási szabálynak* nevezik, azon az alapon, hogy a konklúziót (B) úgy kapjuk, hogy az első premisszából (ha A , akkor B) „leválasztjuk” a másodikat (A). A hagyományos logikában e sémát *modus ponens*-nek nevezték.

A leválasztási szabály annyira egyszerű, használata annyira hozzátartozik a mindennapi gyakorlathoz, hogy fölöslegesnek tűnik több szót vesztegetni rá. Úgy gondolhatnánk, e szabály helyességét a szavak értelmének megváltozta-

⁸ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy egyes premisszák hamis volta esetén a konklúciónak *nem is szabad* igaznak lennie.

tása nélkül, nem lehet kétségbe vonni. Ám Tamás György, már idézett tanulmányában, tagadja a leválasztási szabály kivétel nélküli helyességét. Cáfolata a következő.

„... lássunk egy nem szokványos példát:

Ha kéményseprőt látok, szerencsét találok.
Kéményseprőt látok.

Tehát szerencsét találok.

Ha annak ellenére, hogy kéményseprőt látok és a modus ponens szerint következtetek, mégsem találok szerencsét, akkor szörnyű pechem van.” (954.)

A szellemes zárómondatral a szerző azt akarja mondani, hogy a modus ponens (azaz a leválasztási szabály) *megbízhatatlan*, hiszen előfordulhat, hogy kéményseprőt látok, mégsem találok szerencsét, noha a modus ponens szerint — állítólag — találnom kellene.

Csakhogy a modus ponens, azaz a leválasztási szabály ezt egyáltalán nem mondja. A szabály, mint előbb már hangsúlyoztuk, csak azt állítja, hogy *ha mindkét premisszánk igaz*, akkor a konklúzióknak is igaznak kell lennie. Tamás György szemelláthatóan *megfeledkezett az első premisszáról*. „Ha annak ellenére, hogy kéményseprőt látok . . . mégsem találok szerencsét . . .” — így írja, noha *így kellene* írnia: „Ha annak ellenére, hogy ha kéményseprőt látok, akkor szerencsét kell találnom, és valóban látok kéményseprőt, de mégsem találok szerencsét, akkor . . .” — nos, valóban, mi történik akkor?

Képzeljünk el egy embert, aki *igaznak tartja* a „ha kéményseprőt látok, akkor szerencsét találok” kijelentést. Továbbá tegyük föl, hogy emberünk kéményseprővel találkozik, és így számára igazzá válik a „kéményseprőt látok” mondat. A leválasztási szabály szerint következtetve, a történetek után a szóban forgó személy igaznak fogja tartani a „szerencsét találok” állítást. De történetesen nem talál szerencsét, azaz a tények szerint a „szerencsét találok” mondat, várakozásával ellentétben, hamisnak bizonyul. Mit tesz ezután emberünk? Ha Tamás Györgyre hallgat, akkor a modus ponens-t fogja kárhozatni. Ha a logikára hallgat, történetesen az implikáció cáfolási törvényére, amely szerint az igaz előtagú és hamis utótagú implikáció feltétlenül hamis, akkor el fogja vetni eddigi babonás hitét, és hamisnak fogja nyilvánítani a „ha kéményseprőt látok, akkor szerencsét találok” mondatot; hiszen ennek előtagja („kéményseprőt látok”) igaznak, utótagja („szerencsét találok”) pedig hamisnak bizonyult.⁹

Szó sincs tehát a leválasztási szabály megcáfolásáról. Ha a szabály konklúziója hamis, az nem azért van, mert a szabály hibás, hanem azért, mert valamelyik premisszája hamis. Aki kétforintos helyett nadrággombot dob a csokoládéautomatába, az ne várjon csokoládét. Persze akadhat olyan ember, aki ilyen esetben dühös lesz az automatára, talán még össze is töri. De gondolom, nem ezt a magatartást fogjuk az irodalomban népszerűsíteni, akár csokoládéautomatáról, akár „logikai automatáról”, azaz következtetési szabályról legyen is szó.

És kis kitérő után folytassuk az implikáció általános érvényű törvényeinek összegyűjtését. A harmadik nevezetes törvény így hangzik: *Ha egy igaz impli-*

⁹ El tudom képzelni, hogy a vázolt esetben egy mélyen babonás ember inkább hinne Tamásnak, mint a logikának.

káció utótagja hamis, akkor előtagja is biztosan hamis. Valóban, ha az előtag igaz volna, az utótag pedig hamis, akkor az implikáció cáfolási törvénye szerint maga az implikáció is hamis lenne. Így, ha egy implikáció igaz, és utótagja hamis, akkor előtagja csak hamis lehet. E szabályt következtetési séma alakjában így formulázhatjuk:

Ha A , akkor B .

Nem B .

Nem A .

Itt „nem B ” rövid jelölése annak, hogy „nem igaz, hogy B ”, azaz hogy „ B hamis”, és hasonló áll persze „nem A ”-ra is. E sémát az *indirekt cáfolás* sémájának nevezhetjük, azon az alapon, hogy egy A állítás hamisságát e séma szerint úgy bizonyíthatjuk, hogy kimutatjuk: A maga után von egy olyan B állítást (első premissza), amely ismerten hamis (második premissza). A hagyományos logika e sémát *modus tollens*-nek nevezte.

Ha egyszer Tamás György nem fogadta el helyes következtetésnek a leválasztási szabályt, akkor ebből szinte elkerülhetetlenül következik, hogy az indirekt cáfolás általános érvényességét is tagadja. Idézett cikkében az ellenpéldát Varga Tamás „Matematikai logika kezdőknek” c. könyvéből¹⁰ veszi. A könyv szerzője éppen az indirekt cáfolás egy esetét használja fel példának a logikai következményfogalom előzetes szemléltetésére. Példája a következő:

Ha a benzin elfogyott, az autó megáll.

Az autó nem áll meg.

A benzin nem fogyott el.

(E példában A = „a benzin elfogyott”, B = „az autó megáll”; ezeknek megfelelően „nem B ” = „az autó nem áll meg”, „nem A ” = „a benzin nem fogyott el”. A példa azt is illusztrálja, hogy az élő nyelv a tagadást hogyan fogalmazza át. „Nem igaz, hogy az autó megáll” = „az autó nem áll meg”.)

A leválasztási szabállyal kapcsolatban említettük a következményfogalom téves értelmezését. Varga Tamás a fenti példához olyan magyarázatot fűz, amelynek célja ugyancsak a következtetés fogalmával kapcsolatos félreértési lehetőségek elhárítása. Idézzük magyarázatát, mert Tamás György e magyarázat helyessége ellen érvel. Varga fejtegetése a következő:

„Azt mondta erre egy autós barátom: „Ez teljesen hibás okoskodás! Lehet, hogy az autó nem áll meg, holott elfogyott a benzin: sima úton, különösen, ha lejt is egy kicsit, jó darabig elgurulhat benzin nélkül.”

Igaz volt? Ami az autó gurulását illeti, igen. De ami a következtetés hibás voltát illeti, abban nem volt igaza. Egyszerűen elfeledkezett az első premisszáról... 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.*”

Tamás György, idézett cikkében, a következő észrevételt teszi e magyarázattal kapcsolatban.

¹⁰ 1. köt. IV. kiad., Tankönyvkiadó, Bp. 1966, 13.

„Véleményünk szerint az autós barát nem feledkezett el az első premisszáról, csak — teljes joggal — nem volt hajlandó implikációnak tekinteni.” (956.) (Emlékeztetünk arra, hogy a Tamás-féle implikáció kb. azonos azzal, amit e cikk terminológiája szerint *igaz* szigorú implikációnak mondanánk.) Így végül is Tamás véleménye röviden ez: az autós barát az első premisszát nem fogadta el *igaznak*. És így Tamás semmivel sem mond többet, mint a Varga idézte autós barát: „attól, hogy az autó nem áll meg, a benzin elfogyhatott”. Ez nem vitás, de nem érinti az idézett következtetés helyességének kérdését. Különös érvelési mód a Tamásé: egyszer a konklúzió igazságát, máskor az egyik premissza igazságát vonja kétségbe, ahelyett hogy a *kérdésről*, a következtetés helyességéről beszélne.

Az implikáció negyedik, általánosan érvényes törvényeként az ún. *lányszabályt* említjük meg. A lányszabályt az alábbi következtetési séma alakjában fogalmazhatjuk meg tömören:

$$\begin{array}{l} \text{Ha } A, \text{ akkor } B. \\ \text{Ha } B, \text{ akkor } C. \\ \hline \text{Ha } A, \text{ akkor } C. \end{array}$$

E szabály „ránézésre” is evidens, de lássuk be részletesen is helyességét. Azt kell kimutatnunk, hogy bármilyen kijelentések legyenek is A , B és C , ha mindkét premisszánk igaz, a konklúzió is feltétlenül igaz. Először azt mutatjuk ki, hogy ha a premisszák igazak, akkor a konklúzió *az implikáció cáfolási törvénye alapján* nem cáfolható: nem fordulhat elő az az eset, hogy előtagja igaz, utótagja pedig hamis. Valóban, ha A igaz, akkor az igaznak feltételezett első premissza szerint B -nek is igaznak kell lennie. De második premisszánk szerint B igaz volta esetén C is igaz. Így ha A igaz, akkor C is igaz, tehát a „ha A , akkor C ” konklúzió a premisszák igazsága esetén valóban nem cáfolható. Ha a konklúziót csupán feltételes kijelentésnek tekintjük, akkor ezzel készen is vagyunk. Sémánk azonban akkor is helyes, ha mind a premisszákat, mind a konklúziót szigorú implikációnak tekintjük. Hiszen ha A szükségszerűen maga után vonja B -t, B pedig C -t, akkor A szükségszerűen maga után vonja C -t is: a szükségszerűség, amely A -ból B -hez, majd B -ből C -hez vezet, B közvetítésével elvezet A -ból C -hez.

Az eddigiek után az olvasó bizonyára nem lepődik meg azon, hogy Tamás György a lányszabályt sem fogadja el általánosan érvényesnek. Cáfolására két példát is hoz. Az első példában azt „bizonyítja”, hogy a lányszabály segítségével egymásnak ellentmondó konklúziókat is lehet kapni. Tekintsük ugyanis a lányszabály alábbi két alkalmazását:

- (12) $\begin{array}{l} \text{Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz kiterjed.} \\ \text{Ha a gáz kiterjed, akkor lehűl.} \\ \hline \text{Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz lehűl.} \end{array}$
- (13) $\begin{array}{l} \text{Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz kiterjed.} \\ \text{Ha a gáz kiterjed, akkor felmelegszik.} \\ \hline \text{Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz felmelegszik.} \end{array}$

Mindkét következtetésben a lányszabályt alkalmaztuk. A kapott konklúziók azonban ellentmondanak egymásnak, hiszen az első szerint a nyomáscsökkenés

lehűlést, a második szerint pedig felmelegedést okoz a gázban. „A matematikai logika szerint viszont ez a következtetés azonosan igaz”, írja Tamás György (itt az „azonosan igaz” nyilván azt akarja jelenteni, hogy általánosan érvényes), majd így folytatja: „Az „általános érvényű” formula eszerint lehetővé teszi, hogy két egymásnak ellentmondó zárótételhez vezető következtetés egyaránt helyesnek minősüljön.” (947.)

Tamás György itteni tévedése ugyanolyan természetű, mint korábban idézett tévedései. *Mindkét következtetés helyes*. Ha az elsőnek igazak a premisszái, akkor igaz a konklúziója is, és ha a másodiknak igazak a premisszái, akkor konklúziója is igaz. A premisszák szemrevételezéssel megállapíthatjuk, hogy az első premissza a két következtetésben azonos, a második premisszák azonban ellentétesek: az első következtetés 2. premisszája szerint a gáz *lehűl*, ha kiterjed, a második következtetés 2. premisszája szerint viszont *felmelegszik* kiterjedés során. Persze, ez a két premissza nem lehet egyszerre, azonos körülmények között, azonos gázra igaz. Semmi csodálatos nincs abban, hogy ugyanazzal a következtetési sémával *különböző, akár egymásnak ellentmondó* konklúziókhöz juthatunk, persze *más-más premisszákból*. A következtetési séma csak akkor volna hibás, ha *ugyanazon premisszákból* (amelyek nem tartalmaznak belső ellentmondást) folyna két, egymásnak ellentmondó konklúzió. Elvégre egy gépkocsi haladhat előre is, hátra is; baj csak akkor van a szerkezettel, ha az irányító mechanizmus egy meghatározott állapota esetén a kocsit hol előre, hol hátra megy. Tamás György az idézett fejtegetésben rajta akarja kapni „a matematikai logikát” azon, hogy segítségével ellentmondó állításokat is lehet bizonyítani.¹¹ Újra meg újra elfeledkezik arról, hogy a következtetés helyessége csak abban az esetben jelenti a konklúzió *bizonyítását*, ha a *premisszák már bizonyított állítások*. Mivel egyazon feltételek mellett nem lehet igaz az, hogy kiterjedés során ugyanazon gáz le is hűl, meg fel is melegszik, a Tamás-féle két következtetés premisszái egyszerre nem lehetnek igazak, és így a láncszabállyal nem is bizonyítható ugyanazon gázra, ugyanazon feltételek mellett mind a két konklúzió.

Lássuk Tamás György másik cáfoló példáját. Ezt a példát egy kis könyvecskéből¹² idézi:

Ha javítani akarjuk iskoláinkban az oktatást, akkor jobban össze kell kapcsolnunk az iskolát az élettel.

Ha az iskolát jobban össze akarjuk kapcsolni az élettel, akkor az jelenleg csak a politechnikai oktatás útján történhetik.

Ha javítani akarjuk iskoláinkban az oktatást, akkor az jelenleg csak a politechnikai oktatás útján történhetik.

Tamás György kommentárja: „A szerzők szerint a megadott előzményekből szükségszerűen következik a szóban forgó zárótétel igazsága. Véleményünk szerint . . . nem helyes a következtetés, mivel a premisszák nem határozzák meg egyértelműen a konklúziót. A példa illusztrálja véleményünket, hiszen nem kell a pedagógia szakemberének lenni annak elismeréséhez, hogy nincs

¹¹ Persze főleg itt „a matematikai logikára” hivatkozni. Elég volna egyszerűen „a logikáról” beszélni. Hiszen eddig még nem ismeretes olyan logikai elmélet, amely kérésbe vont a logika láncszabály helyességét.

¹² Händel—Kneist: „A logika rövid vázlat”, Kossuth, Bp. 1964, 68.

kizárólagos üdvözítő módszer az oktatás megjavításához... A példában szereplő zárótétel hamis. Tételizzük 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." (948.)

Először is jegyezzük meg, hogy a konklúzió igaz vagy hamis volta *önmagában* se nem bizonyítja, se nem cáfolja a következtetés helyességét. Ha a premisszák igazak és a konklúzió hamis, az persze elég a következtetési mód megcáfolására. Így Tamás érvelésének első fele, melyben a konklúzió hamisságára hivatkozik, csak akkor értelmes, ha elfogadja a premisszákat igaznak. Erről azonban explicit formában nem nyilatkozik.

Lássuk az érvelés másik részét, mely szerint az adott premisszákból nem következik elkerülhetetlenül a konklúzió. Mire alapozza ezt Tamás György? *Az implikáció általa bevezetett értékelésére* (amelyet már előbb ismertettünk). Ezen értékelésre támaszkodva összeállít egy 64 rekeszes táblázatot. (Meggjegyezzük, hogy még ebben a fölöslegesen terjedelmes táblázatban sincs egyetlen olyan rekesz sem, amely a láncszabályt cáfolná, azaz amelyben a premisszák logikai értéke igaz, a konklúzió értéke pedig hamis lenne!) E táblázat azon rekeszében, amely Tamás szerint a szóban forgó példára alkalmazandó, mindhárom kijelentés logikai értéke *i/h*. Tehát a Tamás-féle értékelés szerint a példában szereplő következtetés két premisszája is, konklúziója is lehet hogy igaz, lehet hogy hamis. Ezt fejezi ki ő úgy, hogy „az adott előzményekből nem következik szükségszerűen a zárótétel”. Ám szerte a világon a logika művelői a következtetés helyességén azt értik, hogy a premisszák igazsága elkerülhetetlenül maga után vonja a konklúzió igazságát. Nem az a kérdés, hogy Tamás György szerint (vagy akár az ő módszere, kiszámítási szabálya szerint) igazak-e a premisszák és a konklúzió. A kérdés az, hogy *ha* a premisszák igazak, *akkor* igaz-e a konklúzió, illetve, ennek szubjektív vetületeként: *ha* valaki elfogadja igaznak a premisszákat, *akkor* el kell-e fogadnia a konklúziót is igaznak (hacsak nem akar önmagával ellentmondásba kerülni). Mint korábban láttuk, a láncszabály esetén e kérdésre (szubjektív vetületét is beleértve) csak igennel lehet válaszolni. *Ezellen* Tamás egy szót sem tud felhozni cikkében. Arról senki sem tehet, hogy ő mást ért a következtetés helyességén, mint ami a logikában általánosan elfogadott.¹³ Mindenesetre furcsa vitamódszer a macska fogalmát úgy módosítani, hogy a vasmacska is beleférjen, majd kimutatni, hogy nincs igazuk azoknak, akik azt állítják, hogy a macska emlős állat.

Az implikáció alaptörvényeinek felsorolását folytatva, ötödikként az ún. *kontrapozíció-törvényt* említeném. Eszerint egy igaz implikáció tagjainak sorrendjét fölcserélve és mindkét tagot negálva, igaz implikációhoz jutunk. Ezt a szabályt következtetési séma formájában így fejezhetjük ki:

Ha *A*, akkor *B*.

Ha nem *B*, akkor nem *A*.

¹³ Egy korábbi cikkemben (Hol a hiba a logikában; „Magyar Filozófiai Szemle”, XIII. (1969), 5, 909–931) részletesen elemeztem Tamás György „következmény”-fogalmát.

E törvény igazolása igen egyszerű. Az indirekt cáfolás törvénye szerint „ha A , akkor B ”-ből és „nem B ”-ből következik „nem A ”. Másképp: „ha A , akkor B ” igaz volta esetén „nem B ” maga után vonja „nem A ”-t, utóbbi viszont azt jelenti, hogy ekkor a „ha nem B , akkor nem A ” implikáció is igaz. Világos, hogy a kontrapozíció törvénye a szigorú implikációra is érvényes. — A törvényt egy példával szemléltetjük:

Ha a munka termelékenysége növekszik, akkor az önköltség csökken.

Ha az önköltség nem csökken, akkor nem növekszik a munka termelékenysége.

(Ne feledjük el, hogy nem a konklúzió igazságát állítjuk, hanem csupán azt, hogy a premissza igazsága esetén a konklúzió is igaz. Aki tud ellenpéldát a konklúzióra, az a premisszára *ugyanazt* adhatja ellenpéldaként.) — Jegyezzük meg, hogy a tagok sorrendjének pusztja felcserélése nem biztosítja azt, hogy igaz implikációból igaz implikációt kapjunk. „Ha 49 éves vagyok, akkor éveim száma osztható 7-tel” igaz, de „ha éveim száma osztható 7-tel, akkor 49 éves vagyok” lehet igaz is, hamis is. (Ha pl. 35 éves ember állítja, akkor hamis.) Tamás György szerint ezt az eredményt ösztönzésnek kell tekinteni „avégett, hogy további információkra tegyünk szert” (idézett cikkének 942. oldala). Vagyis itt véget ért a logika szerepe, következéské az információszerzés. De mi köze ennek a logikához, és milyen alapot nyújt annak kimondásához, hogy „az i/h értéket . . . nem az eldönthetetlenség szimbólumának kell tekinteni, hanem közvetítő szerepet kell neki tulajdonítani”? *A logikán belül* semmit nem közvetít az „ i/h ”. Az pedig, hogy „ha nem tudsz valamit, fiam, próbálj utána járni”, a pedagógia és nem a logika hatáskörébe tartozik.

Az eddig felsorolt összefüggések mind érvényeseknek bizonyultak a *szigorú implikációra* is. Természetes, hogy a szigorú implikáció igazsága maga után vonja a közönséges implikáció igazságát (vagy legalábbis nem-hamisságát). E tény az alábbi következtetési sémába foglalhatjuk:

Szükségszerű, hogy ha A , akkor B .

Ha A , akkor B .

Az implikáció cáfolási törvénye szerint: ha egy implikáció előtagja igaz, utótagja hamis, akkor az implikáció hamis. E törvényt így is megfogalmazhatjuk:

(14) Ha „ A és nem B ” igaz, akkor „ha A , akkor B ” hamis.

Ugyanis „ A és nem B ” akkor és csak akkor igaz, ha az „és”-sel összekapcsolt komponensek mindegyike igaz, tehát ha A is, „nem B ” is igaz. De „nem B ” éppen akkor igaz, amikor B hamis. Összefoglalva: „ A és nem B ” pontosan akkor igaz, amikor A igaz és B hamis. De ebben az esetben „ha A , akkor B ” valóban hamis. A (14) alatti összefüggés tehát igaz.

Megfigyelhetjük, hogy a (14) alatti mondat is *implikáció*. Előtagja: „ A és nem B igaz”, utótagja: „ha A , akkor B hamis”. Alkalmazzuk (14)-re a *kontrapozíció* törvényét. Ehhez föl kell cserélnünk az előtagot és az utótagot, és mindkét tagnak a tagadását kell vennünk. Világos, hogy „ A és nem B igaz” tagadása ez: „ A és nem B hamis”; „ha A , akkor B hamis” tagadása

pedig „ha A , akkor B igaz”. Ezek figyelembevételével (14)-ből kontrapozícióval ezt kapjuk:

Ha „ha A , akkor B ” igaz, akkor „ A és nem B ” hamis.

Még gondoljuk meg, hogy „ A és nem B ” hamissága egyenértékű tagadásának igazságával. „ A és nem B ” tagadását így írhatjuk:

Nem igaz, hogy (A és nem B).

(A zárójel mutatja, hogy a tagadás a teljes összetett mondatra vonatkozik.) Mindent összefoglalva, azt kaptuk, hogy amennyiben egy „ha A , akkor B ” implikáció igaz, akkor a „nem igaz, hogy (A és nem B)” kijelentés is igaz. Ezt a megállapítást is következtetési szabályba foglaljuk:

(15)
$$\frac{\text{Ha } A, \text{ akkor } B.}{\text{Nem igaz, hogy } (A \text{ és nem } B).}$$

Természetesen ez a séma akkor is érvényes, ha a premisszát a megfelelő szigorú implikációval helyettesítjük.

Az alábbi implikációk *mindig igazak*, bármilyen kijelentéseket teszünk is A és B helyére:

(16)
$$\left\{ \begin{array}{l} \text{Ha } A \text{ és } B, \text{ akkor } A. \\ \text{Ha } A \text{ és } B, \text{ akkor } B. \\ \text{Ha } A, \text{ akkor } A. \end{array} \right.$$

Ehhez bizonyára nem szükséges kommentár.

Ezzel beis fejezzük az implikáció általánosan érvényes törvényeinek bemutatását, természetesen nem azért, mintha kimerítettük volna e törvényeket. Áttérünk most annak vizsgálatára, hogy hogyan kezeli az implikációt a *szimbolikus vagy matematikai logika*.

A MATERIÁLIS IMPLIKÁCIÓ

A matematikai logika formális logikai problémák matematikai vizsgálatával foglalkozik; ilyen vizsgálatok céljaira rendszerint *matematikai modellt* alkot a logika egy-egy témakörére, fejezetére vonatkozóan. Az, amit nálunk a köztudat „matematikai logikának” nevez, valójában nem más, mint a formális logika *egyik fejezetének* (napjainkban kétségtelenül *a legfontosabb fejezetének*): *az alternáló vagy kétértékű logikának a matematikai modellje*. De tévedés volna azt gondolni, hogy pusztán ez alkotja ma a szimbolikus vagy matematikai logikát.

Az alternáló logika három, többé-kevésbé Arisztotelésztől származó posztulátumon nyugszik: az ellentmondástalanság, a kizárt harmadik és az azonosság elvén. Ezen logika matematikai modelljében a negyedik alapelv a következő: minden összetett kijelentés logikai értékét egyértelműen meghatározza komponenseinek logikai értéke. Más szóval: az alternáló logika matematikai modellje csak olyan összetett kijelentések elemzésére vállalkozik, amelyek logikai értékét a komponensek logikai értéke determinálja. E korlátozás alap-

vető oka az, hogy elhagyása olyan nehézségekhez vezet, amelyekkel máig sem tudott kielégítő módon megbirkózni a logika tudománya. Hangsúlyozni kell azonban, hogy ez a korlátozás a gyakorlati alkalmazások szempontjából semmiféle hátrányt nem jelent, és inkább csak bizonyos „szépséghibákat” eredményez. Ennek az állításnak a bizonyítása azonban lehetetlen az egész elmélet kimerítő ismertetése nélkül, és így természetszerűleg nem tartozik e cikk keretébe.

A legegyszerűbb példa olyan műveletre, amelyben a komponensek logikai értékei egyértelműen meghatározzák a művelet eredményének igaz vagy hamis voltát, kétségtelenül a *negáció* és a *konjunkció* (ÉS-kapcsolat) (mindkettőt említettük már).

A matematikai logika jelentős vívmánya annak kimutatása, hogy *minden olyan logikai művelet, amely véges sok kijelentésből képez kijelentést úgy, hogy az eredmény logikai értéke csak a tagok logikai értékétől függ, kifejezhető a negáció és a konjunkció ismételt alkalmazásaival.*

Mint láttuk, az implikáció nem olyan művelet, amelynek logikai értékét mindig meghatározzák komponenseinek logikai értékei. Ebből következik, hogy a kétértékű logika matematikai kalkulusában nincs mód a „ha A , akkor B ” alakú kijelentések adekvát elemzésére. Ez azonban nem zárja ki azt, hogy valamilyen értékelő művelettel *szimuláljuk, modelláljuk* az implikációt. Kísérreljük meg összeállítani egy ilyen művelet értéktáblázatát. Jelöljük a bevezetendő műveletet „ $A \rightarrow B$ ”-vel (olv.: „ A nyíl B ”). Hogy ez jó utánczata legyen az implikációnak, minimális követelményként előírjuk, hogy tegyen eleget mindazon törvényeknek, amelyeket az implikáció minden elfogadható felfogása esetén érvényeseknek tartunk. Nos, a (16) alatti egyik szabály szerint „ha A , akkor A ” mindig igaz. Akkor stratégiánk szerint „ $A \rightarrow A$ ”-nak mindig igaznak kell lennie. Akkor is, ha A igaz, akkor is, ha A hamis. Tehát van legalább egy eset, amikor mindkét tag igaz, és a művelet eredménye is igaz (hiszen A helyébe tehetünk igaz állítást, pl. azt, hogy „ $2 \cdot 2 = 4$ ”), és van legalább egy eset, amelyben mindkét tag hamis, és a művelet eredménye igaz (pl. $A =$ „ $2 \cdot 2 = 5$ ” esetében). De mert a művelet eredményének értékét az értékelő logikában kizárólag a tagok értékeitől tehetjük függővé, ha egy esetben a fentiek szerint döntünk, minden hasonló esetben ugyanígy kell döntenünk. Következésképp ha a tagok logikai értéke egyenlő (mindkét tag igaz, vagy mindkettő hamis), a művelet eredményét „igaz”-nak kell definiálnunk:

A	B	$A \rightarrow B$
igaz	igaz	igaz
hamis	hamis	igaz

Az implikáció cáfolási törvénye szerint igaz előtagú és hamis utótagú implikáció feltétlenül hamis. Ebből nyomban megkapjuk a keresett értéktáblázat egy újabb sorát:

A	B	$A \rightarrow B$
igaz	hamis	hamis

Végül tegyük föl, hogy A hamis és B igaz. Akkor az „ A és B ” konjunkció hamis, „ $(A \text{ és } B) \rightarrow B$ ” tehát egy olyan esete a keresett műveletnek, amelynek előtagja hamis, utótagja pedig igaz. Ám (16) szerint a „ha A és B , akkor B ” implikáció (mint a logikai tartalmazás egy esete) mindig igaz. Így, stratégiánknak megfelelően, „ $(A \text{ és } B) \rightarrow B$ ” értékét is igaznak kell megállapítanunk. Tehát egy konkrét esetben hamis előtag és igaz utótag esetén műveletünk értéke igaznak adódik. Ezt azonban általános érvényűvé kell tennünk, hiszen a művelet eredményének értékét most csak a tagok értékeitől tehetjük függővé. Ezzel megkaptuk az értéktáblázat még hiányzó sorát:

A	B	$A \rightarrow B$
hamis	igaz	igaz

A teljes értéktáblázat a következő:

(17)

A	B	$A \rightarrow B$
igaz	igaz	igaz
igaz	hamis	hamis
hamis	igaz	igaz
hamis	hamis	igaz

Az egész értéktáblázatot összefoglalhatjuk a következő meghatározásban: „ $A \rightarrow B$ ” akkor és csak akkor hamis, ha A igaz, és B hamis. — E műveletet (Russell nyomán) rendszerint *materiális implikációnak* nevezik. Emeljük ki még egyszer, hogy értelmezése egyértelműen folyik az implikáció általános törvényeiből és abból az elvből, hogy a művelet logikai értékét a tagok logikai értékeinek kell egyértelműen meghatározni. *A kétértékű értékelő logikában az implikációt kizárólag a materiális implikáció műveletével lehet modellálni.*

A fenti táblázatot összehasonlítva a feltételes állítás (7) alatti értéktáblázatával, látjuk, hogy vele megegyezik, azzal az eltéréssel, hogy hamis előtag esetén a bizonytalanságban hagyott „nem hamis” helyett itt a határozott „igaz” érték szerepel. Ezért mondhatjuk, hogy a materiális implikáció „lényegében” a feltételes állítás (ígéret, előrejelzés stb.) kifejezője, azzal a lényegtelen eltéréssel, hogy a köznapi használatban érdektelen „hamis” előtag esetén a materiális implikáció „igaz”-nak számít. Be lehet bizonyítani (az egyes esetek egyszerű végiggondolásával), hogy az implikáció valamennyi általánosan érvényes törvénye a materiális implikációra is érvényes, tehát e művelet nevében nem minden alap nélkül szerepel az „implikáció” szó.

Említettük, hogy az alternáló logika meghatározott műveletei mind kifejezhetők negáció és konjunkció segítségével. Ez természetesen érvényes a materiális implikációra is:

(18) „ $A \rightarrow B$ ” = „nem igaz, hogy (A és nem B)”.

Ezt összehasonlítva a (15) alatti következtetési sémával, látjuk, hogy a séma konklúziója éppen „ $A \rightarrow B$ ”. E sémát tehát a materiális implikáció bevezetése után így is felírhatjuk:

$$\frac{\text{Ha } A, \text{ akkor } B}{A \rightarrow B}$$

Sémánk a „ha ... akkor” bármilyen (a nyelvhasználattal összeegyeztethető) felfogása esetén érvényes.

E séma alapján az alternáló logikában a következtetések premisszáiban szereplő implikációkat a megfelelő materiális implikációkkal helyettesíthetjük. Ezzel semmiképp sem hibázunk, hiszen egy állítást olyan állítással helyettesítünk, amely az eredetinel biztosan nem mond többet (esetleg kevesebbet). Viszont e fogással ahhoz a hatalmas előnyhöz jutunk, hogy a kétértékű logika matematikai apparátusának minden eszközét alkalmazhatjuk a szóban forgó következtetés vizsgálatára (pl. helyességének bizonyítására). Semmilyen más logikai elmélet nem rendelkezik manapság olyan egyszerű és viszonylag könnyen kezelhető matematikai apparátussal, mint a kétértékű logika. Így az említett fogás alkalmazása rendkívüli előnyökkel jár, minden hátrány nélkül.

Hibás eredményhez csak akkor juthatunk, ha egy következtetés *konklúziójaként* nyert materiális implikációt a materiális implikációtól eltérő értelemben „ha ... akkor” alakban interpretálunk. Pl. ha egy következtetés konklúziója ez volna:

$$„2 \cdot 2 = 5 \rightarrow \text{a hó fehér}”,$$

és ezt így olvasnánk:

$$„\text{Ha } 2 \cdot 2 = 5, \text{ akkor a hó fehér}”,$$

akkor alighanem végtelen vitába bonyolódnánk embertársainkkal vagy premisszáink igazságát, vagy következtetési módunk helyességét illetően. Ha viszont a materiális implikáció (18) alatti szöveges átfogalmazását használjuk, akkor konklúziókat így fejezhetjük ki:

$$„\text{Nem igaz, hogy } (2 \cdot 2 = 5 \text{ és a hó nem fehér})”,$$

és ez a fogalmazás már nem ad okot vitára. — Persze, amikor egy matematikus azt mondja, hogy „ha A , akkor B ”, akkor majdnem biztos, hogy ezen sem többet, sem kevesebbet nem ért, mint, hogy „nem igaz, hogy (A és nem B)” (legalábbis ha A és B matematikai mondatok). A matematikusok implikációt általában materiális implikációt értenek.

Összefoglalva: „ $A \rightarrow B$ ” pontos jelentését nem a „ha A , akkor B ” forma fejezi ki (mint láttuk, e forma nem is egyértelmű), hanem a (17) alatti értéktáblázat vagy a (18) alatti átfogalmazás.

Egyes szerzők mégis a „ha A , akkor B ” nyelvi formát ajánlják „ $A \rightarrow B$ ” kiolvasásához. Persze, amennyiben a matematikai logika szakembereiről van szó, mindig hozzáfűzük: ez nem jelenti azt, hogy az egyértelműen definiált

„ $A \rightarrow B$ ” azonos a távolról sem egyértelmű „ha A , akkor B ”-vel. Wilhelm Ackermann például ezt írja:¹⁴

„Filozófiai részről kifogásokkal illetik azt a körülményt, hogy a beszédben $A \rightarrow B$ -t rendszerint az A -ból következik B vagy pedig a „ha A , akkor B ” alakban adjuk vissza. E kifogásnak jogos magva van. Hiszen a mindennapi beszédben sem a „ $2 \cdot 2 = 4$ ”-ből következik, hogy a hó fehér’ mondatot, sem a „ha $2 \cdot 2 = 5$, akkor a hó fehér’ mondatot nem tekintik értelmesnek, mert a két kijelentés között nincs logikai összefüggés. A mindennapi nyelvben a „következik” vagy akár a „ha . . . akkor’ értelme nehezen ragadható meg, és aligha egyértelmű. Bár képletesen, persze a feltételes mód használatával, mondunk ilyeneket, hogy „ha $2 \cdot 2 = 5$ volna, akkor a hó fekete volna’. De ezzel a problematikával nem kell itt foglalkoznunk, mivel $A \rightarrow B$ -nek pontosan definiált értelme van, és csak erre gondolunk, ha ebben az összefüggésben a „ha . . . akkor’-t használjuk.”

Hasonló magyarázatot ad Alonzo Church is:¹⁵

„A „ha . . . akkor’, „következik” szavak használatát a műveleti jelek szóbeli kifejezésében nem szabad úgy felfogni, mintha azt jeleznék, hogy a megfelelő művelet minden vagy akár csak a legtöbb esetben is tökéletesen visszaadja e szavak jelentését. Ellenkezőleg, a műveletek értelmét a táblázat megfelelő oszlopából kell teljes pontossággal elsajátítani; a szóbeli kifejezések legfőképpen egy durva megközelítést jelentenek.

Tény, hogy a „ha . . . akkor’ és a „következik’ szavak, úgy, ahogyan a mindennapi beszédben használják őket, többnyire állítások közötti és nem logikai értékek közötti kapcsolatot jelölnek. Ha ilyen módon használják őket, lehetséges jelentéseiket bonyolult pontosan rögzíteni; nem is fogjuk ezt megkísérelni. Hanem kiválasztjuk a „ha . . . akkor’ (vagy „következik’) szavaknak azt a használatát — a materiális használatát, ahogyan nevezni fogjuk —, amely úgy értelmezhető, mint igazságértékek közötti reláció . . .”

Szükséges volt idézni ezeket a fejtegetéseket, mert Tamás György már idézett cikkében úgy véli, hogy a matematikai logika művelői a materiális implikációt azonosítják a „ha A , akkor B ” alakú kijelentéssel. Az előbbi idézetek, úgy vélem, elég autentikusak ahhoz, hogy Tamás vádját, legalábbis mint általánosan helytállót, elhárítsák. Tamás György néhány forrásmunkából vett idézettel támasztja alá vádját. Sajnos, nem idézi *mindazt*, ami az illető szerző véleményét a szóban forgó kérdésben megvilágítaná. Például Quine-tól a következőt idézi: „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.” Majd sietve hozzáfűzi az idézethez: „Ez a felfogás, legalábbis részben, bevallottan önkényes.” (936.) Néhány bekezdéssel előbb bebizonyítottuk, hogy a materiális implikáció értéktáblázata *nem önkényes*. Igaz, Quine nem fordít gondot ennek kimutatására, de azzal semmiképp sem

¹⁴ D. Hilbert—W. Ackermann: „Grundzüge der theoretischen Logik”, IV. kiad., Springer, 1959, 5. Az idézetben szereplő görög betűket, a zavartalanabb kiolvasás kedvéért, latin betűkkel (A , B) helyettesítettem.

¹⁵ A. Church: „Introduction to Mathematical Logic”, 1. köt., Princeton 1956 (II. kiad., 1958), 37—38. (89. láb.). Az itt közölt idézet tartalmilag hű fordítás, bár jelentéktelen részletekben eltér a pontos fordítástól, annak érdekében, hogy ne kelljen a magyar olvasó számára magyarázatokat hozzáfűzni.

vádolható, hogy a materiális implikációt azonosítja a „ha . . . akkor” relációval. Erről meggyőzően tanúskodik pl. az alábbi idézet:

„Az a kérdés, hogy $p \supset q$ (így jelöli Quine a materiális implikációt — R. I.) hogyan vág össze a közönséges kijelentőmódbeli, ha — akkor'-ral, minden esetben nyelvtani elemzés tárgya, és kevés kihatással van céljainkra. Csak azt fontos tudni, hogy $q \supset q$ az úgynevezett materiális implikáció pontos jelentése $\neg(p\bar{q})$ (e szimbólum jelentése: „nem igaz, hogy (p és nem q)” — R. I.), (vagy $\bar{p} \vee q$) (jelentése: „nem p , vagy q ” — R. I.¹⁶); és a továbbiakban majd eléggé világos lesz, hogy ez a fogalom milyen jól alkalmazható olyan célokra, amelyekre a „ha — akkor” kifejezés természetes módon kínálkozik.”¹⁷

Tehát Quine véleménye, röviden, ennyi: (a) A materiális implikáció pontos jelentése „nem igaz, hogy (p és nem q)”; (b) majd látni fogjuk, hogy a logikai gyakorlatban e művelet kiválóan alkalmas a „ha . . . akkor” helyettesítésére. Nyilvánvaló, hogy ezt az álláspontot nem lehet diszkreditálni bizonyos konstans értékű állításokból képzett implikációk igaznak minősítése fölötti szörnyülködéssel,¹⁸ hanem csakis annak kimutatásával, hogy logikai alkalmazása ellentmondásokra vagy a tapasztalattal összeegyeztethetetlen eredményekre vezet.

Tulajdonképpen nem is volna szükséges Tamásnak más szerzőkre vonatkozó hasonló vádjával tovább foglalkozni. Hiszen lehetséges, hogy egyik vagy másik szerző pedagógiailag nem a legszerencsésebb módon vezeti be a materiális implikációt, és ilyen esetben a pedagógiai hiba pedagógiai bírálata teljesen jogosult is. De Tamás György a pedagógiai hibákat elvi-logikai hibáknak tünteti föl, és így bírálata nagyobb részben nem az egyes szerző, hanem a logikai elmélet ellen irányul.

Így pl. Varga könyvéből kiragad egy idézetet, számára alkalmas helyen elvágja, majd hozzáfűzi a kommentárt: „Nincs tehát minden rendben, de ne bolygassuk meg a már kialakított rendszert.” (939.) Persze, a Tamás elvágta idézet folytatásaként még nagyon fontos érvek következnek Varga könyvében a materiális implikáció értéktáblázatának magyarázatát illetően.¹⁹ Nem mondom, hogy ezeket még nem lehetne bővíteni és folytatni. De hát nem ez valóban a kérdés. A kérdést inkább így kell feltenni: Tamás György *valóban azt hiszi, hogy valami nincs rendben* a logika matematikai elméletében? Talán az utolsó 35–40 év lenyűgöző eredményei, Gödel nagy tételeitől Cohen legújabb eredményéig, valami zavaros, netán ellentmondásoktól terhes matematikai logika alapján keletkeztek? (És eddig ezt senki nem vette észre!)

Hasonló eredményre jutunk, ha Tamás Györgynek a Ruzsa—Urbán-féle tankönyvből vett idézeteit és hozzáfűzött bírálatát vesszük szemügyre.²⁰ A materiális implikáció itt kifejtett tárgyalásával kapcsolatban is helye van bizonyos pedagógiai bírálatnak. Az egyik bíráló észrevétel az lehetne, hogy a „ha A , akkor B ” alakú kijelentésekkel kapcsolatban túlzott egyoldalúsággal szerepel ezeknek feltételes állításként való interpretálása. A másik jogos észrevétel pedig az lehetne, hogy helyesebb lett volna az „ $A \rightarrow B$ ” materiális

¹⁶ A materiális implikáció ezen kifejezési módjára még visszatérünk.

¹⁷ Quine: „A logika módszerei”, Akadémiai Kiadó, Bp. 1968, 42–43.

¹⁸ Tamás György idéz Quine könyvéből olyanfajta groteszk implikációkat, mint e cikkben a (10) alattiak. De nem idézi Quine ezt követő kommentárját, amely tartalmát tekintve ugyanaz, mint amit e cikkben is megtalál az olvasó.

¹⁹ Lásd Varga Tamás, 40.

²⁰ Ruzsa Imre—Urbán János: „Matematikai logika”, Tankönyvkiadó, Bp. 1966. — A könyv előszavából megállapítható, hogy a Tamás idézte szövegrészek e sorok írójától származnak.

implikáció általános jelentését (úgy mint e cikkben) a „nem igaz, hogy (A és nem B)” kifejezéssel visszaadni, a könyvben szereplő „nem A , vagy B ” helyett. Ez utóbbi kifejezési forma variánsként szerepelt már a Quine-könyvből vett idézetünkben is: illő, hogy némi magyarázatot fűzzünk hozzá.

Az élő beszédben gyakran előforduló megengedő értelmű „vagy” kötőszó, ha mondatokat kapcsol össze, olyan logikai műveletnek fogható fel, amelynek eredménye csak akkor hamis, ha mindkét tagja hamis, minden más esetben igaz. Pl. „esett az eső vagy locsolták az utat” csak akkor hamis, ha sem az eső nem esett, sem az utat nem locsolták; minden más esetben igaz. E műveletet a logikai szaknyelv *diszjunkciónak* nevezi. Így „nem A , vagy B ” akkor és csak akkor hamis, ha „nem A ” is, B is hamis; de mert „nem A ” akkor és csak akkor hamis, ha A igaz, azért végül is „nem A , vagy B ” akkor és csak akkor hamis, amikor A igaz és B hamis, vagyis pontosan akkor, amikor az „ $A \rightarrow B$ ” materiális implikáció. Az idézett összefüggés tehát helyes. A probléma csak az, hogy „ $2 \cdot 2 = 5$, vagy a tenger sós” semmivel sem jobb kiolvasása a „ $2 \cdot 2 \neq 5 \rightarrow$ a tenger sós” materiális implikációnak, mint „ha $2 \cdot 2$ nem 5, akkor a tenger sós”. Valójában a diszjunkció *általános* értelmét sem a „vagy” kötőszóval, hanem negáció és konjunkció segítségével definiálhatjuk (bevezetve a \vee jelet a diszjunkció kifejezésére), így:

$$„A \vee B” = „nem igaz, hogy (sem A , sem B),$$

ahol „sem A , sem B ” természetesen annak rövidítése, hogy „nem A és nem B ”. A \vee művelet éppúgy nem fordítható *mindig* „vagy”-gyal, ahogyan a \rightarrow nem fordítható *mindig* „ha . . . akkor”-ral. Ezért helyesebb pedagógiailag a materiális implikációnak diszjunkció (és negáció) helyett konjunkcióra (és negációra) való redukálása.

De Tamás Györgynek itt sem pedagógiai természetű észrevételei vannak. Mivel a könyvben szerepel az a megállapítás, hogy a „ha A , akkor B ” alakú kijelentés értelmessége egyes esetekben vitatható, a következő megjegyzést teszi: „Annak eldöntésére, hogy valamelyik ítélet értelmes-e vagy sem, nincs logikai kritérium. A kondicionális ítélet logikai elemzésével kapcsolatban tehát e kérdés feltevése indokolatlan.” Az első mondatot senki sem vitatja, az idézett könyvben nincs egyetlen sor sem, amely az ellenkezőjét állítaná. Az implikáció elemzésével kapcsolatban pedig nem azt a kérdést vetjük föl, hogy hogyan dönthető el valamely kijelentés értelmessége, csupán azt, hogy képezhetők olyan implikációk, amelyek értelmessége vitatható — és bőségesen láttuk, hogy e tény milyen nehézségekhez és félreértésekhez vezet. A megjegyzés így fejeződik be: „De nemcsak indokolatlan, hanem szükségtelen is, mivel az ítéletviszonyok felhasználásával *bármilyen* ítélet értéke eldönthető.” (939.) *Láttuk*, hogy hogyan dönthető el.

Igaza van Tamás Györgynek, amikor a könyv ezen mondatát bírálja: „ A , ha P , akkor Q ” ítélet akkor és csak akkor hamis, amikor P igaz és Q hamis.” Ez a mondat csak akkor volna elfogadható, ha benne „ítélet” helyett „feltételes kijelentés” szerepelne (a (7) táblázatból tudjuk, hogy erre az esetre helyes a megállapítás). A könyv egy korábbi helyén (240—241.) olyan előkészítő példa szerepel, amelyben a „ha A , akkor B ” alakú mondatok mind feltételes állítások, és nem törvényszerű összefüggéseket kifejező implikációk. A könyv Tamás idézte helyei ezekre a példákra hivatkoznak, és *ezekre a példákra vonatkoztatva* az idézet tulajdonképpen helyes; de kétségtelen, hogy itt a kellő precizírozás hiányzik.

A materiális implikáció bírálatát Tamás György három pontban foglalja 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.” (939.) Az első két pontra vonatkozóan kár volna több szót vesztegetni. Ami a 3. pontot illeti, ez az adott fogalmazásban bizony a „karzatnak” szóló érv. Aki nem tudja, miről van szó, azt hiheti, hogy a materiális implikáció talán logikai ellentmondásokhoz vezet. Sajnos, nem olyan nagy a logikai műveltség hazánkban, hogy túl sokan tudnák, mit ért a szakirodalom „a materiális implikáció interpretációs paradoxonain”. Lássunk hát egyet-kettőt mutatóba e „paradoxonok” közül.

Tekintsük az

$$(19) \quad (A \rightarrow B) \vee (A \rightarrow \text{nem } B)$$

kifejezést. Könnyű belátni, hogy bármi is legyen A és B logikai értéke, ezen összetett kifejezés *mindig igaz*. Próbáljuk meg úgy kiolvasni e kifejezést, hogy a \rightarrow -at „ha . . . akkor”-ral, a \vee -t „vagy”-gyal fordítjuk. Ezt kapjuk: „ha A , akkor B , vagy, ha A , akkor nem B ”. Még élesebb lesz az eredmény, ha „ha . . . akkor” helyett „ből következik”-et olvasunk: „ A -ból következik B , vagy A -ból következik nem B ”, és ezt persze így alakíthatjuk át: „ A -ból vagy B , vagy nem B következik”. Mivel (19) mindig igaz, bármilyen kijelentések legyenek is A és B , eredményünk azt fejezi ki, hogy két tetszőleges állítás esetén az egyikből mindig következik vagy a másik, vagy a másik tagadása. Tehát pl. abból, hogy $2 \cdot 2 = 4$, következik az, hogy a Marson van élet, vagy ha ez nem, akkor az, hogy a Marson nincs élet. Ez természetesen abszurd eredmény. Úgy jutottunk hozzá, hogy a materiális implikációt mint „ha . . . akkor”-t, ill. mint „következik”-et interpretáltuk. Ezért nevezik ezt az összefüggést (és még néhány hasonlót) *interpretációs paradoxonnak*. — Elégszer hangsúlyoztuk e cikkben, hogy a materiális implikáció nem adekvát kifejezője a „ha . . . akkor”-nak, még kevésbé a valamivel erősebb „következik”-nek. Semmiféle abszurd eredményre nem jutunk, ha a \rightarrow -at (18) szerint olvassuk ki. Ekkor ugyanis a (19) kifejezés, némileg átfogalmazva és tömörítve, ennyit mond: „(A és B), valamint (A és nem B) egyike biztosan hamis”. Ez valóban így van, hiszen B és „nem B ” egyike biztosan hamis, így a két konjunkció egyikének biztosan van hamis tagja, tehát legalább egyikük hamis. Ebben már persze nyoma sincs az abszurditásnak.

Hasonló interpretációs paradoxonhoz vezet az ugyancsak mindig igaz $A \rightarrow (\text{nem } A \rightarrow B)$ kifejezés is, amely a materiális implikációnak „ha . . . akkor”-ral való fordítása esetén így fogalmazható: „ha A igaz, akkor tagadásából következik B ”. A „ \rightarrow ” (18) szerinti fordítása esetén viszont ezt kapjuk: „ A , nem A , és nem B egyszerre nem lehetnek igazak”, ami természetes, hiszen már A és „nem A ” sem lehetnek egyszerre igazak. Nevezetes a fenti kifejezés azon speciális esete, amikor B helyére is A -t írunk: $A \rightarrow (\text{nem } A \rightarrow A)$. Ez az ún. *consequentia mirabilis*, amely helytelen fordítással így olvasható: „ha A igaz, akkor nem A maga után vonja A -t”. Ezt idézi Tamás György is cikkében (945.), azzal fűszerezve, hogy a matematikai logika szerint tehát amikor esik az eső, olyankor abból, hogy nem esik az eső, következik, hogy esik az eső. Persze, a \rightarrow -nak (18) szerinti fordításával ennyit kapunk: „ A , nem A , és nem A egyszerre nem lehetnek igazak” — és ez nyilvánvalóan így van.

Természetesen ezek az interpretációs paradoxonok éppen úgy nem érintik a materiális implikációnak a következtetésekben való felhasználását, ahogyan az a tény, hogy ha egy medencébe, amelyben két nagy hal tartózkodik, beteszünk két kis halat, s a nagy halak felfalják a kicsiket, nem érinti a $2 + 2 = 4$ aritmetikai törvény gyakorlati alkalmazásait. Szükséges azonban, legalább röviden, utalni arra, hogy a materiális implikáció nem az egyetlen eszköze a kétértékű logikának a köznyelvi „ha A , akkor B ” kifejezésre. A további eszközök megvilágítására induljunk ki az alábbi példamondatból:

(20) Ha a felvonó működik, akkor a jelzőlámpa ég.

Ha ezt a mondatot nem feltételes állításnak tekintjük (amely csupán egy meghatározott esetre állítja, hogy a felvonó működése esetén a jelzőlámpa is ég), hanem tartósan érvényes összefüggésnek, amely azt kívánja kifejezni, hogy (legalábbis egy bizonyos időintervallumon belül) *valahányszor* a felvonó működik, *mindannyiszor* a jelzőlámpa is ég, akkor e mondat logikai ábrázolására a materiális implikáció már elégtelen. Hiszen ha egy adott időpontban az előtag történetesen hamis — azaz a felvonó nem működik —, akkor a (20) állításnak megfelelő

a felvonó működik \rightarrow a jelzőlámpa ég

materiális implikáció máris igaznak számít, noha lehetséges, hogy olyankor, amikor a felvonó ténylegesen működik, a jelzőlámpa nem ég. A (20) állítás helyes ábrázolása a következő:

(21) Minden t -re: (a felvonó működik a t időpontban \rightarrow a jelzőlámpa ég a t időpontban).

Ha a zárójelek közé tett kifejezésben t helyére egy konkrét időpontot gondolunk, egy konkrét materiális implikációt kapunk. A zárójel előtti „Minden t -re:” mintegy összegezi az összes lehetséges ilyen materiális implikációkat. A (21) kifejezést, egy adott I időintervallumban, akkor és csak akkor tekintjük igaznak, ha a zárójelek közti materiális implikáció minden I -beli t időpontra nézve igaznak bizonyul — azaz ha minden olyan I -beli időpontban, amelyben a „felvonó működik” igaz, egyben a „jelzőlámpa ég” is igaz. A „Minden t -re:” kifejezést *univerzális kvantornak* nevezik (természetesen t szerepében más betű is lehetséges). A (21) alatti kifejezést, és természetesen a hozzá hasonlókat is, gyakran *általánosított implikációnak* mondják. Általános alakja a következő:

Minden x -re: ($Ax \rightarrow Bx$),

ahol Ax és Bx valamely I tartományon végigfutó x paramétertől függő kijelentések.²¹

²¹ A szó szigorú értelmében Ax és Bx nem kijelentések, hanem ún. nyílt mondatok, melyekből úgy kaphatunk zárt mondatokat, kijelentéseket, ha x -et az I tartomány egy elemével (ill. annak nevével) helyettesítjük.

Az általánosított implikáció különösen alkalmas természeti törvények kifejezésére, hiszen a természeti törvények többségükben nem individuális objektumokra, hanem dolgok, jelenségek széles osztályára vonatkoznak. Az általánosított implikáció lehetővé teszi a szigorú implikáció teljes mellőzését a tudományos bizonyítások, definíciók stb. logikai elemzésében, a formalizált tudományos rendszerek tanulmányozásában, algoritmusok és számítérek konstruálásában, általában a *logika minden gyakorlati alkalmazásában*. Ez a magyarázata annak, hogy a szigorú implikáció elmélete ez idő szerint másodrangú, és inkább csak filozófiai jelentősége van.

Mindez nem jelenti azt, hogy a szigorú implikáció, filozófiai jelentőségén túl, egyszer s mindenkorra haszontalan. Már ma is mutatkoznak olyan területek, amelyeken a szigorú implikáció alkalmazása bizonyos előnyökkel jár (noha nem nélkülözhetetlen), a jövőt illetően pedig nem bocsátkozhatunk jóslásokba. De e téma tárgyalása már túlhaladná kereteinket. Ezért, befejezésül, a szigorú implikáció elméletének (az ún. *szigorú logikának*) csupán néhány problémáját említjük meg.

A szigorú logika első rendszeres tárgyalása C. I. Lewis és C. H. Langford amerikai logikusok munkája. Egyik fő céljuk olyan művelet bevezetése volt, amely a „ha . . . akkor” kapcsolatnak azt a variánsát ragadja meg, amely a logikai következmény kifejezésére szolgál. Jelöljük „ $A \Rightarrow B$ ”-vel azt, hogy „ A -ból következik B ”. A szigorú logika fő célja éppen a \Rightarrow művelet karakterizálása; e műveletet nevezték eredetileg szigorú implikációnak. (A materiális implikáció művelete a szigorú logikában is megmarad. Téves tehát Tamás Györgynek az az állítása (idézett cikkének 940. oldalán), hogy ebben az elméletben leszűkítik a „ha . . . akkor” kapcsolat ábrázolását.) Ha egy materiális implikáció mindig igaz (tehát logikai törvény a kétértékű logikában), akkor a neki megfelelő szigorú implikáció is logikai törvény a szigorú logikában. Így például „ $(A \text{ és } B) \rightarrow A$ ” mindig igaz a kétértékű logikában, megfelelőleg „ $(A \text{ és } B) \Rightarrow A$ ” a szigorú implikáció egy törvénye. (Teljes joggal, hiszen „ A és B ”-ből valóban következik A .) Nevezetes tény, hogy a materiális implikáció úgynevezett paradoxonainak megfelelői a szigorú logikában nem lépnek föl. A cikkünkben idézett két paradoxon megfelelői ezek lennének:

$$(A \Rightarrow B) \vee (A \Rightarrow \text{nem } B), \text{ és } A \Rightarrow (\text{nem } A \Rightarrow B),$$

azonban ezek egyike sem tétel a szigorú logikában. Viszont ezek helyett más interpretációs paradoxonok lépnek föl, pl. az

$$A \text{ szükségszerűen igaz} \Rightarrow (B \Rightarrow A)$$

kifejezés tétele a szigorú logikának, s e tétel így interpretálható: egy szükségszerűen igaz A állítás tetszőleges B állításból következik. Ez, ha úgy értjük, hogy egy szükségszerűen igaz állítást tetszőleges állításból be tudunk bizonyítani, természetesen abszurd. A szigorú logikában fellépő ilyen interpretációs paradoxonok azt tanúsítják, hogy a Lewis–Langford-féle \Rightarrow művelettel sem sikerült adekvát módon megragadni a „következik” intuitív fogalmát.

Hasonló jellegű a következő probléma is. Az alternáló logikában „ $(A \text{ és nem } A) \rightarrow B$ ” mindig igaz. Következésképp

$$(A \text{ és nem } A) \Rightarrow B$$

a szigorú logika egy törvénye. Interpretációja: egy ellentmondásból („ A és nem A ”) tetszőleges B állítás bizonyítható. Ez igaz lehet egy formalizált rendszeren belül — amikor is éppen azt fejezi ki, hogy a rendszernek nem szabad ellentmondást tartalmaznia —, de természetesen a „józan ész” minden erővel tiltakozik az ellen, hogy pl. abból, hogy „süt a nap és nem süt a nap”, be lehetne bizonyítani, teszem azt, a Püthagorasz-tételt.

A szigorú implikáció e szépséghibáinak korrigálása terén jelentős eredményekhez jutottak W. Ackermann német, valamint A. R. Anderson és N. D. Belnap amerikai logikusok. Az utóbbi két szerzőtől származó rendszerben (ez ideig) nem bukkantak interpretációs paradoxonokra.

A „NÉGYES VILÁG” FOGALMI RENDSZERÉNEK LOGIKÁJÁRÓL, ELMÉLETI ÉS FILOZÓFIAI TARTALMÁRÓL

E L E K T I B O R

I

A RELATIVISZTIKUS MECHANIKA NÉGYES VEKTORAINAK FOGALMI RENDSZERÉRŐL

A vektorfogalom a háromdimenziós térben reális absztrakciója a nagysággal és iránnyal rendelkező olyanfajta fizikai mennyiségeknek, mint az elmozdulás, a sebesség, az impulzus, a gyorsulás, az erő stb. A derékszögű koordináta-rendszerben (KR-ben) a vektorok legegyszerűbben a három koordináta-tengelyre eső merőleges vetületükkel (komponenseikkel) adhatók meg, azaz háromkomponensű: \mathbf{a} (a_1, a_2, a_3) szimbólummal jelölhető mennyiségek. A vektorfogalom ilyen bevezetési módját azonban Einstein túlságosan empirikus jellegűnek tartja, és olyan absztraktabb meghatározást keres, amely a négy- és többdimenziós kontinuum vektoraira is alkalmazható.

Ezt az absztraktabb meghatározást arra a megfontolásra alapozza, hogy a háromdimenziós lineáris transzformáció során bármely vektor komponensei ugyanazon képletek szerint transzformálódnak, mint az egyszerű térközök (elmozdulások vagy ívelemek) tengelyvetületei, vagyis mint a végpontok koordinátakülönbségei. A KR-ben megadott $\mathbf{PQ} = d\mathbf{r}$ hármas ívelem K-beli komponensei: dx_1, dx_2, dx_3 (a P és Q pontok koordinátakülönbségei). Transzformált komponensei a K' KR-ben:

$$dx'_i = \alpha_{i1} dx_1 + \alpha_{i2} dx_2 + \alpha_{i3} dx_3 \quad (i = 1, 2, 3), \quad (1)$$

ahol pl. az α_{i1} együttható az új K' KR x'_i -tengelyén levő egységvektornak a régi K KR x_1 tengelyére eső skalárkomponense. A képlet jobb oldalán levő háromtagú összeg szimbolikusan így írható:

$$dx'_i = \alpha_{ir} dx_r, \quad (2)$$

ahol i az ún. „jellegzetes”, r pedig az „összegező” index. Előbbit többnyire az abc közepéről, utóbbit a végétől vett betűvel jelöljük. Végül is igazolható, hogy az általános \mathbf{a} hármas vektor valóban ugyanúgy transzformálódik, mint az ívelem:

$$a'_i = \alpha_{ir} \cdot a_r \quad (3)$$

Ehhez hasonló a K'-ről a K-ra történő „visszatranszformálás” (inverz transzformáció) képlete:

$$a_i = \alpha_{ri} \cdot a'_r \quad (4)$$

ahol ismét i a jellegzetes és r az összegező index.

Jegyezzük meg azt is, hogy a derékszögű KR-ek lineáris transzformációjában a 9 db α_{ik} transzformációs együttható nem teljesen független egymástól, hanem a következő képletek szerint van közöttük összefüggés:

$$\alpha_{i1} \alpha_{k1} + \alpha_{i2} \alpha_{k2} + \alpha_{i3} \alpha_{k3} = \alpha_{ir} \alpha_{kr} = 0, \text{ ha } i \neq k \quad (5)$$

és
$$\alpha_{i1}^2 + \alpha_{i2}^2 + \alpha_{i3}^2 = 1. \quad (6)$$

Bevezetve az ún. Weierstrass–Kronecker-féle kétindexű szimbolikus δ_{ik} mennyiséget:

$$\delta_{ik} = \begin{cases} 0, & \text{ha } i \neq k \\ 1, & \text{ha } i = k, \end{cases} \quad (7)$$

ezt írhatjuk (5) és (6) helyett:

$$\alpha_{ir} \alpha_{kr} = \delta_{ik}. \quad (8)$$

Ugyanígy:

$$\alpha_{ri} \alpha_{rk} = \delta_{ik}. \quad (9)$$

A lineáris transzformáció (2)–(4) alatti szabályai alapján Einstein a vektor fogalmára ezt a meghatározást adja: „Vektornak nevezzük három olyan mennyiség fogalmi foglatát, amelyek minden Descartes-féle koordináta-rendszerre definiálva vannak, és úgy transzformálódnak, mint a térköz-komponensek.” Rögtön ezt is hozzáteszi: „*Igy ragadhatjuk meg a vektorfogalom értelmét anélkül, hogy a geometriai szemléltetéshez kellene folyamodnunk.*”¹

Itt meg kell jegyeznünk, hogy Einstein a lineáris transzformáció fogalmát általában és ebben a vonatkozásban is a *koordináta-transzformációra* szűkíti le. A transzformációs formuláknak azonban mindig kétféle értelmezésük van: helybenmaradó pontok esetén a KR megváltoztatását, azonos KR esetén pedig pontok és pontrendszerek egymásba való átvitelét tükrözik vissza (pont- vagy alakzat-transzformáció). *Alakzat-transzformáció* esetén a vektor transzformáltja egy másik vektor: az adott vektor „képvektora”. Az a' képvektor és az eredeti a vektor között ilyenkor tehát függvénykapcsolat van, és a (2)–(4) alatti transzformációs formulák éppen ezt az ún. vektor–vektor függvénykapcsolatot fejezik ki – oly módon, hogy mindkét vektor egy és ugyanazon K KR-beli komponenseinek egymástól való kölcsönös függését írják le. Lineáris alakzat-transzformáció esetén a K rendszerbeli reprezentációjával megadott általános a vektor képvektorának komponensei:

$$a'_i = T_{ir} a_r. \quad (10)$$

Nyilvánvaló, hogy a (10) képlet formai analógiában van a (3) képlettel, tartalmilag azonban más jelent: homogén lineáris függvénykapcsolatot az a vektor és az őt leképező a' képvektor K-beli reprezentációi között. A T_{ik} alakzat-transzformációs együtthatók állandó mennyiségek, amelyek azonban

¹A. Einstein: „Grundzüge der Relativitätstheorie”, Vieweg Verlag, Braunschweig 1956, 7.

általában nincsenek olyanfajta korlátozó összefüggéseknek alávetve, mint (5)–(9) szerint az α_{ik} koordináta-transzformációs együtthatók. A lineáris transzformáció ebben az esetben tehát tenzor-operációt jelent, amely független a KR-től (kovariáns). Az általános vektorok komponensei az alakzat-transzformációban is ugyanúgy (ugyanazokkal a transzformációs együtthatókkal) transzformáltak (képeztetnek le), mint a térközkomponensek, ezért a vektorfogalom fenti meghatározása a transzformációnak erre a típusára is érvényes.

Áttérve a *négyes* vektorokra, Einstein a fenti definíciót úgy módosítja, hogy az x_1, x_2, x_3 derékszögű térbeli és az $x_4 = ict$ időbeli koordinátákat ($i = \sqrt{-1}$) tartalmazó *inerciarendszerekre* vonatkoztatja a vektorok transzformációit, a térközök fogalmát pedig a *négyes téridő-intervallum* (vagy: négyes ívelem) fogalmával váltja fel. Ez a négyes vektorok alaptípusát, tulajdonképpen a négyes elmozdulást jelenti. Komponensei a koordináta-differenciálokkal azonosak, ezért a ds (dx_1, dx_2, dx_3, dx_4) jellel szimbolizálható. Abszolút értékének négyzete (ívelemnégyszet):

$$|ds|^2 = |dx_1|^2 + |dx_2|^2 + |dx_3|^2 - c^2|dt|^2 = |dx_1|^2 + |dx_2|^2 + |dx_3|^2 + |dx_4|^2. \quad (11)$$

Az ívelemnégyszet Lorentz-invarianciáját Einstein mint a c fénysebesség koordináta-transzformációs invarianciáját követelő, vagyis a $|ds|^2 = 0$ esetre vonatkozó posztulátum általánosítását mondja ki.²

Ez az invariancia az einsteini *inerciarendszerek* osztályára áll fenn, vagyis olyan KR-ekre, amelyek csak minden gyorsító hatástól mentes környezetben, az ún. *mezőmentes térben* létezhetnek és mozoghatnak. Az inerciarendszerekben ezért csak inerciális (egyenesvonalú egyenletes) mozgások mehetnek végbe. Korábbi munkáimban kimutattam, hogy e posztulátumok azt jelentik, hogy az ívelemnégyszet einsteini koordináta-transzformációs Lorentz-invarianciája csak *nem-anyagi* hatásokkal, a retardált és avanszált hatásterjedés eleve elrendelt harmóniájával magyarázható.³

Reális fizikai magyarázatot az ívelemnégyszet Lorentz-invarianciája csak a *Jánossy Lajos* által bevezetett Lorentz-elv alapján nyerhet.⁴ Ebben az értelemben a Lorentz-transzformáció (LT) *elsősorban alakzat-transzformációt* jelent: formulái valamely fizikai rendszer *adiabatikus felgyorsulásakor* végbenemő objektív deformációkat tükröznek vissza (a hosszméretek kontrakcióját, a rezgési idők dilatációját és a különböző helyeken lejátszódó rezgések fáziseltolódását). A *gyorsuló* mozgások leírása természetesen nem az einsteini inerciarendszerekben, hanem az ún. *Lorentz-rendszerekben*, vagyis olyan KR-ekben történik, amelyekben a hosszúságokat és az időtartamokat tükrök által oda-vissza futtatott fényjelek segítségével mérjük. A Lorentz-rendszerek a fény anyagi hordozójához, ill. az őt reprezentáló K_0 KR-hez képest egyenesvonalú egyenletes mozgást végeznek, de állandó sebességüket természetesen gyorsító hatások következtében szerzik meg. A fény csak a K_0 KR-hez képest terjed izotróp módon, a többi Lorentz-rendszerhez viszonyítva *anizotróp* a terjedése. Ez az anizotrópia és a felgyorsítás okozta deformációk együttesen okozzák az ívelemnégyszet Lorentz-invarianciáját.

² A. Einstein: „Grundzüge der Relativitätstheorie”, 21–24.

³ T. Elek: Relativitätstheorie und Atheismus; „Periodica Polytechnica”, Elektrotechnik, 2 (1964), 177.

⁴ Jánossy Lajos–Elek Tibor: „A relativitáselmélet filozófiai problémái”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1963, 125.

A Lorentz-elv szerinti értelmezésben az LT persze *másodsorban koordináta-transzformációt* is jelent, de nem az anyagtalán einsteini inerciarendszerek, hanem a fizikai objektumokat reprezentáló Lorentz-rendszerek között. Az adiabatikusan felgyorsított fizikai rendszer felgyorsítás előtti és utáni állapotjelzőit (mindenekelőtt: ívelemeit) egymásba átvivő LT formulái — mint láttuk — *tenzor-operációt jelentenek*, amely a két állapot közötti összefüggést minden Lorentz-rendszerben ugyanúgy írja le, jelezve, hogy itt objektív deformációról van szó. A speciális relativitáselméletet megalapozó kísérletek mindegyikében adiabatikus gyorsításokat alkalmaznak, ezért itt nem az einsteini koordináta-transzformációs, hanem az alakzat-transzformációs értelmezés nyer alátámasztást.⁵

Visszatérve az *általános négyes vektorfogalom* fenti definíciójára, ez elsősorban ismét az *alakzat-transzformációs* (másodsorban a Lorentz-rendszerek közötti koordináta-transzformációs) *értelmezésben* ruházható fel fizikai tartalommal, mert akkor valóban egymást „leképező” fizikai objektumokhoz (egy fizikai rendszer felgyorsítás előtti és utáni struktúrájához) tartozó fizikai mennyiségeket, illetve egymásba transzformált értékeket tükröz vissza, a négydimenziós írásmódnak megfelelően. Einstein itt dilemmába kerül: ha hű maradni saját alappoztulátumaihoz, akkor *formailag* ragaszkodnia kell a vektorfogalom inerciarendszerekhez kötött *koordináta-transzformációs értelmezéséhez*. Ha azonban elméletét a mechanikára és az elektrodinamikára akarja alkalmazni, akkor — ahogyan látni fogjuk — *észrevétlenül át kell térnie a négyes vektorfogalom alakzat-transzformációs értelmezésére*. Ebből a logikai ellentmondások és elméleti gyengeségek sorozata származik: az elmélet tényleges *fizikai* eredményei csak az eredeti posztulátumrendszer feladása és a Lorentz-elv elfogadása által értelmezhetők.

A négydimenziós „mezőmentes térben” a lineáris transzformáció azonos az általános Lorentz-transzformációval (LT). Formulái a koordináta-transzformációs változatra azonosak a (3)–(4), az alakzat-transzformációs változat esetén pedig a (10) alattiakkal, csak most mind a jellegzetes, mind az összegező indexek az 1, 2, 3, 4 értékeket vehetik fel. Az analógia a hármas vektorok transzformációs formuláival annyiban is fennáll, hogy az α_{ik} , ill. a T_{ik} együttműködők most is állandó értékűek, függetlenek az (x_1, x_2, x_3, x_4) koordinátáktól. A (11) alatti ívelemnégyszeg invarianciájából, vagyis a

$$|ds|^2 = |dx_1|^2 + |dx_2|^2 + |dx_3|^2 + |dx_4|^2 = |dx'_1|^2 + |dx'_2|^2 + |dx'_3|^2 + |dx'_4|^2 \quad (12)$$

egyenletből le lehet vezetni, hogy a (7)–(9) összefüggések négy indexre is fennállnak. Az alakzat-transzformációs T_{ik} együttműködők tehát az LT-ben azonosak a koordináta-transzformációs α_{ik} együttműködőkkel.

A négyes vektor első alaptípusai: a négyes ívelem és a *négyes helyzetvektor*. A $P(x_1, x_2, x_3)$ pont hármas helyzetvektora, mint ismeretes, az $\mathbf{OP} = \mathbf{r}_p$ vektort jelenti, ahol 0 az adott derékszögű KR kezdőpontja. A hármas helyzetvektor komponensei azonosak a P pont térbeli koordinátaival. Ennek analógiájára egy „világpont” (elemi esemény) K-beli hely- és időkoordinátáiból alkotott $\mathbf{r}(x_1, x_2, x_3, x_4)$ számnégyszeg nevezhetjük „*négyes helyzetvektornak*”, „*koordináta-vektornak*” vagy „*eseményvektornak*”.

⁵ T. Elek: Über den optischen Rotationseffekt und seine Konsequenzen für die Philosophie: „Periodica Polytechnica”, Elektrotechnik, 1 (1966), 49–79.

A „négyes vektor” általános definícióját most már így adhatjuk meg: négyes vektort reprezentál az a négykomponensű $\mathbf{a} (a_1, a_2, a_3, a_4)$ mennyiség, amelynek komponensei az LT-ben az ívelemkomponensek (koordináta-differenciálok) mintájára, azaz (3)–(4) szerint transzformálódnak, persze úgy, hogy $i = 1, 2, 3, 4$ és $r = 1, 2, 3, 4$.

A négyes vektor abszolút értékét az

$$|\mathbf{a}| = \sqrt{a_1^2 + a_2^2 + a_3^2 + a_4^2} \quad (13)$$

képlet szolgáltatja. A (12) és a (3)–(4) képletek figyelembevételével bebizonyítható, hogy minden négyes vektor abszolút értéke invariáns az LT-vel szemben, akár koordináta-, akár alakzat-transzformációról legyen szó – éppen úgy, mint a négyes ívelemé. Ha tehát a transzformált vektorkomponensek:

$$\mathbf{a}'(a'_1, a'_2, a'_3, a'_4), \text{ akkor fennáll: } |\mathbf{a}| = |\mathbf{a}'|, \text{ azaz} \\ a_1^2 + a_2^2 + a_3^2 + a_4^2 = |a'_1|^2 + |a'_2|^2 + |a'_3|^2 + |a'_4|^2. \quad (14)$$

A koordináta-transzformációs értelmezésben ez az összefüggés triviálisnak tűnik, mert az \mathbf{a} és az \mathbf{a}' vektorok azonosak egymással. Az alakzat-transzformációs értelmezésben ez az összefüggés azonban egyáltalán nem triviális: azt jelenti, hogy a négyes \mathbf{a} vektor abszolút értéke és a neki megfelelő \mathbf{a}' képvektor abszolút értéke ugyanakkora. Más szavakkal: adiabatikus gyorsítás esetén egy fizikai rendszernek nemcsak az ívelemei, hanem minden négyes vektorral jellemezhető tulajdonsága abszolút értékét tekintve változatlan marad, vagyis Lorentz-invariáns. Ennek éppen úgy a két egymást kompenzáló hatás – a gyorsításkor fellépő relativisztikus effektusok és az anizotrop fénysebesség-változások együttes fellépése – adja meg a fizikai magyarázatát, mint a $|ds|^2$ ívelemnégyszet esetében.

Az ívelem és a négyes helyzetvektor után a négyes vektor legegyszerűbb válfaja az anyagi pont négyes sebessége, amelyet a hármas sebesség mintájára a koordináták idő szerinti differenciálhányadosaival definiálhatunk.

A K rendszerben a V hármas sebesség komponensei.

$$V_1 = \frac{dx_1}{dt}, \quad V_2 = \frac{dx_2}{dt}, \quad V_3 = \frac{dx_3}{dt}. \quad (15)$$

Itt a dx_i ($i = 1, 2, 3$) koordináta-differenciálok és a dt idődifferenciál mérőszámai a K rendszerbeli hosszúság-, ill. időegységekre vonatkoznak. Az $x_4 = ict$ képlet alapján a négyes sebesség negyedik komponense számára ezt kapnánk:

$$V_4 = ic. \quad (16)$$

A (V_1, V_2, V_3, V_4) mennyiség azonban nem négyes vektor, mert komponensei nem a koordináta-differenciálokkal azonos módon transzformálódnak. Legyen ugyanis K' magának a K rendszerhez képest

$$V = \sqrt{V_1^2 + V_2^2 + V_3^2} \quad (17)$$

hármassal sebességgel mozgó tömegpontnak a KR-e. Az einsteini koordináta-transzformációs koncepcióban a K' rendszernek „sajátideje” van, amely „más ritmusban folyik”, mint a K rendszer „sajátideje”.

A K-rendszerbeli dt időköznek Einstein szerint K'-ben

$$d\tau = dt \cdot \sqrt{1 - V^2/c^2} = \frac{dt}{q} \quad \left(\text{ahol } q = \frac{1}{\sqrt{1 - V^2/c^2}} \right) \quad (18)$$

időköz felel meg. Azt a τ időparamétert, amelynek differenciálját a (18) képlet szolgáltatja, Einstein a *mozgó tömegpont* „nyugalmi vagy sajátidejének” nevezi,⁶ mert ez azonos a vele együttmozgó K' rendszer „sajátidejével”. Ez a „saját-idő” Lorentz-invariáns, vagyis független attól, hogy a tömegpont a K rendszerhez viszonyítva mekkora V sebességgel mozog. (A dt időtartam és a V sebesség megváltozása együttesen úgy hat, hogy $d\tau$ változatlan marad.)

A (16) képletből kiderül, hogy a „négyes sebesség” feltételezett V_4 komponense minden inerciarendszerben ugyanakkora lenne (*ic*), vagyis nem úgy transzformálnának, mint dx_4 . Ha ellenben a (15)–(16) képletekben a K rendszerbeli dt idődifferenciál helyett a K'-beli $d\tau$ értéket vezetjük be, akkor az

$$u_i = \frac{dx_i}{d\tau} = q V_i \quad (i = 1, 2, 3, 4) \quad (19)$$

komponenseket kapjuk. Mivel a nevezőben $d\tau$ értéke Lorentz-invariáns, az u_i komponensek ugyanúgy transzformálódnak, mint a számlálókban levő dx_i koordináta-differenciálok. Ezért az \mathbf{u} (u_1, u_2, u_3, u_4) mennyiség a fenti definíció értelmében már négyes vektor, és Einstein ezt nevezi *négyes sebességnek*.⁷ Ez az elnevezés indokolt, mert a (19) képletből kiderül, hogy a \mathbf{V} (V_1, V_2, V_3) hármassal sebesség és az \mathbf{u} (u_1, u_2, u_3, u_4) négyes sebesség között a szokásos $V < c$ sebességtartományban a kölcsönösen egyértelmű megfelelés viszonya áll fenn. Ily módon a négyes sebesség fogalma is a konkrét mechanikai sebesség, vagyis egy *objektív fizikai mennyiség* leképezése, ami indokoltá teszi e kategória átszármaztatását a négydimenziós írásmódba. A (19) képlet szerint a négyes sebesség végül is a négyes elmozdulás (ívelem) deriváltja a K'-beli τ időkoordináta szerint:

$$\mathbf{u} = \frac{d\mathbf{s}}{d\tau} \quad (20)$$

Az einsteini értelmezés szerint azonban a (18) képletben a K'-beli $d\tau$ és a K-beli dt időtartamok, valamint a V sebesség közötti kapcsolat nem genetikussal, hanem strukturális jellegű, a téridő-kontinuum *matematikai* struktúrája hoz létre ilyen összefüggést a két KR „sajátidője” között. Úgyis az a hármassal és négyes sebesség (19) képlet alatti összefüggése is strukturális természetű.

Az *alakzat-transzformációs értelmezés* viszont ezeket a kapcsolatokat genetikussal *fizikai* effektusokra vezeti vissza. Ha pl. egy atom K' KR-ében maradván

⁶ A. Einstein: „Grundzüge der Relativitätstheorie”, 29.

⁷ Uo. 30.

hajtjuk végre az LT-t, akkor a (19) alatti képletben az adott atom hármas sebessége: $V' = 0$ és egyben $V'_1 = V'_2 = V'_3 = 0$, vagyis az adott atom négyes sebessége: $(0, 0, 0, ic)$. Az alakzat-transzformációban egymásnak megfelelő négyes sebességek K' -beli komponensei ilyenformán:

$$(0, 0, 0, ic) \text{ és } (qV_1, qV_2, qV_3, qic). \quad (21)$$

Ebben az értelmezésben tehát az adott K' KR-ben *nyugvó* atomnak a Lorentz-transzformáltja ugyanabban a KR-ben V hármas sebességre felgyorsított és (18) szerint ugyanakkor $1 : \sqrt{1 - V^2/c^2}$ arányban objektíve lelassult rezgésű, továbbá V -vel párhuzamos kiterjedése szerint $\sqrt{1 - V^2/c^2} : 1$ arányban összehúzódtott atom lesz.

Ami a fenti összefüggéseknek a *Lorentz-rendszerek közötti koordináta-transzformációhoz kapcsolt értelmezését* illeti, ebben a négyes sebesség komponenseinek a megváltozását ugyanazok a fizikai effektusok magyarázzák, mint az alakzat-transzformációs értelmezésben. Ilyenkor persze a (19) alatti (u_1, u_2, u_3, u_4) komponensek és a belőlük LT-vel nyert (u'_1, u'_2, u'_3, u'_4) komponensek egy és ugyanazon „helybenmaradó” négyes u sebesség leképezései a K , ill. a K' KR-ben — de ezek a komponensek más és más, egymáshoz képest Lorentz-deformációt szenvedett mértékegységekben vannak kifejezve. Itt tehát szó sincs a két KR „sajátteréről és -idejéről”.

Az alakzat-transzformációs értelmezésben u és u' természetesen két különböző négyes sebességet jelent. Itt invariáns marad a négyes sebesség abszolút értéke (vö. (13)–(14)):

$$|u| = |u'| = ic. \quad (22)$$

Továbbá: mindkét értelmezésben kovariáns a (20) alatti összefüggés az u és ds vektorok között. Más szavakkal: *a négyes sebességet definiáló vektoregyenlet kovariáns az LT-vel szemben.*

A négyes sebesség fogalmából Einstein megalkotja a tömegpont „négyes impulzusának” fogalmát.⁸ A hármas impulzus — mint ismeretes — a tömeg és a hármas sebesség szorzatával egyenlő. Ennek mintájára a négyes impulzus K -beli komponensei így írhatók:

$$G_i = m V_i \quad (i = 1, 2, 3, 4), \quad (23)$$

illetve (19) figyelembevételével:

$$G_i = \frac{m}{q} \cdot u_i \quad (i = 1, 2, 3, 4), \quad (24)$$

vagyis bevezetve az

$$\frac{m}{q} = m \sqrt{1 - V^2/c^2} = m_0 \quad (25)$$

jelölést:

⁸ Uo. 30.

$$G_i = m_0 u_i \quad (i = 1, 2, 3, 4), \quad (26)$$

és vektoregyenlet formájában:

$$\mathbf{G} = m_0 \mathbf{u}. \quad (27)$$

Itt m_0 az anyagi pont ún. „nyugalmi tömegét” jelenti, mert $V = 0$ sebességérték mellett a K rendszerben (25)-ből valóban $m = m_0$ adódik. Einstein fel fogásában az anyagi pont nyugalmi tömege állandó értékű: a vele együttmozgó K' rendszerben mindig m_0 marad, bármekkora sebességgel is mozogjon egy másik KR-hez: K-hoz képest. Az m_0 invarianciája miatt $m_0 \mathbf{u}$ is négyes vektor, hiszen ugyanúgy transzformálódik, mint \mathbf{u} , vagyis ugyanúgy, mint ds (dx_1, dx_2, dx_3, dx_4). A négyes és a hármas impulzus között, ha $V < c$, ismét fennáll a kölcsönösen egyértelmű megfelelés viszonya, ami közvetve ismét fizikai értelemmel ruházza fel a négyes impulzus fogalmát, és indokolja ugyanannak a fizikai kategóriának a használatát a négydimenziós írásmódban.

Az einsteini értelmezés szerint azonban a (25) képletben az m tömeg és a V sebesség közötti kapcsolat ismét nem genetikus, hanem strukturális jellegű. Nála tulajdonképpen az u_i és V_i mennyiségek közötti (19) alatti *matematikai* összefüggések idézik elő a relativisztikus tömegváltozást, nem pedig valamiféle *fizikai* effektusok. Amellett ebben az értelmezésben az m és V közötti (25) alatti matematikai összefüggés nem jelent folytonos függvényt, nem képez le valamilyen fizikai *folyamatot*, hanem a különböző K rendszerekben érvényes *diszkrét* tömeg- és sebességértékeket hozza csak egymással kapcsolatba. Einstein tehát végső fokon ismét a KR-ek „sajátterére és -idejére” vezeti vissza a relativisztikus tömegváltozásokat.

A négyes impulzus fogalmának *alakzat-transzformációs értelmezése* ismét elkerüli ezeket a spekulatív gondolatokat. Maradjunk ismét az adott tömegpont K' KR-ében, amelyben négyes sebessége: $(0, 0, 0, ic)$ és így négyes impulzusa $(0, 0, 0, m_0 ic)$. Az alakzat-transzformációban egymásnak megfelelő négyes impulzusok eszerint (21) alapján:

$$(0, 0, 0, m_0 ic) \text{ és } (m_0 q V_1, m_0 q V_2, m_0 q V_3, m_0 q ic). \quad (28)$$

Ebben az értelemben tehát az adott K' KR-ben *nyugvó* tömegpontnak a Lorentz-transzformáltja ugyanabban a KR-ben \mathbf{V} hármas sebességre felgyorsított és ugyanakkor $1 : \sqrt{1 - V^2/c^2}$ arányban objektíve megnövekedett tömegű anyagi pont lesz.

Ismét megjegyezhetjük, hogy az alakzat-transzformációs értelmezésben Lorentz-invariáns marad a négyes impulzus abszolút értéke:

$$|\mathbf{G}| = |\mathbf{G}'| = i m_0 c, \quad (29)$$

és ebben az értelmezésben is *kovariáns marad az LT-vel szemben a négyes impulzust definiáló (27) alatti vektoregyenlet.*

Megjegyezhetjük azt is, hogy a *Lorentz-rendszerek közötti koordináta-transzformációs értelmezés* ugyanazokra a *fizikai* effektusokra vezet vissza a helybenmaradó négyes impulzusvektor komponenseinek megváltozását, mint az alakzat-transzformációs értelmezés. *Ebben* a koordináta-transzformációs értelmezésben ismét nincs szó a KR-ek állítólagos „sajátteréről és -idejéről”.

Az einsteini koordináta-transzformációs értelmezésben további elméleti és egyben logikai gyengeségek lépnek fel a következő négyes vektorok: a „négyes gyorsulás” és a „négyes erő” fogalmainak bevezetésével. A klasszikus mechanikában az erő fogalma minőségileg a tömegpont sebességváltozásának az okát, azaz más anyagi objektumok hatását tükrözi vissza. Mennyiségileg az erő értékét a tömeg és gyorsulás szorzata adja meg. Ezt az összefüggést nevezik a tömegpont Newton-féle mozgás-egyenletének.

A gyorsulás és az erő fogalmának bevezetése azonban (akár „hármás”, akár „négyes” gyorsulásról, ill. erőről legyen szó) *logikailag megengedhetetlen az inerciarendszerek világában*, hiszen az anyagi pont egyetlen inerciarendszerben sem végezhet másfajta mozgást, mint egyenletes translációt.

A hármás gyorsulás komponenseinek K-rendszerbeli értékét, mint ismeretes, a hármás sebességkomponensek idő szerinti differenciálhányadosai szolgáltatják. Képletben:

$$A_1 = \frac{dV_1}{dt}, A_2 = \frac{dV_2}{dt}, A_3 = \frac{dV_3}{dt}. \quad (30)$$

Ha ezt a (16) képlet alapján kiegészítőnek az $A_4 = \frac{dV_4}{dt} = 0$ komponenssel, nem kapnánk négyes vektort. A „négyes gyorsulás” — a (a_1, a_2, a_3, a_4) — ismét csak akkor lesz négyes vektor, ha a K-beli sebességkomponensek differenciáljait nem a K-beli, hanem a K'-beli (az anyagi pontokkal együttmozgó KR-beli) idődifferenciállal osztjuk el:

$$a_i = \frac{du_i}{d\tau} \quad (i = 1, 2, 3, 4). \quad (31)$$

A számlálóban levő du_i komponensek ugyanis ugyanúgy transzformálódnak, mint u_i , azaz végső fokon ugyanúgy, mint a dx_i koordináta-differenciálok. Mivel pedig a nevezőbeli $d\tau$ Lorentz-invariáns, a (a_1, a_2, a_3, a_4) is ugyanúgy transzformálódik, és így *matematikailag* valóban négyes vektor. A (30–31) képletek szerint az \mathbf{A} (A_1, A_2, A_3) hármás gyorsulás és az \mathbf{a} (a_1, a_2, a_3, a_4) négyes gyorsulás között (ha $V < c$) megint fennáll a kölcsönösen egyértelmű megfelelés viszonya, ez teszi ismét indokolttá a gyorsulás fogalmának átszármasztását a négydimenziós írásmódba. A négyes gyorsulást definiáló vektor-egyenlet végül is:

$$\mathbf{a} = \frac{d\mathbf{u}}{d\tau}. \quad (32)$$

Egyszerűség kedvéért vegyük azt az esetet, amikor a tömegpont a K rendszer x_1 tengelyén végez gyorsuló mozgást, és legyen ez azonos a K' rendszer x'_1 tengelyével. Ekkor (19) alapján a tömegpont négyes sebességének K-beli komponensei:

$$u_1 = qV_1, u_2 = u_3 = 0, u_4 = qic. \quad (33)$$

A tömegpont négyes gyorsulásának K-beli komponenseire pedig a számítás ezt az eredményt szolgáltatja:

$$a_1 = q^4 A_1, \quad a_2 = a_3 = 0, \quad a_4 = \frac{i}{c} q^4 V A_1. \quad (34)$$

Számítsuk ki ezek után az LT ismert képleteivel a mozgó tömegpont négyes sebességének és gyorsulásának komponenseit a vele együttmozgó K' rendszerben, tehát „nyugalmi sebességét” és „nyugalmi gyorsulását”. Az eredmény a következő:

$$u'_1 = u'_2 = u'_3 = 0, \quad u'_4 = ic \quad (35)$$

és

$$a'_1 = q^3 A_1, \quad a'_2 = a'_3 = a'_4 = 0. \quad (36)$$

A K inerciarendszerhez képest gyorsuló (változó sebességű) mozgást végző tömegpont K' KR-e az einsteini koncepcióban természetesen csak igen kis időtartamra tekinthető inerciarendszernek, hiszen az inerciarendszerek per definitionem csak egyenletes egyenesvonalú mozgást végezhetnek.

Számítsuk ki a tömegpont K' rendszerbeli, azaz nyugalmi *hárm*as gyorsulásának komponenseit ebben az esetben.⁹ Az eredmény (ha $V \ll c$):

$$A'_1 = a'_1 = q^3 A_1, \quad A'_2 = A'_3 = 0. \quad (37)$$

Ha az $x_1 = x'_1$ tengely mentén $A'_1 = A_0$ *állandó hárm*as *nyugalmi gyorsulással* mozgó tömegpontot veszünk fel, ennek K -beli *hárm*as gyorsulása (37) szerint:

$$A_1 = \frac{A_0}{q^3}, \quad A_2 = A_3 = 0. \quad (38)$$

A K -rendszerbeli *hárm*as gyorsulás tehát ilyenkor nem marad állandó, hanem a tömegpont K rendszerhez viszonyított V sebességétől függ: amikor $V = 0$, akkor $A_1 = A_0$, vagyis ebben a pillanatban a K -beli gyorsulás ugyanakkora, mint a K' -beli. A K -beli V sebesség folyamatos növekedésével azután a K -beli A_1 *hárm*as gyorsulás (vagyis a sebesség növekedésének üteme) csökken, és ha V megközelíti a c fénysebességet, akkor az A_1 gyorsulás zérushoz tart. Ez egyértelmű azzal a kijelentéssel, hogy a gyorsuló tömegpont K -beli sebessége aszimptotikusan közeledik a fénysebességhez, amelyet csak végtelen hosszú idő alatt ér el, miközben K -beli gyorsulása zérussá válik.

Az einsteini koordináta-transzformációs értelmezés ezen a ponton logikai szükségességel torkollik az alakzat-transzformációs értelmezésbe, miközben megengedhetetlen ellentmondásba kerül Einstein kiinduló alapfeltételezéseivel és posztulátumaival. Mihelyt ugyanis *gyorsuló* mozgást engedünk meg valamely inerciarendszerben, azt is el kell fogadnunk, hogy az inerciarendszerek világában nemcsak a különböző KR-ekhez való viszonyításból származhatnak különböző sebesség-értékek, hanem *egy és ugyanazon tömegpont egy és ugyanazon KR-beli sebessége is különböző értékeket vehet fel*, ezek viszont csak egy gyorsító hatás eredményei lehetnek, és a mozgó tömegpont vagy a tömegpontokból álló anyagi rendszer felgyorsítás előtti és utáni állapotaira utalnak. De akkor logikai szükségszerűséggel azt a két következtetést is le kell vonni, hogy

⁹ M. Laue: „Die Relativitätstheorie”, Bd. I, Vieweg Verlag, Braunschweig 1961, 65—67.

1. nincs a KR-eknek olyan kitüntetett osztálya, amelyben csak egyenesvonalú egyenletes mozgások mehetnek végbe, vagyis ahonnan minden gyorsító erőhatás ki van zárva, az einsteini inerciarendszerek anyagtalánított fogalma helyett tehát a Lorentz-rendszerek fogalmát kell használnunk, amelyekre nem érvényesek az einsteini alapposztulátumok;

2. a relativisztikus effektusok, így pl. a mozgó rúd Lorentz-kontrakciója, éppen a *felgyorsított* anyagi rendszer egy és ugyanazon K rendszerre vonatkozó sebességének megváltozásával függnek össze.

M. Laue le is vonja ezt az utóbbi következtetést, miközben nem veszi észre, hogy ezzel súlyos ellentmondásba kerül az előbbi első következtetéssel és egyben az általa is elfogadott einsteini alap-posztulátumokkal,¹⁰ nem veszi észre, hogy egyik esetben koordináta-transzformációnak, másik esetben alakzat-transzformációnak értelmezi az LT-t.

A négyes gyorsulás alakzat-transzformációs értelmezéséről szintén megjegyezhetjük, hogy abszolút értéke Lorentz-invariáns marad. Továbbá: ebben az esetben is kovariáns marad az LT-vel szemben a négyes gyorsulást definiáló, (32) alatti vektoregyenlet.

A négyes gyorsulás fogalmáról szólva azt is meg kell jegyezni, hogy itt a relativitáselmélet legnevesebb szovjet teoretikusának, V. A. Foknak a koncepciójában is ellentmondásokat találunk. A relativitáselméletről írott könyvében ő is ismételten használja az inerciarendszerek világában fellépő négyes gyorsulás fogalmát,¹¹ majd azt fejtegeti, hogy miért nem alkalmazható a relativitáselméletben a „*merev test*” fogalma. Ez a fogalom a klasszikus mechanikában olyan szilárd testet jelentett, amelynek alakja és méretei semmilyen erő hatására sem változnak meg. Ha a merev test egyik végén lökést szenved el, ez ugyanabban a pillanatban már a másik végének elmozdulásában is jelentkezik. A valóságban azonban a lökéshullám a szilárd testben véges sebességgel (az illető közegre jellemző hangsebességgel) terjed, ami a közelhatás elvét érvényesítő relativitáselmélet számára használhatatlanná teszi a merev test fogalmát. V. A. Fok azonban hangsúlyozza, hogy a *szilárd mérőrúd* fogalmának a használata mégis jogos a relativitáselméletben. „Ez a fogalom ugyanis csak olyan szilárd testek létezését tételezi fel, amelyek méretei és alakja meghatározott külső feltételek mellett maradnak változatlanok (gyorsulások és lökések hiánya, állandó hőmérséklet stb.).”¹² De ha a gyorsulások hiánya a speciális relativitáselméletben foglalt einsteini tételek érvényességének döntő feltétele, akkor V. A. Fok is lényeges logikai hibát vét az inerciarendszerekben fellépő négyes gyorsulás fogalmának használatával.

Szögezzük le ismét, hogy a Lorentz-elvben kifejeződő *alakzat-transzformációs koncepció*, valamint a Lorentz-rendszerek közötti koordináta-transzformációs értelmezés mentes ezektől a logikai ellentmondásoktól. Aki fizikai tartalommal akarja megtölteni a speciális relativitáselméletet, az szükségszerűen jut el ehhez a koncepcióhoz, és szükségszerűen kerül szembe az inerciarendszerekhez kapcsolt koordináta-transzformációs felfogással, még akkor is, ha ezt önmaga előtt nem ismeri el. A relativisztikus mechanika és elektrodinamika kidolgozá-

¹⁰ Uo. 38–39, 151.

¹¹ W. Fock: „Theorie von Raum, Zeit und Gravitation”, Akademie-Verlag, Berlin 1960, 66–67, 82–84, 116–117, 121–123. (A könyv eredetije 1955-ben Moszkvában orosz nyelven jelent meg.)

¹² Uo. 120.

sakor maga Einstein is így járt. Világosan mutatja ezt már a következő négyes vektor — a négyes erő fogalmának bevezetése is az elméletbe.¹³

A négyes erő komponenseit mint az impulzuskomponensek differenciálhányadosait a K rendszerben első közelítésként a következő képletek szolgáltatnák (vö. (26)):

$$F_i = \frac{dG_i}{dt} = \frac{d(m_0 u_i)}{dt} \quad (i = 1, 2, 3, 4). \quad (39)$$

Itt az F (F_1, F_2, F_3) hármas vektor a klasszikus mechanikából ismert *Newton-féle erővel* azonos. Be lehet azonban bizonyítani, hogy az (F_1, F_2, F_3, F_4) mennyiség nem négyes vektor! Einstein ezért bevezeti a módosított

$$K_i = \frac{dG_i}{d\tau} = q F_i \quad (i = 1, 2, 3, 4) \quad (40)$$

erőfogalmat („*Minkowski-féle erő*”), amely már a koordináta-differenciálokkal azonos módon transzformálódik, vagyis négyes vektor, kovariáns az LT-vel szemben. Ez abból következik, hogy a számlálóbéli dG_i mennyiségek négyes vektort alkotnak, a nevezőbéli $d\tau$ mennyiség pedig Lorentz-invariáns.

Jegyezzük meg ismét, hogy az F (F_1, F_2, F_3) hármas erő és a K (K_1, K_2, K_3, K_4) négyes erő fogalmai között is, ha $V < c$, fennáll a kölcsönösen egyértelmű megfelelés viszonya. Megint ez a körülmény teszi lehetővé, hogy az erő kategóriáját a négydimenziós tárgyalásban is használjuk. Más lapra tartozik természetesen, hogy az inerciarendszerek világában fellépő négyes erő tételezése újra ellentmondásban van az elmélet kiinduló tételeivel, amire még visszatérünk.

Mivel az m_0 nyugalmi tömeg állandó értékű, (40) így is írható (vö. (31)):

$$K_i = \frac{d(m_0 u_i)}{d\tau} = m_0 \frac{du_i}{d\tau} = m_0 a_i. \quad (41)$$

Vektoregyenlet formájában:

$$\mathbf{K} = m_0 \mathbf{a}. \quad (42)$$

Ha ismét a K és K' rendszer egybeeső $x_1 = x'_1$ tengelyén gyorsulva mozgó tömegpont esetére szorítkozunk, akkor (34) és (36) alapján:

$$\left. \begin{aligned} K_1 = q^4 m_0 A_1, \quad K_2 = K_3 = 0, \quad K_4 = \frac{i}{c} q^4 m_0 V A_1, \\ K'_1 = q^3 m_0 A_1, \quad K'_2 = K'_3 = K'_4 = 0. \end{aligned} \right\} \quad (43)$$

Az A_0 állandó hármas nyugalmi gyorsulással mozgó tömegpont esetében (vö. (38)).

$$\left. \begin{aligned} K_1 = q m_0 A_0, \quad K_2 = K_3 = 0, \quad K_4 = \frac{i}{c} q m_0 V A_0, \\ K'_1 = m_0 A_0, \quad K'_2 = K'_3 = K'_4 = 0. \end{aligned} \right\} \quad (44)$$

¹³ A. Einstein: „Grundzüge der Relativitätstheorie”, 27–35.

Ebben az esetben a hármas erő komponensei (vö. (40)):

$$\left. \begin{aligned} F_1 &= \frac{K_1}{q} = m_0 A_0, & F_2 &= F_3 = 0, \\ \text{és } F'_1 &= m_0 A_0, & F'_2 &= F'_3 = 0, \end{aligned} \right\} \quad (45)$$

vagyis

$$\mathbf{F} = \mathbf{F}'. \quad (46)$$

Itt ismét le kell szögezni, hogy — éppen úgy, mint a négyes gyorsulás esetében — a négyes erő fogalmának koordináta-transzformációs értelmezése is *tulmutat önmagán*, az einsteini inerciarendszer fogalma pedig szükségszerűen megy át a Lorentz-rendszer fogalmába. Azok a K és K' KR-ek, amelyekben a gyorsító erőhatások fellépnek — Lorentz-rendszerek. A hozzájuk kapcsolt koordináta-transzformációs értelmezésben a négyes erő K' -beli és K -beli komponensei (amelyek egymás Lorentz-transzformáltjai) lényegében azonosak a K' KR által reprezentált anyagi rendszerben fellépő négyes erőnek a felgyorsítás előtti és utáni értékeivel. Utóbbiakat viszont az *alakzat-transzformáció* viszi át egymásba.

A K' -ben állandó A_0 hármas nyugalmi gyorsulással mozgó tömegpont esetében ugyanis (44) szerint a K' -beli $(m_0 A_0, 0, 0, 0)$ állandó négyes erő K -beli transzformáltja nem állandó, hanem függvénye a tömegpont K -beli változó V sebességének. Abban a pillanatban, amikor $V = 0$, a négyes erő K -beli értéke is $(m_0 A_0, 0, 0, 0)$, amikor pedig a K -beli sebesség folyamatosan a $V > 0$ értékre növekszik, akkor a négyes erő K -beli komponensei felveszik a (44) első sorában látható értékeket. *De az alakzat-transzformációs értelmezésben is ugyanerről van szó!*

A négyes erő alakzat-transzformációs értelmezésében ismét az erő abszolút értéke marad *Lorentz-invariáns*. Továbbá: *kovariáns marad az LT-vel szemben a négyes erőt definiáló, (42) alatti vektoregyenlet.*

Ha összevetjük a (38) és (45)–(46) képleteket, kiderül, hogy az x_1 tengelyen A_0 hármas nyugalmi gyorsulással induló tömegpont gyorsulása felgyorsítás után $(\sqrt{1 - V^2/c^2})^3$: 1 arányban lecsökken, míg a gyorsító hármas erő változatlan marad. Ezért a felgyorsítás utáni tömegértékre ezt kapjuk:

$$m = \frac{m_0}{(\sqrt{1 - V^2/c^2})^3} = m_0 q^3. \quad (47)$$

A tömegpont tehetetlen tömegének értékét itt arra az esetre határoztuk meg, amikor a tömegpontra ható erő iránya egybeesik a tömegpont mozgási irányával (az x_1 tengellyel).

Abban az esetben viszont, amikor a ható erő merőleges a tömegpont mozgási irányára (pl. az x_2 tengellyel párhuzamos), ezt a tömegértéket kapjuk:

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - V^2/c^2}} = m_0 q. \quad (48)$$

Az erő irányával párhuzamosan mozgó anyagi pont (47) alatti tömegértékét *longitudinális*, a rá merőlegesen mozgó anyagi pont (48) alatti tömegértékét

pedig *transzverzális* tömegnek nevezik. Ennek megfelelően (V helyett v -t írva) a kétféle tömegérték:

$$m_l = \frac{m_0}{(\sqrt{1 - v^2/c^2})^3}, \quad m_t = \frac{m_0}{\sqrt{1 - v^2/c^2}} \quad (49)$$

A mozgó anyagi pont tehetetlen tömegének, vagyis a gyorsító erőhatással szemben tanúsított ellenállásának tehát az erő irányától függően különböző értékei vannak. Innen:

$$\frac{m_l - m_t}{m_0} = \frac{v^2/c^2}{(1 - v^2/c^2)^{3/2}} \approx \beta \cdot \frac{v^2}{c^2}, \quad (50)$$

ahol $\beta = 1$, amennyiben $v \ll c$.

Az elektronokkal végzett kísérletek néhány százalékos hibával igazolják ezt az eredményt.¹⁴ Itt többek között *W. Kaufmann*-nak (1902, 1906) a β -sugarak elektromos és mágneses mezőben történő eltéréseivel kapcsolatos méréseiről, továbbá *A. H. Bucherer* (1909), *E. Hupka* (1910), *G. Neumann* (1914), *C. Schäfer* (1916), *Ch. E. Guy* és *Ch. Lavanchy* (1921) hasonló kísérleteiről van szó, amelyekhez újabban a részecskegyorsítóknál gyorsított elektronokon és protonokon végzett mérések eredményei, valamint a finomszerkezet-felhasadás és a merőleges Doppler-effektus megfigyeléséből adódó eredmények is hozzájárulnak.¹⁵

A longitudinális és a transzverzális tömeg különbözőségét mindenképpen kísérletileg igazolt ténynek kell tehát tekintenünk. Mivel azonban az LT einsteini inerciarendszerekhez kötött koordináta-transzformációs értelmezése, ahogyan láttuk, logikailag nem engedi meg, hogy az inerciarendszerek világában egy anyagi pont tömegének egy és ugyanazon KR-beli értéke megváltozzék, és mivel ilyen tömegváltozás, ahogyan szintén láttuk, csak (különböző irányú) gyorsító erőhatások és az általuk egy és ugyanazon KR-ben előidézett sebességváltozások fellépésével függhet össze, mindezek a kísérleti eredmények az LT alakzat-transzformációs értelmezését, vagyis a Lorentz-elv helyességét támasztják alá. Más szavakkal: a relativisztikus tömegváltozások kísérleti igazolása újabb bizonyítékot szolgáltat amellelt, hogy a fizikai mennyiségek LT-je a felgyorsítás előtti és utáni értékeket viszi át egymásba.

Einstein — ahogyan már hangsúlyoztuk — kénytelen bevezetni a speciális relativitáselméletbe a négyes gyorsulás, a négyes erő, majd a négyes erő-sűrűség fogalmát is, mert ezek nélkül elméletét sem az elektrodinamikával, sem a mechanikával nem tudná kapcsolatba hozni. Így azután arról kell beszélnie, hogy a *mezőmentes térben* elektromos töltéssel rendelkező anyagi pontok mozognak, ezekre *ponderomotorikus erők hatnak*, amelyek megváltoztatják a részecskék impulzusát és energiáját.¹⁶ Az ilyen ponderomotorikus erők és a belőlük fakadó gyorsulások azonban az alap-posztulátumok által involvált koordináta-transzformációs koncepcióban nem származhatnak anyagi objektumoktól, csak magától az abszolútumként értelmezett anyagtalán terídó-kontinuumtól. Ily módon Einsteinnél még az észrevétlenül átvett alakzat-

¹⁴ Faragó Pál—Jánossy Lajos: „KFKI Közl.”, 3 (1955), 370.

¹⁵ Jánossy Lajos—Elek Tibor: „A relativitáselmélet filozófiai problémái”, 62, 99. Továbbá: M. Laue: „Die Relativitätstheorie”, Bd. I, 27.

¹⁶ A. Einstein: „Grundzüge der Relativitätstheorie”, 27—32.

transzformációs értelmezés is objektív idealista filozófiai tartalmat nyer. A mezőmentes, anyagtalán kontinuum ebben a koncepcióban olyan szellemi létező, amely munkavégzőképességgel, energiataralommal van átitatva, és ennek az energiakészletnek a számlájára megy végbe a felgyorsított tömegpont energiájának és tömegének a megnövekedése.

Érdeemes itt felhívni a figyelmet Einsteinnek egy fiatalkori tévedésére, amely a speciális relativitáselméletéről 1905-ben közzétett első publikációjában olvasható („A mozgó testek elektrodinamikájáról”). A tanulmány utolsó fejezetében Einstein „*a lassan gyorsuló elektron dinamikáját*” tárgyalta. Itt azonban még nem vezette be a Minkowski-féle erő fogalmát, hanem a Newton-féle mozgásegyenleteket és a speciális relativitási elvet, tévesen, egymással összhangban levő összefüggéseknek nyilvánította. Ennek megfelelően a transzverzális tömegre is téves értéket kapott.¹⁷ Einsteinnek ezt a tévedését egy évvel később *M. Planck* igazította helyre,¹⁸ amire fizikatörténeti könyvében *M. Laue* is rámutatott.¹⁹ *M. Planck* azonban ebben a helyreigazításában megelégedett azzal, hogy olyan *KR-ekről* beszéljen, amelyeket az *LT* formulái kapcsolnak össze, és nem világított rá: mivel ezek a *KR-ek gyorsító hatások* következtében tettek szert különböző sebességeikre (hiszen *gyorsuló* elektronról van szó), ezért itt az *LT* éppen az elektronnak a felgyorsítás előtti paramétereit viszi át a felgyorsítás utáni paraméter-értékekbe.

Befejezésül foglaljuk össze: mit is jelent a materialista módon, a Lorentz-elv alapján értelmezett *alakzat-transzformációs felfogásban a négyes vektorok Lorentz-invarianciája*? Ahogyan ezt a négyes elmozdulás, sebesség, impulzus, gyorsulás és erő példáin láttuk, itt elsősorban nem arról van szó, mint az einsteini értelmezésben, hogy ti. az *LT* magukat a négyes vektorokat változatlanul hagyja és csak egyik *KR*-beli reprezentációjukat viszi át egy másikba. Ellenkezőleg: az *LT* itt egy fizikai rendszernek a felgyorsítás előtti *Q* állapotból a felgyorsítás utáni *Q'* állapotba való átvitelét írja le egy és ugyanazon *KR*-ben. Eközben maguk a fizikai rendszer állapotát jelző négyes vektormennyiségek megváltoznak, de *Lorentz-invariáns* marad:

1. az egymásba transzformált négyes vektorok abszolút értéke (vö. (14));
2. azoknak a vektoregyenleteknek az alakja, amelyek a négyes vektorok egymás közötti összefüggéseit írják le (vö. (20), (27), (32) és (42)). Más szavakkal: a négyes vektorok által kifejezett fizikai mennyiségek objektív összefüggéseit a fizikai rendszer adiabatikus gyorsítása nem változtatja meg.

II

A RELATIVISZTIKUS ELEKTRODINAMIKA NÉGYES TENZORAINAK FOGALMI RENDSZERÉRŐL

A tenzorfogalom a háromdimenziós térben, ill. a fizikai folyamatok valamely *K* derékszögű koordináta-rendszerbeli (*KR*-beli) leírásában egy $3^2 = 9$ komponensű mennyiséget jelöl, amelyet az alábbi, 3 sorból és 3 oszlopból álló négyzetes mátrix-szkémával lehet illusztrálni:

¹⁷ Lásd „Magyar Fizikai Folyóirat”, *III* (1955), 464.

¹⁸ *M. Planck*: Das Prinzip der Relativität und die Grundgleichungen der Mechanik; „Verhandlungen der Deutschen Physikalischen Gesellschaft” 4 (1906), 136–141.

¹⁹ *M. Laue*: „A fizika története”, Gondolat Kiadó, Budapest 1960, 27.

$$\mathbf{T} = \begin{pmatrix} T_{11} & T_{12} & T_{13} \\ T_{21} & T_{22} & T_{23} \\ T_{31} & T_{32} & T_{33} \end{pmatrix}, \quad (51)$$

vagy, rövidebb írásmóddal:

$$\mathbf{T} = (T_{ik}), \text{ ahol } \begin{matrix} i = 1, 2, 3, \\ k = 1, 2, 3. \end{matrix} \quad (52)$$

Ez a kétindexű (másképpen: 2. rendű) hármas tenzor teljesen reális fogalomalkotás. Nevét a deformált rugalmas testben, ill. az ennek a belsejében levő térfogatelemek határfelületén fellépő és a szomszédos térfogatelemek anyagától származó feszültségektől (tenzióktól) kapta. Hasonló 9 komponensű mennyiséggel jellemezhető egy nyújtó vagy összenyomó erő hatásának kitett rugalmas test bármely pontjának a helyzetváltozása is.

Matematikailag bebizonyítható, hogy a tenzor tulajdonképpen két változó vektormennyiség közötti homogén lineáris függvénykapcsolatot jelent. Ha pl. a deformált rugalmas testben kiszemelt térfogatelem határfelületének egy olyan darabkáját választjuk ki, amelynek egy adott irányú \mathbf{n} a normális egységvektora (a felületelemre merőleges irány egységvektora), akkor a kiválasztott felületdarabkára ható \mathbf{T}_n feszültség három komponensét a következőképpen számítjuk ki: a feszültségi tenzor sorait „komponáljuk” az \mathbf{n} vektor (n_1, n_2, n_3) komponenseivel:

$$\left. \begin{aligned} T_{n1} &= T_{11} n_1 + T_{12} n_2 + T_{13} n_3, \\ T_{n2} &= T_{21} n_1 + T_{22} n_2 + T_{23} n_3, \\ T_{n3} &= T_{31} n_1 + T_{32} n_2 + T_{33} n_3. \end{aligned} \right\} \quad (53)$$

A \mathbf{T}_n és \mathbf{n} vektorok közötti homogén lineáris függvénykapcsolat rövidített formában így szimbolizálható:

$$\mathbf{T}_n = \mathbf{T} \mathbf{n}. \quad (54)$$

Ezek alapján teljesen helyénvaló a hármas tenzor *matematikai* fogalmának ez az általánosított meghatározása: a háromdimenziós térben 2. rendű (kétindexes) tenzornak az olyan 9 komponensű \mathbf{T} mennyiséget nevezzük, amely a soronkénti komponálás módszerével (homogén-lineáris módon) a független változó $\mathbf{s} (s_1, s_2, s_3)$ vektor *bármely* értékéhez ugyanabban a KR-ben egy meghatározott $\mathbf{v} (v_1, v_2, v_3)$ „képvektort” rendel mint \mathbf{s} homogén lineáris vektorfüggvényét. Szimbolikus jelöléssel:

$$\mathbf{v} = \mathbf{T} \mathbf{s}. \quad (55)$$

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy a hármas tenzor lényegében egy adott vektort egy másik vektorba átvivő homogén lineáris *alakzat-transzformáció* 9 együtthatójának egy fogalomban való egyesítése. Be lehet bizonyítani, hogy a két vektor közötti homogén lineáris függvénykapcsolat, vagyis a 9 komponensű \mathbf{T} *tenzormennyiség kovariáns a homogén lineáris koordináta-transzformációval szemben.*

Ha a K rendszerről az azonos kezdőpont körül elforgatott K' -re térünk át, az s és v vektorokat az új koordinátatengelyek irányába eső új (s'_1, s'_2, s'_3) , ill. (v'_1, v'_2, v'_3) komponensekkel kell leírniuk a koordináta-transzformáció ismert szabályai szerint:

$$s'_i = \alpha_{ir} s_r, \quad v'_i = \alpha_{ir} v_r. \quad (56)$$

De itt csak a komponens-értékek változnak meg: a koordináta-transzformációban az új (s'_1, s'_2, s'_3) számhármass fogalmi foglalatata *ugyanaz* az s vektor, mint a régi (s_1, s_2, s_3) számhármass fogalmi foglalatata volt, és persze a v vektor esetében is ez a helyzet. Az s és v vektorok maguk tehát — komponenseiktől eltérően — függetlenek a KR megválasztásától. De akkor az (55) képlet szerint a T tenzor maga szintén független kell hogy legyen attól a KR -től, amelyben az s és v vektorok közötti alakzat-transzformációs függvénykapcsolatot írja. Ez a követelmény természetesen *nem a 9 komponens változatlanságát* igényli a koordináta-transzformációval szemben, hanem olyan transzformációs formulák érvényesülését, amelyek a vektorkomponensek transzformációs formuláival együtt alkalmazva helyes egyenlőségbe viszik át az (55) alatti összefüggést. Be lehet bizonyítani, hogy ezek a koordináta-transzformációs formulák a következők:

$$T'_{ik} = \alpha_{ir} \alpha_{ks} T_{rs}. \quad (57)$$

Mivel

$$\begin{array}{ll} i = 1, 2, 3, & k = 1, 2, 3, \\ r = 1, 2, 3, & s = 1, 2, 3, \end{array}$$

ez a szimbólum 9 képletet jelent, és mindegyiknek a jobb oldalán 9-tagú összeg áll.

A vektorok homogén lineáris transzformációs képlete a tetszőleges a és b vektorokra így írható:

$$a'_i = \alpha_{ir} a_r, \quad b'_k = \alpha_{ks} b_s, \quad (58)$$

ill. a két egyenlőséget összeszorozva:

$$a'_i b'_k = \alpha_{ir} \alpha_{ks} a_r b_s. \quad (59)$$

Ha összehasonlítjuk az (57) és az (59) képletet, a tenzorok transzformációs szabályát így fogalmazhatjuk meg: *a kétindexű hármass tenzor komponensei a homogén lineáris koordináta-transzformációban úgy transzformálódnak, mint két vektor megfelelő indexű komponenseinek a szorzatai* (vagyis: mint a megfelelő indexű koordinátakülönbségek szorzatai).

E szabály szerint kell tehát transzformálni a K rendszerben megadott T tenzor 9 komponensét ahhoz, hogy a K' rendszerben 9 olyan új tenzorkomponens-értéket kapjunk, amelyek alkalmazásával az s vektor K' -beli komponensei a v képvektor K' -beli komponenseibe mennek át. *Az előbbi szabály a kétindexű hármass tenzor definíciójaként is felhasználható.*

Einstein a tenzorfogalom bevezetésekor ismét mellőzi a hozzá vezető, fent említett *tapasztalati* fizikai alapok ismertetését, ehelyett a fenti, tisztán

matematikai definíciót használja, és azt állítja, hogy „*geometriai realitások*” figyelembevételére vezetett a tenzor fogalmához.²⁰

A kétindexű hármastenzor fogalmát ennek megfelelően a *másodrendű felület egyenletében* szereplő együtthatók fogalmi foglalataul és oly módon vezeti be, hogy a transzformációs szabály segítségével ez a *definíció akárhány dimenziós tér akárhány indexű tenzorfogalmára extrapolálható legyen.*

Jegyezzük meg, hogy a tenzorfogalom logikus általánosítása a skalár- és a vektormennyiség fogalmának, a vektorok matematikailag 1. rendű vagy egyindexű (a skalármennyiségek pedig 0-adrendű) tenzorok gyanánt értelmezhetők. A négydimenziós írásmódban tehát:

A 0-adrendű tenzornak	$4^0 = 1$	komponense van,	
az 1. rendű	$4^1 = 4$	„	„
a 2. rendű	$4^2 = 16$	„	„
a 3. rendű	$4^3 = 64$	„	„
.			
.			
az α -ad rendű	4^α	„	„

Einstein az általánosított tenzorfogalmat mindenekelőtt a téridő-kontinuum és a benne a másodrendű (quadratikus) alakzatok, pl. a $|ds|^2 = 0$ egyenlettel megadott „fénykúp” fizikai realitásának alátámasztásául, vagyis hiposztazált értelemben kívánja felhasználni. Főképpen a *kétindexű négyes tenzor* fogalmára van szüksége, amely $4^2 = 16$ komponensű mennyiséget jelent, és (51) mintájára ezzel a négyzetes mátrix-szkémával illusztrálható:

$$\mathbf{T} = \begin{pmatrix} T_{11} & T_{12} & T_{13} & T_{14} \\ T_{21} & T_{22} & T_{23} & T_{24} \\ T_{31} & T_{32} & T_{33} & T_{34} \\ T_{41} & T_{42} & T_{43} & T_{44} \end{pmatrix} = (T_{ik}), \quad \begin{matrix} i = 1, 2, 3, 4, \\ k = 1, 2, 3, 4. \end{matrix} \quad (60)$$

A kétindexű négyes tenzor éppen úgy homogén lineáris függvénykapcsolatot jelent két változó négyes vektor között, mint ezt a hármastenzorok és tenzorok esetében láttuk (vö. (55)), és az ilyen függvénykapcsolat, vagyis a 16 komponensű \mathbf{T} mennyiség szintén független a KR-től (Lorentz-invariáns). Az (55) képlet analógiájára egymáshoz tartozó \mathbf{s} és \mathbf{v} négyes vektoroknak és a közöttük homogén lineáris függvénykapcsolatot létesítő \mathbf{T} négyes tenzornak minden KR-ben megvannak a maguk reprezentációi, és ezeket a reprezentációkat a koordináta-transzformációként értelmezett LT formuláival lehet egymásba átszámítani. A vektorkomponensek most is a koordináta-differenciálokkal, a T_{ik} tenzorkomponensek pedig a dx_i, dx_k koordináta-differenciálok szorzataival azonos módon transzformálódnak (vö. (56)–(59)).

Einstein felfogásában ezek a koordináta-transzformációk persze most is az *inerciarendszerek* közötti átszámításokat jelentik, holott az inerciarendszerek anyagtalan, mezőmentes világában a vektorok és a tenzorok általában nem ruházhatók fel fizikai jelentéssel. Jánossy Lajos felfogásában a négyes vektorok és tenzorok különböző reprezentációi és az őket egymásba átvivő *koordináta-*

²⁰ A. Einstein: „Grundzüge der Relativitätstheorie”, 8–9.

transzformációs formulák természetesen ismét a *Lorentz-rendszerekre* vonatkoznak.

Jánossy Lajos koncepciójában azonban az LT továbbra is döntően *alakzat-transzformációt* jelent, és ilyenformán az LT 16 együtthatója nem egyszerűen *matematikai mátrix-szkémába* írható, hanem *fizikai jelentéssel bíró négyes tenzor-ként* foglalható össze (Lorentz-tenzor):

$$\mathbf{L} = (\alpha_{ik}), \quad \begin{array}{l} i = 1, 2, 3, 4, \\ k = 1, 2, 3, 4. \end{array} \quad (61)$$

A Lorentz-tenzor komponenseire (7)–(8) szerint a következő speciális összefüggések állnak fenn:

$$\alpha_{ir} \alpha_{kr} = \delta_{ik} = \begin{cases} 0, & \text{ha } i \neq k, \\ 1, & \text{ha } i = k. \end{cases} \quad (62)$$

Valóban: az \mathbf{x} (x_1, x_2, x_3, x_4) eseményvektort (másképpen: négyes helyzetvektort) az LT az

$$x'_i = \alpha_{ir} x_r \quad (63)$$

képletek alapján az ugyanazon KR-beli \mathbf{x}' (x'_1, x'_2, x'_3, x'_4) képvektorba viszi át, és így (55) mintájára ezt írhatjuk:

$$\mathbf{x}' = \mathbf{L} \mathbf{x}. \quad (64)$$

Az \mathbf{x} és \mathbf{x}' eseményvektorok között ez a kapcsolat éppen úgy független a KR kiválasztásától (ha a Lorentz-rendszerek osztályán belül maradunk), mint általában is a tenzorok által létesített homogén lineáris vektor–vektor függvénykapcsolat.

A kétindexű négyes tenzorok *fizikai* értelmét a Lorentz-tenzor esetében és általában is az a tulajdonságuk adja meg, hogy *a négyes vektorok közötti, KR-től független, alakzat-transzformációs összefüggéseket reprezentálják. Az általános négyes tenzorok Lorentz-invarianciája* ebben az értelmezésben valamely fizikai rendszer felgyorsítás előtti és felgyorsítás utáni állapota közötti, *KR-től független összefüggés* bizonyos kvantitatíve változatlan elemeit, *döntően annak a KR-től független függvénykapcsolatnak a változatlanul megmaradó homogén-lineáris jellegét* jelenti, amely az adott anyagi rendszerben négyes vektorként értelmezett \mathbf{v} és \mathbf{s} mennyiségek között a felgyorsítás előtti és utáni állapotban is fennáll.

A négyes tenzorfogalom segítségével kétségtelenül jobban ki lehet fejezni bizonyos fizikai mennyiségek közötti szerves fizikai kapcsolatokat, mint a háromdimenziós írásmódban. Látni fogjuk ezt pl. az elektromágneses mező tárgyalásakor a mezőintenzitás-tenzor és az energiatenzor esetében. E tenzorok komponensei helyről helyre és időpontról időpontra változnak, vagyis függvényei az (x_1, x_2, x_3, x_4) koordinátáknak. Az ilyen négyes tenzorok Lorentz-invarianciája az alakzat-transzformációs értelmezésben éppen az általuk kifejezett szerves fizikai kapcsolatok fennmaradására utal abban az esetben, amikor az ilyen kapcsolatokat létesítő és hordozó fizikai rendszert gyorsító hatás éri, és ezáltal az ismert relativisztikus effektusok következnek be. Az LT az \mathbf{x} (x_1, x_2, x_3, x_4) négyes helyzetvektort

ilyenkor az $\mathbf{x}' (x'_1, x'_2, x'_3, x'_4)$ helyzetvektorba transzformálja, és ugyanaz az LT a szóban forgó tenzorok komponenseit a transzformált helyzetvektorhoz tartozó értékekbe viszi át. Ily módon az LT változatlanul hagyja az adott négyes tenzorok által leképezett fizikai összefüggéseket, vagyis ezek kovariánsak az alakzat-transzformációként értelmezett LT-vel szemben.

A koordináták függvényeként változó tenzorok matematikai viselkedésével foglalkozik a *tenzoranalízis*. Ide tartoznak pl. a tenzorok *differenciálási szabályai*. Be lehet bizonyítani, hogy egy α -adrendű tenzor minden komponensét mindegyik koordináta szerint differenciálva az így kapott parciális differenciálhányadosok egy $(\alpha + 1)$ -edrendű tenzort alkotnak.²¹

Az $\alpha = 1$ esetben 1. rendű, azaz $4^1 = 4$ komponensű tenzorról, azaz (helyről helyre változó) vektormennyiségről, tehát négyes *vektormezőről* van szó, amelyet a $\mathbf{v}(\mathbf{x})$, vagyis a

$$\begin{aligned} v_s(x_1, x_2, x_3, x_4), \\ s = 1, 2, 3, 4 \end{aligned} \quad (65)$$

szimbólummal jelölhetünk. Ez 4 darab 4-változós függvényt, a változó négyes vektor komponenseit jelenti. A vektormezőre a hármas térben az elektromágneses vagy a gravitációs mező intenzitása szolgáltatja a legkézenfekvőbb példát, illetve, helyesebb fogalmazásban: a hármas vektormező *matematikai* fogalma az ilyen *fizikai* mezőknek az általánosítását és absztrakcióját jelenti.

Az eddig tárgyalt hármas és az azonos elnevezésű négyes vektorokhoz hasonlóan a hármas és a négyes mezőintenzitás fogalmai között is a kölcsönösen egyértelmű megfelelő viszonya áll fenn, ezért bír a *négyes mezőintenzitás* fogalma közvetett fizikai jelentéssel, ezért használható a mezőintenzitás kategóriája a négydimenziós tárgyalásban is. A négyes *mezőmentes* tér elméletében azonban a mezőintenzitás fogalmának bevezetése éppen úgy logikai ellentmondást jelent az elmélet kiinduló posztulátumaival, mint az erő fogalma. A négyes mezőintenzitás fogalma tehát szintén csak az eredeti einsteini posztulátumok feladásával és az LT *alakzat-transzformációs* koncepciójának elfogadásával nyerhet *fizikai* értelmezést.

A négyes vektormezőt leíró v_s függvényeknek a koordináták szerinti parciális differenciálhányadosai, vagyis a

$$\left. \begin{aligned} \frac{\partial v_s}{\partial x_r} = T_{rs} \text{ mennyiségek,} \\ \text{ahol } s = 1, 2, 3, 4 \\ \text{és } r = 1, 2, 3, 4 \end{aligned} \right\} \quad (66)$$

egy 2. rendű négyes tenzor, az ún. *derivált tenzor* 16 komponensét alkotják. Bebizonyítható ugyanis, hogy ezek a komponensek a lineáris transzformációban a koordináta-differenciálok szorzataival egyformán transzformálódnak.

Itt ismét hangsúlyozni kell, hogy a reálisan létező fizikai mezőket leíró négyes vektormező és ennek derivált tenzora teljesen *helyes és reális* fogalom, amely a differenciálhányados fogalmának általánosításaként az adott (x_1, x_2, x_3, x_4) eseményvektornak és a vektormező hozzá tartozó értékének elemi meg-

²¹ Uo. 9.

változásai között a KR-től függetlenül fennálló homogén lineáris függvénykapcsolatot fejezi ki. De ennek a fogalomnak a használata ismét ellentmondásban van a mezőmentes tér axiómarendszerével, amelyen belül a derivált tenzor is csak hiposztazáció, fizikai tartalom nélküli matematikai fogalom marad, ha fenntartják a kiinduló posztulátumokat.

Különösen feltűnő a speciális relativitáselmélet einsteini koncepciójában a vektor- és tenzoralízis ún. *divergencia*-fogalmának hiposztazálása. A valóságos fizikai mezőkben ez a fogalom egy pontról pontra változó skalármennyiséget, a fizikai mező ún. forrás-sűrűségét tükrözi vissza, vagyis megadja, hogy az adott pont elemi környezetéből térfogategységként hány vektorvonal (pl. erővonal) lép ki. A „forrás” elnevezés itt hidrodinamikai eredetű, és a vektorvonalak, valamint az egész vektormező fogalmának anyagi eredetére és tartalmára utal. Gravitációs vagy elektromágneses mezőben a divergencia fogalma a mezőt gerjesztő tömegek, ill. elektromos töltések térbeli eloszlását (sűrűségét) jellemzi.

Matematikailag bebizonyítható, hogy hármas térben a divergencia számértéke minden pontban egyenlő a vektormező derivált tenzorában a főátlón levő komponensek összegével:

$$\operatorname{div} \mathbf{v} = \frac{\partial v_1}{\partial x_1} + \frac{\partial v_2}{\partial x_2} + \frac{\partial v_3}{\partial x_3} = \frac{\partial v_r}{\partial x_r} \quad (r = 1, 2, 3). \quad (67)$$

Ez a skaláris számérték mint az adott vektormező adott pontbeli forrás-sűrűsége invariáns a lineáris transzformációval szemben, akár koordináta-, akár alakzat-transzformációról legyen szó.

A négyes vektor divergenciájának matematikai fogalmát — logikailag helyesen — a fentiek mintájára a

$$\operatorname{div} \mathbf{v} = \frac{\partial v_1}{\partial x_1} + \frac{\partial v_2}{\partial x_2} + \frac{\partial v_3}{\partial x_3} + \frac{\partial v_4}{\partial x_4} = \frac{\partial v_r}{\partial x_r} \quad (68)$$

$$(r = 1, 2, 3, 4)$$

kifejezés adja meg, amely szintén mindkét értelmezésben Lorentz-invariáns. Mivel azonban a mezőmentes térben a \mathbf{v} vektornak nem lehet *fizikai* jelentése, azért Einsteinnél a divergencia fogalmának a használata is ellentmondást jelent a kiinduló posztulátumokkal.

Hasonló megállapításokat tehetünk a divergencia-fogalom — matematikailag ismét helyes — további általánosításával, a *tenzor divergenciájának* a fogalmával kapcsolatban. A 2. rendű T_{ik} ($i, k = 1, 2, 3, 4$) tenzor divergenciája már nem skalár-, hanem négyes vektormennyiség, amelynek komponensei:

$$\left. \operatorname{div}_l T_{lk} = \frac{\partial T_{l1}}{\partial x_1} + \frac{\partial T_{l2}}{\partial x_2} + \frac{\partial T_{l3}}{\partial x_3} + \frac{\partial T_{l4}}{\partial x_4} = \frac{\partial T_{lr}}{\partial x_r} \right\} \quad (69)$$

ahol $l = 1, 2, 3, 4$ és $r = 1, 2, 3, 4$

A magasabbrendű tenzorok divergenciája mindig 1-gyel alacsonyabbrendű tenzor.

A tenzorkalkulusnak fontos eleme a *szimmetrikus és antiszimmetrikus tenzorok* megkülönböztetése és vizsgálata. Ha a 2. rendű tenzorban két indexet felcserélve az így kapott tenzorkomponensek mindig egyenlők egymással, akkor szimmetrikus, ha pedig ellenkező előjellel egyenlők, akkor antiszimmetrikus tenzorról van szó.

$$\left. \begin{array}{l} \text{A szimmetria feltétele tehát:} \\ \text{az antiszimmetria feltétele pedig:} \end{array} \right\} \begin{array}{l} T_{ik} = T_{ki}, \\ T_{ik} = -T_{ki}. \end{array} \quad (70)$$

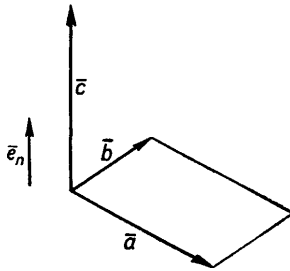
A 2. rendű szimmetrikus *hárm*as tenzornak csak 6 egymástól független komponense van: a főátlóban 3 és a főátló fölött is 3 (l. az (51) alatti szkémát), mert a főátló alatti komponensek ugyanakkorák, pl. $T_{32} = T_{23}$. A 2. rendű szimmetrikus *négyes* tenzornak, ugyanezen megfontolás szerint, 10 egymástól független komponense van.

A 2. rendű antiszimmetrikus *hárm*as tenzornak viszont csak 3, az ugyanilyen *négyes* tenzornak pedig 6 egymástól független és zérustól különböző komponense van, mert ebben az esetben a főátlóban levő komponensek zérussal egyenlők. Ha ugyanis $k = i$, akkor (70)-ben

$$T_{ii} = -T_{ii}, \text{ azaz } 2T_{ii} = 0, \text{ ill. } T_{ii} = 0. \quad (71)$$

Bebizonyítható, hogy bármely 2. rendű tenzor felbontható egy szimmetrikus és egy antiszimmetrikus tenzor összegére. Bebizonyítható továbbá az is, hogy a 2. rendű tenzorok szimmetriája és antiszimmetriája a lineáris koordináta-transzformációkkal szemben egyaránt invariáns tulajdonság, vagyis független attól, hogy melyik KR-ben adjuk meg az illető tenzor komponenseit. A 2. rendű *négyes* tenzorok szimmetriatulajdonságai tehát Lorentz-invariánsak.

*Az elméleti fizikában fontos szerepe van az antiszimmetrikus hárm*as tenzornak. Ezt a fizikusok sokszor helytelenül azonosítják az ún. axiális vektor fogalmával. Utóbbi elnevezés megkülönböztetést jelent az ún. poláris, vagyis az eddig tárgyalt közönséges vektoroktól. A megkülönböztetést az indokolja, hogy a kétféle vektornak más a viszonya a KR-ekhez és ezek ún. tükrözéses transzformációjához.



A hárm

iránya pedig merőleges a két vektor síkjára — úgy, hogy az \mathbf{a} , \mathbf{b} , \mathbf{c} vektorok ebben a sorrendben jobbsodrású rendszert alkossanak. Ha tehát az \mathbf{a} , \mathbf{b} sík ilyen irányú normális egységvektorát \mathbf{e}_n -nel jelöljük, akkor

$$\mathbf{c} = \mathbf{a} \times \mathbf{b} = ab \sin(a, b) \mathbf{e}_n. \quad (72)$$

Ha az \mathbf{a} és \mathbf{b} vektorokat egy jobbsodrású derékszögű KR-beli (a_1, a_2, a_3) , (b_1, b_2, b_3) komponenseikkel adjuk meg, akkor bebizonyítható, hogy vektoriális szorzatuk komponensei:

$$\left. \begin{aligned} c_1 &= a_2 b_3 - a_3 b_2, \\ c_2 &= a_3 b_1 - a_1 b_3, \\ c_3 &= a_1 b_2 - a_2 b_1. \end{aligned} \right\} \quad (73)$$

Balsodrású KR-ekben ez a képlet nem érvényes.

A vektoriális szorzat és általánosabban: az *axiális vektor mindenképpen vektor, (1. rendű tenzor) és így az antiszimmetrikus 2. rendű tenzorral való azonosítása feltűnő logikai hiba*, a kölcsönösen egyértelmű megfelelés, tehát egy *korrelációs viszony átlényegítése azonossági viszonyrá*. Az antiszimmetrikus tenzor, mint minden 2. rendű hármass tenzor, végül is vektorokat egymásba átvivő 9 komponensű mennyiség: *lineáris hármass vektor—vektor függvény*, amely attól, hogy 9 komponense közül csak 3 választható szabadon, még nem válik *vektorrá*.

A vektoriális szorzat esetében ezt a téves azonosítást így indokolják: a (73) képletben szereplő vektorkomponensek tulajdonképpen a következő általánosabb képlettel megadott \mathbf{T} antiszimmetrikus hármass 2. rendű tenzor komponensei:

$$T_{ik} = a_i b_k - a_k b_i, \quad \left. \begin{matrix} i \\ k \end{matrix} \right\} = 1, 2, 3. \quad (74)$$

Ez a tenzor valóban antiszimmetrikus, mert az $i = k$ esetben $T_{ii} = a_i b_i - a_i b_i = 0$, a 2 index felcserélésekor pedig $T_{ki} = a_k b_i - a_i b_k = -T_{ik}$.

Végül is az $\mathbf{a} \times \mathbf{b} = \mathbf{c}$ axiális vektor komponensei (73) és (74) szerint:

$$c_1 = T_{23} = -T_{32}, \quad c_2 = T_{31} = -T_{13}, \quad c_3 = T_{12} = -T_{21}. \quad (75)$$

A szóban forgó \mathbf{T} antiszimmetrikus tenzor tehát:

$$\mathbf{T} = \begin{pmatrix} 0 & c_3 & -c_2 \\ -c_3 & 0 & c_1 \\ c_2 & -c_1 & 0 \end{pmatrix}. \quad (76)$$

Ez a tenzor az (55) képlet szerint funkcionál: *minden független változó s* (s_1, s_2, s_3) *vektorhoz hozzárendeli a v* (v_1, v_2, v_3) *képvektort, úgy, hogy:*

$$\left. \begin{aligned} v_1 &= c_3 s_2 - c_2 s_3, \\ v_2 &= -c_3 s_1 + c_1 s_3, \\ v_3 &= c_2 s_1 - c_1 s_2. \end{aligned} \right\} \quad (77)$$

Ebből (73) szerint kiderül, hogy

$$\mathbf{v} = \mathbf{T}\mathbf{s} = \mathbf{s} \times \mathbf{c}. \quad (78)$$

A (75) és (78) képletek összehasonlítása világosan megmutatja, hogy *más* realitást tükröz vissza a \mathbf{c} axiális vektor (vektoriális szorzat) fogalma, és *mást* a vele (76) szerint valóban a kölcsönösen egyértelmű megfelelés viszonyában levő \mathbf{T} antiszimmetrikus tenzor fogalma. A két fogalom einsteini azonosítása ezért semmiképpen sem fogadható el.

A vektoriális szorzat legismertebb esete a hármas térben valamely adott \mathbf{a} vektor ún. vektormomentuma, vagy *vektornyomatéka* (pl. impulzusnyomaték, az erő forgató nyomatéka stb.), amely az $\mathbf{r}(x_1, x_2, x_3)$ helyzetvektornak és egy adott $\mathbf{a}(a_1, a_2, a_3)$ hármas vektornak a vektoriális szorzata. (Nagyságára nézve az \mathbf{a} vektor abszolút értékének és a kezdőpontra vonatkozó „karjának” a szorzata.) Képletben (a (73) figyelembevételével):

$$\mathbf{M} = \mathbf{r} \times \mathbf{a} = (T_{23}, T_{31}, T_{12}), \quad (79)$$

ahol

$$T_{ik} = x_i a_k - x_k a_i, \quad \left. \begin{matrix} i \\ k \end{matrix} \right\} = 1, 2, 3. \quad (80)$$

Einstein éppen a vektormomentum tárgyalásakor emeli ki (tévesen), hogy a 2. rendű hármas antiszimmetrikus tenzornak hármas axiális *vektorként* való értelmezése rendelkezik ugyan a szemléltethetőség bizonyos előnyével, de a vektor-értelmezésnek az a hátránya, hogy elfedi ennek a háromkomponensű mennyiségnek a tulajdonképpeni természetét, mélyebb lényegét: tenzor jellegét.²²

Nem kétséges, hogy ebben a logikailag és matematikailag hibás megjegyzésben mindenekelőtt az a nehézség játszik szerepet, hogy a „négyes világban” már formálisan sem azonosíthatók egymással a vektorok és az antiszimmetrikus tenzorok, hiszen itt a vektorok 4, az antiszimmetrikus tenzorok pedig 6 egymástól független komponensből álló mennyiségek. Ha tehát pl. két *négyes* vektor — (a_1, a_2, a_3, a_4) és (b_1, b_2, b_3, b_4) — komponenseiből alkotjuk meg a hármas vektorok vektoriális szorzatának komponenseit megadó (74) képlet analógiájára a

$$T_{ik} = a_i b_k - a_k b_i, \quad \left. \begin{matrix} i \\ k \end{matrix} \right\} = 1, 2, 3, 4 \quad (81)$$

antiszimmetrikus négyes tenzort, ennek 6 egymástól független komponense van, és így *négyes vektorként nem értelmezhető*. Ennek a *négyes* antiszimmetrikus tenzornak az első 3 sorából és oszlopából álló *hármas* antiszimmetrikus tenzor azonban a (74)–(76) alatti képletek szerint a kölcsönösen egyértelmű megfelelés viszonyában van a két adott négyes vektor első 3–3 komponense — $\mathbf{a}(a_1, a_2, a_3)$ és $\mathbf{b}(b_1, b_2, b_3)$ — által megadott két hármas vektor vektoriális szorzatával: $\mathbf{a} \times \mathbf{b}$ axiális vektorral. Éppen ez a korrelációs viszony teszi lehetővé, hogy a (81) alatti négyes antiszimmetrikus tenzornak közvetve

²² Uo. 12–13.

fizikai értelmet tulajdoníthassunk — minden olyan esetben, amikor a megfelelő hármass antiszimmetrikus tenzornak, ill. a hozzá tartozó \mathbf{c} (T_{23} , T_{31} , T_{12}) hármass vektornak is van fizikai értelme, így pl. a (79)–(80) alatti esetben: a hármass vektormomentumok esetében.

A (80) képlet mintájára megalkotott

$$T_{ik} = x_i a_k - x_k a_i, \quad \left. \begin{matrix} i \\ k \end{matrix} \right\} = 1, 2, 3, 4, \quad (82)$$

négyes antiszimmetrikus tenzornak is ebben a közvetett értelemben van fizikai jelentése: az az \mathbf{M} (T_{23} , T_{31} , T_{12}) hármass vektor jelenti az \mathbf{a} (a_1 , a_2 , a_3) hármass vektor momentumát, amely (T_{ik})-val a kölcsönösen egyértelmű megfelelés viszonyában van. De (T_{ik})-t emiatt még nem indokolt négyes vektormomentumnak nevezni, és logikailag ugyanígy indokolatlan Einsteinnek az a követelése is, hogy már a háromdimenziós tárgyalásban se vektornak, hanem antiszimmetrikus tenzornak tekintsük a vektormomentumot. Ugyanezt követeli ugyancsak indokolatlanul — a rotáció fogalmával kapcsolatban is.

A hármass térben ugyanis az axiális vektornak egy másik, ugyancsak reális fizikai tartalommal rendelkező példája: a vektormező rotációjának vagy örvénysűrűségének a fogalma. Az „örvény” elnevezés (a korábban említett „forrás” elnevezéshez hasonlóan) hidrodinamikai eredetű: az örvénylő folyadék minden részecskéje körmozgást (a legegyszerűbb esetben egyenes körmozgást) végez egy meghatározott forgástengely körül. A részecskék lineáris sebességvektorai egy pontról pontra változó, kör alakú vektorvonalakat tartalmazó vektormezőt alkotnak. Ennek a vektormezőnek az örvénysűrűségét az a másik vektormező (helyről helyre változó vektor) adja meg, amely egy adott pontban nagyságra nézve az illető pont körül örvénylő részecske kétszeres szögsebességével egyenlő, irányra pedig az örvénylés forgástengelyébe esik, a jobbmenetű csavar szabálya szerint.

Különösen fontos szerepe van a rotáció fogalmának a fizikai erőhatást képviselő mezők, pl. a mágneses és elektromos mezők esetében, főleg akkor, ha olyan fizikai mezőről van szó, amelynek ponderomotoros ereje az általa mozgatott részecskén egyes zárt görbéken végighaladva zérustól különböző munkát végez. Ilyen pl. az áramtól átjárt elektromos vezeték mágneses mezeje, amelynek erővonalai a vezetéket körülvevő zárt görbék. Az ilyen fizikai mező rotációjának (örvénysűrűségének) abszolút értéke egy adott pontban annál nagyobb (annál több „örvényvonalat” gerjeszt), minél nagyobb az adott pont körülvevő igen kis zárt görbén a fizikai mező munkavégzésének a körülzárt terület egységnyi darabjára eső része. A rotációnak mint vektornak meghatározott szabály szerint lehet kiszámítani bármely térbeli irányba eső komponensét.

Bé lehet bizonyítani, hogy a \mathbf{v} (v_1 , v_2 , v_3) hármass vektormező rotációjának komponenseit egy adott pontban a következő hármass antiszimmetrikus tenzor meghatározott komponensei szolgáltatják:

$$F_{ik} = \frac{\partial v_k}{\partial x_i} - \frac{\partial v_i}{\partial x_k}, \quad \left. \begin{matrix} i \\ k \end{matrix} \right\} = 1, 2, 3. \quad (83)$$

A rotáció képlete most már:

$$\text{rot } \mathbf{v} = (F_{23}, F_{31}, F_{12}). \quad (84)$$

A négydimenziós írásmódban (83) analógiájára felírhatjuk az

$$F_{ik} = \left. \begin{array}{cc} \frac{\partial v_k}{\partial x_i} - \frac{\partial v_i}{\partial x_k}, & i \\ & k \end{array} \right\} = 1, 2, 3, 4, \quad (85)$$

antiszimmetrikus tenzort, amelynek 6 egymástól független komponense van. Ez a körülmény azonban megint nem jelent semmi olyasfélért, hogy a rotáció elvesztette volna vektor jellegét. Ahogyan nem maga a (82) alatti (T_{ik}) tenzor jelent vektormomentumot, hanem a hozzá tartozó (T_{23}, T_{31}, T_{12}) hármas vektor, éppen úgy nem maga a (85) alatti (F_{ik}) tenzor jelent rotációt, hanem a hozzá tartozó (F_{23}, F_{31}, F_{12}) hármas vektor. Ebben és csak ebben a közvetett értelemben van (F_{ik}) -nak fizikai jelentése.

Rátérve az elektrodinamika alapegyenleteire, a Maxwell-egyenletekre, Einstein már a 3 dimenziós tárgyalás során is leszögezi, hogy a mágneses mező intenzitását sem vektorként, hanem 2. rendű antiszimmetrikus hármas tenzorként kell értelmezni.²³ A 4 dimenziós tárgyalásban pedig kimutatja, hogy az elektromos mező \mathbf{E} intenzitásának 3 térbeli komponensét, az (E_x, E_y, E_z) mennyiségeket, és a mágneses mező \mathbf{H} intenzitásának 3 térbeli komponensét (H_x, H_y, H_z) -t, matematikailag egy az LT-vel szemben invariáns 2. rendű antiszimmetrikus (F_{ik}) négyes tenzor 6 komponensékként lehet felfogni, amiből azt a hiposztázált következtetést vonja le, hogy maga az elektromágneses mező — lényegét tekintve — azonos ezzel az antiszimmetrikus tenzorral.²⁴

Pontosabban a következő, ún. „mezőintenzitás-tenzorról” van szó (amelyben $i = \sqrt{-1}$):

$$F_{ik} = \begin{pmatrix} 0 & H_z & -H_y & -iE_x \\ -H_z & 0 & H_x & -iE_y \\ H_y & -H_x & 0 & -iE_z \\ iE_x & iE_y & iE_z & 0 \end{pmatrix}. \quad (86)$$

Be lehet bizonyítani, hogy ez az (F_{ik}) mennyiség valóban tenzor: komponensei az LT-ben valóban a koordináta-differenciálok szorzataival azonos módon, tehát (57) szerint transzformálódnak. Továbbá: ki lehet mutatni, hogy (F_{ik}) valóban a KR-től független, Lorentz-invariáns homogén lineáris függvénykapcsolatot teremt két négyes vektor, a négyes áramsűrűség és az ún. Lorentz-féle négyes erőssűrűség között. A négyes mezőintenzitás-tenzornak tehát nem hiposztázált, hanem materiális fizikai jelentése van: nem szellemi lényege, hanem fogalmi leképezése az elektromágneses mezőben fellépő elektrodinamikai kölcsönhatásoknak és összefüggéseknek. Fizikai jelentését az a kölcsönösen egyértelmű megfelelési viszony is jelzi, amely közte és a hármas mágneses és elektromos mezőintenzitás-vektorok között áll fenn: (F_{ik}) a (86) képlet szerint a hármas

$$\mathbf{H} (F_{23}, F_{31}, F_{12}) \quad \text{és} \quad \mathbf{E} (iF_{14}, iF_{24}, iF_{34}) \quad (87)$$

mezőintenzitások által jellemzett elektromágneses mezőt reprezentálja. A \mathbf{H} és \mathbf{E} hármas mezőintenzitások közötti összefüggéseket az ismert Maxwell-

²³ Uo. 15.

²⁴ Uo. 26—27.

egyenletek írják le, és mint ismeretes, ezek az egyenletek is *kovariánsak* az *LT*-vel szemben. A (86) alatti (F_{lk}) négyes mezőintenzitás-tenzor Lorentz-invarianciája ezért lehetővé teszi, hogy a Maxwell-egyenleteket új, viszonylag egyszerű formájú, négyes tenzoregyenletekbe írjuk át. Ehhez azonban a *négyes áramsűrűség* fogalmának a bevezetésére is szükség van.

Jelölje ρ az elektromos töltés térfogati sűrűségét (az egységnyi térfogatra eső töltést), \mathbf{V} (V_1, V_2, V_3) pedig a töltés áramlási sebességét (mint hármas vektort). Ekkor a

$$\rho \frac{\mathbf{V}}{c} = \mathbf{s} \quad (88)$$

hármas vektor neve: *áramsűrűség*, mert a területegységen egységnyi idő alatt áthaladó elektromos töltéssel arányos. Ebből Einstein kialakítja a *négyes áramsűrűség-vektort*:

$$s_1 = \rho \cdot \frac{V_1}{c}, s_2 = \rho \cdot \frac{V_2}{c}, s_3 = \rho \cdot \frac{V_3}{c}, s_4 = \rho \cdot \frac{ic}{c} = i\rho. \quad (89)$$

Ezekben a képletekben az inerciarendszerekhez kapcsolt einsteini koordinátatranszformációs értelmezés szerint ρ a töltéssűrűségnek a K rendszerben mért, azaz „mozgási” értéke. Az *LT* alkalmazásakor kiderül, hogy a töltéssel együttmozgó K' rendszerben a töltéssűrűség ρ_0 „nyugalmi” értéke és ρ „mozgási” értéke között a

$$\rho = \frac{\rho_0}{\sqrt{1 - V^2/c^2}} = \rho_0 \gamma \quad (90)$$

összefüggés áll fenn, és most már a négyes áramsűrűség így függ össze az \mathbf{u} négyes sebességgel:

$$s_i = \frac{1}{c} \rho_0 u_i \quad (i = 1, 2, 3, 4). \quad (91)$$

Mivel u_i négyes vektor, c és ρ_0 pedig állandók, ezért valóban s_i is négyes vektor.

A *Maxwell-egyenletek 1. csoportja* (az elektromos áram mágneses mezejének képlete) tenzoregyenlet alakjában végül is így írható:

$$\frac{\partial F_{lr}}{\partial x_r} = 4\pi s_l. \quad (92)$$

A *Maxwell-egyenletek 2. csoportja* (az elektromágneses indukció képlete) pedig ezt az alakot ölti:

$$\frac{\partial F_{lk}}{\partial x_l} + \frac{\partial F_{kl}}{\partial x_l} + \frac{\partial F_{ll}}{\partial x_k} = 0. \quad (93)$$

A (92) alatti képlet 4 egyenletet jelent az $i = 1, 2, 3, 4$ értékeknek megfelelően, és mindegyiknek a bal oldalán négytagú összeg áll az $r = 1, 2, 3, 4$ értékek

szerint. A (93) alatti képlet szintén 4 egyenletet jelent, mert az i, k, l indexek, amelyek a képletben ciklikusan cserélődnek fel, az 1, 2, 3, 4 elemekből kiválasztható 4 db számhármast, az (1, 2, 3), (2, 3, 4), (3, 4, 1), (4, 1, 2) kombinációkat jelentik. A négydimenziós tárgyalási mód itt tehát kétségtelenül viszonylag egyszerű és elegáns matematikai formulákat eredményez.

Mivel azonban az inerciarendszerek világa *mezőmentes* négyes világ, az (F_{ik}) tenzor által reprezentált elektromágneses *mező* és az általa elektromos töltésű fizikai objektumokra gyakorolt ponderomotoros erőhatások, valamint az így előidézett gyorsulások megint rácsáfolnak az *einsteini* (inerciarendszerekhez kapcsolt) koordináta-transzformációs értelmezésre, és logikai szükségszerűséggel vezetnek az alakzat-transzformációs felfogáshoz. Mivel azonban Einstein itt ragaszkodni próbál a koordináta-transzformációs értelmezéshez, ebből újabb *hiposztazációk származnak*.

Einstein ugyanis kiemeli és *komoly módszertani haladásnak* minősíti a mező-intenzitás-tenzor fogalmának azt az értelmezését, hogy az *elektromos és a mágneses mező a relativitási elv miatt elveszti különálló létét*. Amit mi tiszta mágneses mezőnek vélünk, az Einstein szerint csak az (F_{ik}) tenzor vetülete egy olyan K inerciarendszerre, amelyben $E_x = E_y = E_z = 0$, miáltal a tenzor 4-ik sora és oszlopa csupa zérus-komponenst tartalmaz. Egy olyan másik K' inerciarendszerben azonban, amely K -hoz képest egyenesvonalú egyenletes mozgást végez, ugyanaz a tenzor már elektromos mezőt is tartalmaz: itt nem tűnik el a 4-ik sor és oszlop. Ugyanígy: ha egy K^* inerciarendszerben tiszta elektromos mezőt észlelünk, azaz ha $H_x^* = H_y^* = H_z^* = 0$ (vagyis az (F_{ik}) tenzorból csak a 4-ik sor és oszlop marad meg), egy másik K^{**} inerciarendszerben már a mágneses mező is jelen van.

Einstein szerint tehát a külön-külön vett elektromos, ill. mágneses mező relatív önállósága úgy értendő, hogy van olyan inerciarendszer, amelyre az (F_{ik}) tenzor csak elektromos vagy csak mágneses mezőt vetít, a többi inerciarendszerben azonban *ugyanaz* a tenzor egységes elektromágneses mező formájában jelentkezik a megfigyelők számára.

Matematikailag ezek a megfontolások a koordináta-transzformációs értelmezés szempontjából valóban korrektek. Ha ugyanis az F_{ik} tenzoron, illetve az $(E_x, E_y, E_z), (H_x, H_y, H_z)$ komponenseken végrehajtjuk az ismert LT-t, akkor azt kapjuk, hogy

$$\left. \begin{array}{ll} E_x = E_y = E_z = 0 & \text{esetében} \\ \text{és } H_x = H_y = H_z = 0 & \text{esetében} \end{array} \right\} \begin{array}{l} E'_x = 0, \text{ de } E'_y \neq 0, E'_z \neq 0, \\ H'_x = 0, \text{ de } H'_y \neq 0, H'_z \neq 0. \end{array} \quad (94)$$

Idézzük Einsteinnek a (94) alatti képletekhez fűzött fizikai következtetését: „Ha K -ra vonatkozólag csak mágneses mező (H) létezik, elektromos mező (E) azonban nem, akkor K' -höz viszonyítva mégis létezik elektromos mező (E'), amely hatást gyakorol a K' -höz képest nyugvó elektromos tömegre. A K -hoz viszonyítva nyugvó megfigyelő ezt mint *Biot—Savart*-, ill. *Lorentz*-féle elektromos erőt értelmezi. Ez az elektromos erő a tiszta mezőhatással egyazon lényegbeli azonossággá egyesülve nyilvánul tehát meg.”²⁵

Einstein elektrodinamikai koncepciója szerint ilyenformán csak a kísérleti fizika korlátozottságának és egyoldalúságának tudható be, hogy míg a K -beli

²⁵ Uo. 27.

megfigyelő a K-beli *mágneses* mező hatásának tulajdonítja az itt fellépő erőt, addig a K'-beli megfigyelő ugyanazt a K'-beli *elektromos* mező hatásának fogja fel. Ezt az ellentmondást szerinte csak az elméleti fizika, pontosabban a relativisztikus elektrodinamika tudja feloldani, amely mindkét mezőfajtát egyazon közös lényeg, az (F_{ik}) tenzor különböző KR-beli megnyilvánulásainak értelmezi.

Einstein nem hagy kétséget afelől, hogy az előbb emlegetett „*tiszta mezőhatást*” honnan származtatja. Több helyen is hangsúlyozza, hogy az üres „mezőmentes” téridő-kontinuum mechanikai (tehetetlenség-meghatározó) hatása miatt fel kell tételeznünk, hogy az *üres térnek is mező-tulajdonságai vannak*, amelyek analógiában vannak az elektromágneses mező tulajdonságaival.²⁶ Ugyanezt a gondolatot máshol így fogalmazza meg: „A mezők csak a tér fizikai állapotai.”²⁷ Ezek a gondolatok, amelyekben az van elrejtve, hogy az üres „mezőmentes tér” maga is hatékony fizikai mező, teljesen nyilvánvalóvá teszik a speciális relativitáselmélet einsteini fogalmi rendszerének elméleti és logikai gyengeségeit, amelyek végül is a „mezőmentes mező” abszurd fogalmához vezetnek.

Az alakzat-transzformációs felfogás alapján, amelyhez — ahogyan kimutatuk — amúgy is logikai szükségserűséggel vezet a gyorsító ponderomotoros erőhatások fogalmának bevezetése, az elektromos és a mágneses mezőnek az (F_{ik}) tenzor által is kifejezett elszakíthatatlan egysége materialista módon értelmezhető. A (92)–(93) alatti Maxwell-egyenletek tanúsága szerint ugyanis az elektromos mezőintenzitás, az elektromos áramsűrűség és a mágneses mezőintenzitás *egy és ugyanazon KR-beli* mérőszámok között kölcsönös függőség és feltételezettség áll fenn. Ez a szerves kapcsolat Lorentz-invariáns, vagyis: 1. a KR-től függetlenül fennáll (a Lorentz-féle KR-ek osztályán belül); 2. az őt létesítő és hordozó fizikai rendszer óvatos gyorsítása esetében is fennmarad.

A Lorentz-elvnek megfelelő alakzat-transzformációs értelmezésben tehát E_x és a transzformált E'_x stb. az elektromos (ill. mágneses) mező intenzitásának egy és ugyanazon KR-ben adja meg az elektromos töltéseket tartalmazó anyagi rendszer felgyorsítás előtti (Q), ill. felgyorsítás utáni (Q') állapotához tartozó komponensértékeit.

Jánossy Lajos kimutatja,²⁸ hogy ha az $(E'_x, E'_y, E'_z), (H'_x, H'_y, H'_z)$ komponenseket az adott KR (x, y, z) pontjában és a t időpontban érvényes értékeknek vesszük, akkor az $(E_x, E_y, E_z), (H_x, H_y, H_z)$ komponensek helyébe a szokásos LT-nek megfelelő

$$x' = \frac{x + Vt}{\sqrt{1 - V^2/c^2}}, \quad y' = y, \quad z' = z, \quad t' = \frac{t + \frac{Vx}{c^2}}{\sqrt{1 - V^2/c^2}} \quad (95)$$

pontban, ill. időpontban fennálló értékek teendők. Más szavakkal: az eredeti (vagyis az adott KR-ben nyugvó) Q töltéseloszláshoz tartozó mező elektromos és mágneses intenzitásainak (x', y', z', t') -beli értékei függnek össze az LT

²⁶ Uo. 36.

²⁷ A. Einstein: „Mein Weltbild”, Querido Verlag, Amsterdam 1934, 237.

²⁸ Jánossy Lajos—Elek Tibor: „A relativitáselmélet filozófiai problémái”, 71–78.

szerint a V sebességre felgyorsított Q' töltéseloszlásnak megfelelő mező intenzitásainak (x, y, z, t)-beli értékeivel. Hasonló módon a Q -beli töltés- és áram-sűrűséget (amelyek a hely- és időkoordináták függvényei) a Q' -beli áram- és töltéssűrűségbe átvivő transzformációs formulák is levezethetők:

$$\left. \begin{aligned} s'_x &= \frac{s_x + V/c \cdot \rho}{\sqrt{1 - V^2/c^2}}, s'_y = s_y, s'_z = s_z, \\ \rho' &= \frac{\rho - V/c \cdot s_x}{\sqrt{1 - V^2/c^2}}. \end{aligned} \right\} \quad (96)$$

Jánossy Lajos legegyszerűbb esetül — W. Heitler eredményeire²⁹ hivatkozva — bemutatja azokat az egyetlen, kis kiterjedésű töltésfelhő felgyorsításakor végbemenő fizikai folyamatokat, amelyek, az eredetileg nyugvó töltésfelhő mezőjét megzavarva, végül a felgyorsult töltésfelhőnek és a hozzá tartozó mezőnek a deformációjához, Lorentz-kontrakciójához és egyben a töltést hordozó objektum tehetetlen tömegének relativisztikus megváltozásához vezetnek. Ezekben a folyamatokban fontos szerepet játszik az az erő, amellyel az elektromos töltésfelhő önmagára hat.³⁰ Ez az erő nem lép fel, ha a töltésfelhő nyugalomban van, vagy egyenesvonalú egyenletes mozgást végez, gyorsítás közben azonban fellép, mégpedig a gyorsító erővel ellentétes irányban, vagyis annak hatását csökkentve.

Éppen ennek a visszaható erőnek a fellépése adja meg az ismert relativisztikus tömegváltozás *fizikai* magyarázatát is: a csökkentett hatású gyorsított erő a vártnál kisebb gyorsulást idéz elő, ami a kísérletekben a töltést hordozó fizikai objektum (pl. az elektron) tömegének megnövekedéseként jelentkezik. Kimutatja Jánossy Lajos azt is, hogy ezekből a kísérletekből fontos logikai következtetéseket vonhatunk le a töltéshordozók, az elektron, a pozitron, a proton, valamint a hozzájuk tartozó elektromágneses mezők *struktúrájára* vonatkozóan is: mindenekelőtt éppen azt a következtetést, hogy ezek az objektumok semmiképpen sem tekinthetők *merev, pontszerű gömböknek*, hanem ellenkezőleg: a gyorsító erők által *deformálható töltésfelhőkről* van szó. A töltésfelhő gyorsítás közben jelentkező, önmagára visszaható ereje munkát végez, amely az elektromágneses mezőben felhalmozódó, onnan részben visszanyerhető, részben azonban kisugárzódó energia formájában jelentkezik.

Ha nem egyetlen töltéshordozót, hanem töltéshordozókból álló fizikai rendszereket, pl. egy pozitív és egy negatív töltéshordozóból álló rendszert (amilyen rendszer az atom is) gyorsítunk, akkor olyan belső erők lépnek fel, amelyek egyirányúak a külső gyorsító erővel, vagyis növelik hatását. Minél nagyobb a két töltéshordozó között a kötési energia (a két töltéshordozó szétszakításához szükséges munka), annál könnyebben gyorsítható a belőlük álló rendszer egy adott külső erő segítségével. Ilyenkor lép fel a rendszer tehetetlen tömegének csökkenése: a rendszer *tömegdefektusa*, vagyis az a jelenség, hogy a két töltéshordozóból álló rendszer tömege kisebb, mint a két töltéshordozó külön-

²⁹ Uo. 75—76. (W. Heitler itt idézett műve: „The Quantum Theory of Radiation”, Oxford 1944.)

³⁰ Lásd pl. Pogány B. „Az elektromágneses tér” c. könyvében, Athenaeum kiadás, Budapest 1927, 384—424.

külön (rendszeren kívül) vett tömegeinek összege. Hasonló módon lép fel a tömegdefektus protonokból és neutronokból álló fizikai rendszerekben (atommagokban), ahol a részecskék között fellépő erőket az ún. Yukawa-féle mezonmező közvetíti, és ebben a mezőben összpontosulnak a részecskék közötti kötési energiák is.

Látható tehát, hogy egy egyedülálló töltéshordozó tömegének relativisztikus változásai és a több töltéshordozóból álló rendszerek keletkezésekor előálló tömegdefektusok materiális fizikai kölcsönhatásokkal magyarázhatók. Einstein azonban itt is szubtilizált és hiposztazált magyarázatot ad: szerinte ezeknek a jelenségeknek az a lényegük, hogy a tömeg és az energia csak különböző megjelenési formái egy és ugyanazon tartalomnak, a tehetetlen tömeg tulajdonképpen csak latens (rejtett) energia.³¹

Továbbá: Einstein értelmezésében az m_0 „nyugvó tömeg” és az m „mozgó tömeg” között az a különbség, hogy az első a tömegponttal együttmozgó K' koordinátarendszerben, a második pedig *ugyanakkor* abban a K rendszerben érvényes, amelyhez képest a tömegpont megadott sebességgel mozog. Einstein-nél (első megközelítésben) tehát nem arról van szó, hogy egy *felgyorsított* fizikai rendszernek növekednek meg *genetikusan* a tehetetlensége, sőt éppen ellenkezőleg: a fizikai rendszer tehetetlen tömegének Einstein szerint *a vele együtt mozgó KR-ben* a téridő-kontinuum *strukturális* tulajdonságai miatt éppen úgy függetlennek kell maradnia egy másik KR-hez viszonyított sebességétől, mint a rúd hosszúságának.³²

A valóban elvégzett mérésekben azonban m_0 nem a részecskével együttmozgó megfigyelő mérési eredménye. Ellenkezőleg: m_0 -t is és m -et is a laboratórium (a Föld) KR-ében elhelyezett megfigyelő méri a részecske felgyorsítása *előtt*, ill. *után*. Csak ha elhisszük Einsteinnek, hogy a részecskével együttmozgó KR-ben a felgyorsítás után is ugyanakkora marad a részecske tömege, mint felgyorsítás előtt, mert ez a téridő *strukturális* tulajdonságaiból következik, akkor fogadhatjuk el a relativisztikus tömegváltozás einsteini értelmezését.

Végső fokon azonban — ahogyan láttuk — Einstein ezen a ponton ismét ellentétbe kerül saját kiindulópontjával, hiszen *erőhatásoknak* és velük együtt a gyorsuló mozgásoknak a mezőmentes térben való fellépését tételezve mégis el kell ismernie a relativisztikus tömegnövekedés létrejöttének *genetikus* jellegét, persze oly módon, hogy nála ez *nem materiális genezis*. A relativisztikus tömegnövekedés itt éppen úgy az üres tér „mező-tulajdonságaiból” származik, mint a sebesség növekedése: az üres tér munkavégzőképességgel, energiátartalommal rendelkezik, és ennek a rovására megy végbe a tömegnövekedés.³³

Ez az energetista álláspont főleg a tömeg és az energia fogalmainak abban a hiposztazálásában nyilvánul meg, amelyet egy önmagában véve igen hasznos, szintetizáló fogalomnak, *a négyes energiatenzor* (más néven: energia-impulzus tenzor) fogalmának *einsteini értelmezése* jelent a relativisztikus elektrodinamikában.

Számítsuk ki az elektromágneses mezőben *a térfogategységre eső* impulzust és energiát, vagyis az *impulzus- és energiasűrűséget*. Ehhez mindenekelőtt a

³¹ A. Einstein: „Grundzüge der Relativitätstheorie”, 30. Továbbá: „Mein Weltbild”, 225.

³² Lásd „Magyar Fizikai Folyóirat”, III (1965), 444—445.

³³ A. Einstein: „Grundzüge der Relativitätstheorie”, 36.

mozgó töltésre az elektromágneses mező által gyakorolt ponderomotoros erő sűrűségét, vagyis az egységnyi térfogatban levő töltésre ható erőt kell ismerünk (*Lorentz-féle erősűrűség*). Ennek *hármass vektoralakja* — mint ismeretes — az \mathbf{E} elektromos és a \mathbf{H} mágneses mező hatását leíró tagból tevődik össze:

$$\mathbf{f} = \rho \mathbf{E} + \frac{\rho}{c} [\mathbf{V} \times \mathbf{H}]. \quad (97)$$

Itt ρ az elektromos töltés térfogati sűrűsége, \mathbf{V} a töltéshordozók hármass áramlási sebessége, c a fénysebesség, \mathbf{E} az elektromos, \mathbf{H} a mágneses mező intenzitása.

Kimutatható, hogy a Lorentz-féle erősűrűség *négyes vektoralakja* a (86) alatti (F_{ik}) mezőintenzitás-tenzorral és a (91) alatti s_i áramsűrűséggel így fejezhető ki:

$$f_i = F_{ir} s_r \quad (i = 1, 2, 3, 4). \quad (98)$$

Ez az összefüggés az $\mathbf{F} = (F_{ik})$ szimbólum alkalmazásával így is írható:

$$\mathbf{f} = \mathbf{F} \mathbf{s}, \quad (99)$$

ahol persze \mathbf{f} és \mathbf{s} is *négyes* vektorokat jelölnek. Összevetve az (55) képlettel, nyilvánvaló, hogy — mint már jeleztük — a mezőintenzitás-tenzor valóban a négyes Lorentz-féle erősűrűség és a négyes áramsűrűség Lorentz-invariáns függvénykapcsolatát tükrözi vissza.

Az első 3 index esetében (98)-ból valóban a (97)-nek megfelelő erősűrűség-komponenseket kapjuk, a 4-ik komponens pedig ez lesz:

$$f_4 = \frac{i}{c} \rho (E_x V_1 + E_y V_2 + E_z V_3) = \frac{i}{c} \rho (\mathbf{E} \cdot \mathbf{V}) = \frac{i}{c} \rho (\rho \mathbf{E} \cdot \mathbf{V}). \quad (100)$$

Mivel $\rho \mathbf{E}$ abszolút értéke a térfogategységben levő töltésre ható erő nagyságát, \mathbf{V} abszolút értéke pedig a mozgó töltés által az időegység alatt megtett út nagyságát adja meg, azért $(\rho \mathbf{E} \cdot \mathbf{V}) = W$ az *elektromos, sőt az egész elektromágneses mező effektus-sűrűségét*, vagyis térfogat- és időegységként számított energiaátadását jelenti az energiát felvevő töltésnek:

$$f_4 = \frac{i}{c} \cdot W. \quad (101)$$

Kimutatható, hogy a négyes Lorentz-féle erősűrűség egy, a (86) alatti (F_{ik}) -ból képzett szimmetrikus \mathbf{T} (T_{ik}) tenzor negatív divergenciájaként („négyes forrassűrűségként”) írható fel (vö. (69)):

$$\left. \begin{aligned} f_l &= -\operatorname{div}_l (T_{lk}) = -\frac{\partial T_{lr}}{\partial x_r}, \\ l &= 1, 2, 3, 4 \text{ és } r = 1, 2, 3, 4. \end{aligned} \right\} \quad (102)$$

A szimmetrikus

$$\mathbf{T} = (T_{ik}) = \frac{1}{4\pi} \left[F_{il} F_{kl} - \frac{\delta_{ik}}{2} (H^2 - E^2) \right], \quad (103)$$

$$\delta_{ik} = \begin{cases} 0, & \text{ha } i \neq k \\ 1, & \text{ha } i = k \end{cases} \quad i, k = 1, 2, 3, 4,$$

négyes tenzort az *elektromágneses mező energiatenzorának* nevezhetjük, hiszen – ahogyan kimutatható – e tenzor minden komponensének térfogati energiasűrűség a fizikai dimenziója.

A (102)–(103) képletekből kiderül, hogy az elektromágneses mező energiatenzora is csak abban az értelmezésben tükröz vissza reális fizikai összefüggéseket, amelyben a négyes mezőintenzitás-tenzor és a négyes Lorentz-féle erő-sűrűség komponensei ilyen jelentéssel bírnak, vagyis a Lorentz-elvet érvényesítő alakzat-transzformációs felfogásban.

A (T_{ik}) mint szimmetrikus kétindexű négyes tenzor 10, egymástól független komponenssel rendelkezik. A 10 komponens közül 6, mégpedig az első 3 sorban és oszlopban levő komponensek (ellenkező előjellel véve) a vákuumbeli elektromágneses mezőben fellépő ún. Maxwell-féle feszültségekkel, vagyis az erővonalak irányában fellépő húzó- és a rájuk merőlegesen fellépő nyomóerők felületi sűrűségeivel azonosak. (A felületi erősűrűség dimenziója megegyezik a térfogati energiasűrűség dimenziójával.) Az x tengelyre merőleges sík egységnyi területére ható Maxwell-feszültség jele: p_x (hármass vektor); komponensei: p_{xx}, p_{xy}, p_{xz} . Hasonló a jelölésük a p_y, p_z feszültségek komponenseinek.

A 4-ik sor első 3 komponenséről be lehet bizonyítani, hogy egy axiális hármass vektornak, nevezetesen az \mathbf{E} és \mathbf{H} mezőintenzitások vektoriális szorzatának egy állandóval szorzott komponensei. Az elektrodinamikában az

$$\mathbf{S} = \frac{c}{4\pi} [\mathbf{E} \times \mathbf{H}] \quad (104)$$

axiális vektor neve *Poynting*-vektor, és fizikai jelentése: az elektromágneses mező energiaáram-sűrűsége az adott pontban. Abszolút értéke az \mathbf{E}, \mathbf{H} sík egységnyi területén az időegység alatt merőlegesen átáramló (sugárzó) energia mennyiségét adja meg. Végül is fennáll:

$$T_{41} = \frac{i}{c} S_1, \quad T_{42} = \frac{i}{c} S_2, \quad T_{43} = \frac{i}{c} S_3. \quad (105)$$

Az $\frac{i}{c}$ állandóval történő szorzás folytán e komponensek dimenziója ugyancsak térfogati energiasűrűség.

Egy zárt elektrodinamikai (töltéshordozókból és elektromágneses mezőből álló) rendszerre ki lehet mutatni, hogy amennyiben kívülről nem hatnak rá valamely *külső* elektromágneses mező Maxwell-feszültségeitől származó ponderomotoros erők, a zárt rendszer *belső* elektromágneses mezeje által a töltés-

hordozókra gyakorolt hármas erők képlete:

$$\text{ahol } \left. \begin{aligned} \mathbf{F} &= -\frac{\partial \mathbf{G}}{\partial t}, \\ \mathbf{G} &= \frac{1}{c^2} \cdot \int_{(v)} \mathbf{S} dv. \end{aligned} \right\} \quad (106)$$

Itt az integrálást a zárt rendszer által betöltött v térfogatra kell kiterjeszteni, a differenciálást pedig az idő szerint kell elvégezni.³⁴

A töltéshordozókra ható ponderomotoros erő tehát a \mathbf{G} vektormennyiség időegység alatti csökkenésével egyenlő, és ezért indokolt a \mathbf{G} vektort a zárt rendszer hármas *elektromágneses impulzusának* nevezni. Így a rendszer mechanikai és elektromágneses impulzusának összege állandó marad: amennyivel az egyik csökken, annyival növekszik a másik. Az *elektromágneses impulzus sűrűsége* egy adott pontban most már az elemi térfogat egységére eső hármas impulzust jelenti, vagyis (106) szerint:

$$\mathbf{g} = \frac{d\mathbf{G}}{dv} = \frac{1}{c^2} \mathbf{S}, \text{ azaz } \mathbf{S} = c^2 \cdot \mathbf{g}. \quad (107)$$

Végül is (105)–(107)-ből a 4-ik oszlop első 3 komponense:

$$\left. \begin{aligned} T_{14} = T_{41} &= \frac{i}{c} S_1 = \frac{i}{c} c^2 g_1 = ic g_1 \\ \text{és ugyanígy: } T_{24} &= ic g_2, \quad T_{34} = ic g_3 \end{aligned} \right\} \quad (108)$$

A (104) alatti négyes energiatenzorból már csak a T_{44} tag kiszámítása van hátra. A számítás eredménye:

$$T_{44} = -\frac{1}{8\pi} (E^2 + H^2). \quad (109)$$

Az elektrodinamikából ismeretes, hogy ez a kifejezés, a negatív előjeltől eltekintve, az elektromágneses mező *térfogati energiasűrűségét* adja meg.³⁵ Ezt U -val jelölve:

$$T_{44} = -U. \quad (110)$$

Végül is az elektromágneses mező négyes energiatenzora:

$$\mathbf{T} = \begin{pmatrix} -p_{xx} & -p_{xy} & -p_{xz} & icg_1 \\ -p_{yx} & -p_{yy} & -p_{yz} & icg_2 \\ -p_{zx} & -p_{zy} & -p_{zz} & icg_3 \\ \frac{i}{c} S_1 & \frac{i}{c} S_2 & \frac{i}{c} S_3 & -U \end{pmatrix}. \quad (111)$$

³⁴ Lásd pl. Pogány B.: „Az elektromágneses tér”, 377–378.

³⁵ Uo., 172.

A T energiatenzor a fenti képlet szerint korrelációs viszonyban van a következő hármas vektorokkal: a \mathbf{p}_x , \mathbf{p}_y , \mathbf{p}_z feszültségekkel, az S energiaáram-sűrűséggel (Poynting-vektorral) és a \mathbf{g} impulzus-sűrűséggel, (103) szerint a \mathbf{H} , \mathbf{E} mezőintenzitásokkal, (97)–(102) szerint pedig az \mathbf{f} erőssűrűséggel és a W effektussűrűséggel, végül (110) szerint az U energiasűrűséggel is (W és U skalármennyiségek). A relativisztikus elektrodinamikában tehát a négyes energiatenzor igen fontos szintetizáló fogalom, amelynek az \mathbf{x} (x_1, x_2, x_3, x_4) négyes koordinátavektor szerinti változásai adekvát módon tükrözik vissza az elektromágneses mezőből és a töltéshordozókból álló fizikai rendszer tér- és időbeli változásait.

Az energiatenzor, mint minden négyes tenzorú Lorentz-invariáns, vagyis a *Lorentz-rendszer*ek osztályán belül független a KR kiválasztásától. Az adott esetben ez többek között azt jelenti, hogy az energiatenzor negatív divergenciája minden ilyen KR-ben ugyanaz az \mathbf{f} négyes erőssűrűség (vö. (102)). Általánosabban: a töltéshordozókból és elektromágneses mezőből álló fizikai rendszer állapotjelzői közötti összefüggéseknek az energiatenzor által visszatükrözött struktúrája Lorentz-invariáns: független a KR-től. Ennek a Lorentz-invarianciának a *koordináta-transzformáció* inerciarendszerekhez kapcsolt einsteini értelmezésében azonban megint nem lehet reális fizikai jelentést tulajdonítani, hiszen ebben az értelmezésben a T_{ik} -komponensekben szereplő mezőintenzitások és az egyéb vektorok fent felsorolt szerepeltetése a „mezőmentes tér” posztulátumaival logikai ellentmondásban van.

Az LT formuláinak *alakzat-transzformációs* értelmezésében az eredeti és a transzformált energiatenzor a töltéshordozókból, valamint a hozzájuk tartozó elektromágneses mezőből álló fizikai rendszer felgyorsítás előtti és utáni állapotjelzői közötti összefüggéseket írja le ugyanabban a KR-ben. Ami itt lényegében változatlan marad, az az eredeti és a transzformált energiatenzor, valamint az eredeti, ill. a transzformált egyéb állapotjelzők közötti összefüggések formai oldala.

Az energiatenzor fogalmának bevezetése az energia- és az impulzus-megmaradás tételeivel is összhangban van. Ha ugyanis zárt, izolált elektrodinamikai rendszert veszünk, amelyre külső erők nem hatnak, akkor a ponderomotoros erők eredője zérus, azaz (102)-ből:

$$\frac{\partial T_{lr}}{\partial x_r} = 0. \quad (112)$$

Kimutatható, hogy ez az egyenlet valóban magában foglalja infinitezimális formában (az elektrodinamikai rendszer igen kis térfogatelemére vonatkoztatva) mind az energia, mind az impulzus megmaradásának tételét: a térfogatelemben levő *anyag* energia-, ill. impulzustartalma csak be- vagy kiáramlás révén növekedhet, ill. csökkenhet.

Einstein kiinduló posztulátumai szerint azonban a kontinuum az adott fizikai rendszert környező tartományban abszolúte mezőmentes (anyagtalan), ami filozófiailag annyit jelent, hogy a szóban forgó elektrodinamikai rendszer csak a szellemi szubsztanciával folytathat energia- és impulzuscserét. Itt az einsteini elméletnek a következő újabb belső logikai ellentmondása is feltárul.

Annak az elismerése, hogy a zárt elektrodinamikai rendszerből energia- és impulzuskiáramlás történhetik, és ezt a mezőmentes kontinuum fogadja be, ellentmond annak a kiinduló posztulátumnak, miszerint ez a kontinuum

abszolút természetű: csak egyoldalú hatást gyakorolhat a fizikai rendszerekre és nem tűrhet el tőlük semmilyen visszahatást. A relativisztikus elektrodinamikából is kiderül tehát, hogy a speciális relativitáselmélet einsteini posztulátumai nem alkalmasak a valóságos *fizikai* jelenségek értelmezésére!

Összefoglalva: a relativisztikus mechanika és elektrodinamika einsteini fogalmi rendszere a következő logikai, elméleti és filozófiai gyengeségeket tartalmazza:

1. Az inerciarendszerek világában nem lehet tételezni sem töltéshordozó, sem elektromosan semleges *tömegpontok*, sem a belőlük álló fizikai testek és rendszerek létezését, mert mindezek az objektumok gravitációs, elektromágneses és egyéb hatásaikkal megszüntetik az adott tartomány posztulált „mezőmentes” jellegét.

2. Az inerciarendszerek világában nem lehet tételezni *sebességváltozások és erőhatások* fellépését, hiszen ebben a tartományban maga Einstein posztulálta az egyenesvonalú egyenletes mozgások kizárólagosságát. Erőhatások fellépése itt csak egyféleképpen képzelhető: annak az elfogadhatatlan newtoni – einsteini hipotézisnek az alapján, hogy *maga az üres mezőmentes kontinuum gyakorol fizikai hatásokat* (ponderomotoros erőket) a tömegpontokra és a fizikai testekre.

3. Az inerciarendszerek világában az előbbiek miatt nem rendelkeznek reális fizikai tartalommal és ezért csak hiposztazált platonai interpretációval (az üres kontinuum fizikai hatékonyságából kiinduló értelmezéssel) láthatók el az olyan *fogalmak*, mint: (tehetetlen) tömeg, tömegsűrűség, impulzus, impulzus-sűrűség, gyorsulás, erő, erőssűrűség, energia, energiasűrűség, energia-áram-sűrűség, energiatenzor, effektus, effektus-sűrűség, elektromos és mágneses mezőintenzitás, forrás- és örvénysűrűség stb.

4. Az inerciarendszerek világában a felsorolt fizikai fogalmak közötti összefüggéseket megállapító *tételek*, (így pl. az energia és az impulzus megmaradásáról szóló tétel) sem rendelkeznek reális fizikai tartalommal.

5. Az inerciarendszerek négyes világának egész fogalmi rendszere a négyes ívelemnégyzet Lorentz-invarianciájának hiposztazált einsteini koordináta-transzformációs értelmezésén alapszik. Emiatt valamennyi négyes vektor és négyes tenzor ugyanígy értelmezett Lorentz-invarianciája és a velük megfogalmazott mezőegyenletek, mozgásegyenletek és más matematikailag megformulázott fizikai törvények ugyanígy értelmezett kovarianciája az LT-vel szemben, végül, de nem utolsósorban valamennyi relativisztikus effektus ugyanilyen értelmezése nélkülöz minden reális fizikai tartalmat. Mindezek az összefüggések csak az alakzat-transzformációs felfogás, a Lorentz-elv alapján kaphatnak reális, azaz olyan magyarázatot, amely anyagi rendszerek között fellépő fizikai kölcsönhatások figyelembevételén alapszik. Az inerciarendszerek einsteini fogalmáról ezért a Lorentz-rendszerekre kell áttérni.

6. A speciális relativitáselméletnek az einsteini posztulátumokra alapozott építménye a belső logikai tökéletesség szempontjából sem állja ki a próbát. A négyes vektorok és tenzorok elméletének a relativisztikus mechanikára és elektrodinamikára való alkalmazása túlvezet az eredeti posztulátumokon és azt eredményezi, hogy Einstein észrevétlenül maga is az alakzat-transzformációs felfogásba csap át. Ennek a *logikai következtelenségnek* köszönhetőek az elméletnek a relativisztikus mechanikában és elektrodinamikában *ténylegesen elért sikerei*. A logikai ellentmondások és a platonizáló misztifikációk elkerülése érdekében egyaránt arra van szükség, hogy az elméletet kezdettől fogva az azonos matematikai apparátussal dolgozó alakzat-transzformációs felfogásra: a Lorentz-elvre építsék fel.

KI GONDOLKODIK ELVONTAN?

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Gondolkodni? Elvontan? — Sauve qui peut! Fusson, ki merre lát! Már hallom, amint így kiált fel egy ellenséges zsoldban álló áruló, aki azt híreszteli erről a cikkről, hogy metafizikáról lesz benne szó. Hiszen *metafizika* olyan szó, ahogy *elvont* és majdhogynem *gondolkodni* is olyan szó, melytől mint a pestises-től menekül jószerivel mindenki.

Ám nem olyan vészes a helyzet, mintha itt meg akarnók magyarázni, mi is az, hogy gondolkodni, és mi is az, hogy elvont. A drágalátos világ szemében nincs elviselhetlenebb, mint a magyarázás. Nekem magamnak is elég szörnyű, ha valaki magyarázni kezd, mert ha muszáj, megérték én magam mindent. A gondolkodásnak és az elvontnak a megmagyarázása itt amúgyis már teljesen feleslegesnek bizonyulna; hiszen éppen mivel a drágalátos világ már tudja, mi az elvont: csakis ezért menekül előle. Aminthogy nem vágyunk arra, amit nem ismerünk, úgy nem is gyűlölhethetjük. Nem célunk az sem, hogy a drágalátos világot alattomban megbékítsük a gondolkodással vagy az elvonttal, teszem könnyed csevegés színe alatt becsempészve a gondolkodást és az elvontat, úgyhogy az végül ismeretlenül s hát anélkül, hogy iszonyt keltene, belopakodnék a társaságba, sőt maga a társaság észrevétlenül bevonná, vagy ahogy a svábok mondják, beédesgetné [hereinzäunseln], s aztán e bonyodalom szerzője felfedné, ki ez az egyébként idegen vendég, mármint az elvont, akit az egész társaság más címen jó ismerősként kezelt és elismert. Az ilyen felismerési jeleneteknek, amelyekkel a világot akarata ellenére ki akarják oktatni, az a megbocsáthatatlan hibájuk van, hogy egyszermind megszegyenítőek, s hogy a fondorkodó némi kis hírnevet akar magának kimesterkedni; úgyhogy ama megszegyenítés és eme hiúság megszünteti a hatást, mert hát az ilyen áron szerzett okulást inkább elutasítják.

Ha ilyen tervet tűztünk volna magunk elé, különben már el is rontottuk volna a dolgunkat, hiszen kiviteléhez az szükséges, hogy a rejtvény kulcszavát előre ki ne mondjuk. Ez azonban már a címbe megtörtént; ha a cikk ilyen alattomos kerülgetéshez folyamodnék, nem lenne szabad a szavaknak itt mindjárt legkezdetben fellépniök, hanem, miként a miniszternek a komédiában, az egész darabban mindvégig felöltöben kellene járkálniök, és csak az utolsó jelenetben gombolhatnák ki a kabátot, hogy felragyogjon alóla a bölcsesség csillaga. A metafizikai felöltő kigombolása itt még olyan jól sem festene, mint a miniszteri felöltőé; amit feltárna, csupán néhány szó lenne, holott a tréfa java voltaképpen az kellene legyen, hogy kiderül: a társaság már rég birtokában volt magának a dolognak; nyeresége tehát végül is csak a név volna, ezzel szemben a miniszter csillaga valami reálisabbat jelent, egy pénz-zel teli erszényt.

Azt, hogy minden jelenlevő tudja, mi az a gondolkodás, mi az az elvont, jó társaságban előfeltételezik, márpedig mi ilyenben vagyunk. A kérdésünk csupán annyi: *ki* az, aki elvontan gondolkodik? Szándékunk, mint már említettük, nem az, hogy a társaságot e dolgokkal megbékítsük, megkívánjuk tőle, hogy valami súlyos dologgal foglalatoskodjék, lelkére beszéljünk, hogy könnyelműen elhanyagol olyasmit, ami az ésszel megáldott lénynek rangjához és rendjéhez illő. Sőt, a szándékunk az, hogy a drágalátos világot önmagával békítsük meg e tekintetben, ámbátor nincs éppen lelkiismeretfurdalása ezen hanyagsága miatt, de mégis bizonyos tisztelettel néz, legalábbis belsőleg, az elvont gondolkodásra mint valami magasán állóra, és nem azért fordítja el tőle tekintetét, mert túl sekély, hanem mert túl magas neki; nem azért, mert túl közönséges, hanem mert túl előkelő, vagy megfordítva, mert úgy látja, hogy ez egy espèce, valami különös, amivel az általános társaságban az ember nem kitűnik — mint holmi új cicomával —, hanem amivel éppen — mint szegényes ruházattal, vagy akár dússal is, ha az régi foglalatú drágakövekkel vagy még oly gazdag, de rég divatjamúlt hímzéssel ékes — kirekeszti magát a társaságból vagy nevetségessé teszi magát benne.

Ki gondolkodik elvontan? A műveletlen ember, nem a művelt. A jó társaság azért nem gondolkodik elvontan, mert ez túl könnyű, mert túl alacsony (alacsony nem a külső helyzet szerint); nem üres előkelősükdésből, mely úgy tesz, mintha túltenné magát azon, amire nem képes, hanem a dolog belső sekélysege miatt.

Az előítélet és a tisztelet az elvont gondolkodás iránt akkora, hogy finom orrúak itt jóelőre szatírárt vagy iróniát szimatolnak; ám olvasói lévén a reggeli lapnak, tudják, hogy a szatírára pályadíj van kitűzve, s hogy ennél fogva inkább azt érdemleném ki és azért versengenek, semmint hogy minden további nélkül már itt előadjam a portékámat.

Tételekhez csak példákat kell felhoznom, melyekről mindenki el fogja ismerni, hogy tartalmazzák azt. Tehát: gyilkost visznek a vesztőhelyre. A köznép szemében nem egyéb ő, mint gyilkos. Hölgyek talán olyan megjegyzést tesznek, hogy az illető erőteljes, szép, érdekes férfi. A köznép ezt a megjegyzést szörnyűségnek találja; mit? egy gyilkos szép? hogy lehet ilyen helytelenül gondolkodni és egy gyilkost szépnak nevezni; nyilván magatok sem vagytok különbek! Ez az erkölcsöknek az a romlottsága, amely az előkelő emberek között uralkodik, teszi talán hozzá a lelkész, aki a dolgok mélyét és a szíveket ismeri.

Egy emberismerő felkutatja e bűnöző pályájának alakulását, történetében, neveltetésében felfedezi apjának és anyjának rossz családi viszonyait, azt, hogy ezzel az emberrel szemben egy enyhébb vétsége miatt valamiféle roppant szigort alkalmaztak és ez elkeserítette a polgári rend ellen, azt, hogy ez az első visszahatás kiűzte ebből a rendből és ennek következtében most már csak bűnözéssel tarthatta fenn magát. — Meglehet, akadnak, akik ennek hallatán azt mondják: Mentegeti a gyilkost! Hisz emlékszem, ifjúkoromban hallottam egy polgármestert panaszkodni, hogy a könyvírók túlságba viszik a dolgot és teljesen ki akarják irtani a kereszténységet és a jóra valósságot; egyikük védőiratot írt az öngyilkosság mellett; borzalom, micsoda borzalom! — További kérdezősködésre kiderült, hogy a „Werther szenvedései”-re gondolt.

Ez az elvont gondolkodás: a gyilkosban nem látni mást, mint ezt az elvontságot, hogy gyilkos, és ezen egyszerű minőség által minden egyéb emberi lényet eltörölni benne.

Egészen más a finom, érzékeny lipcei világ. Ez virágkoszorúkkal hintette be és fonta be a kereket és a bűnözőt, akit reá feszítettek. — Ez azonban már az ellenkező elvonatkoztatás. A keresztények persze úzhatnak rózsakereszteséget, jobbanmondva kereszttrózsázást, és átfonhatják rózsákkal a keresztet. A kereszt a rég megszentelt bitó és kerék. Elvesztette egyoldalú jelentését, hogy megbecstelenítő büntetésnek a szerszáma, sőt ellenkezőleg, a legmagasabb fájdalom és a legmélyebbre taszítás képzetét kelti, a legörömtelibb gyönyörrel és isteni tisztelettel egyetemben. Ezzel szemben a lipcei, ibolyákkal és pipacsokkal borított kereszt Kotzebue-féle megbékélés, az érzékenység egyfajta léha összeegyeztethetősége a rosszal.

Egészen másképp hangzott, ahogy egyszer egy közönséges öregasszonyt, egy szegényházi nőt hallottam a gyilkos elvonatkoztatását megölni és a gyilkost becsületre feltámasztani. A levágott fejet a vérpadra helyezték, és sütött a nap; de szép is, mondta, Isten kegyelmének napja beragyogja *Binder* fejét! — Nem érdemled meg, hogy a nap rádsüssön, mondják az olyan fickónak, akire megharagszanak. Az az asszony látta, hogy a gyilkos fejére rásütött a nap, tehát még megérdemelte ezt. A vérpad büntetéséből felemelte őt Isten napjának kegyelméhez, nem megbékélést hozott létre ibolyáival és érzékeny hívságával, hanem úgy látta, hogy a magasabb napban felvétellett a kegyelembe.

Mámi, a maga tojása csupa záp! — mondja a cselédlány a kofaasszonynak. Micsoda — feleli ez —, az én tojásom záp? Maga záp! Maga meri ezt mondani az én tojásomra? Maga? Hát nem a maga apját falták fel az útszélien a tetvek, nem a maga anyja szökött meg a franciákkal, nem a maga nagyanyja halt meg a szegényházban — szerezne inkább a cifra vállkendője helyébe egy ép inget; jól tudjuk ám, honnan van ez a vállkendője meg a főkötője; ha a tiszték nem lennének, némelyek most nem cicomálkodnának úgy, és ha a nagyságák jobban néznének a háztartásukra, némelyek a dutyiban ülnének — inkább foltozná meg a lyukas harisnyáját. — Egyszóval a kofa leszedi a keresztvizet a cselédről. Elvontan gondolkodik, s vállkendőjével, főkötőjével, ingével s í. t., valamint ujjáival és más részeivel, apjával és egész pereputtyával is, egyesegyedül e büntette alá sorolja be őt, hogy a tojásait zápnaq találta; tetőtől talpig mindennek rajta ezek a záptojások adják meg a színét, amivel szemben ama tiszték, akikről a kofa szólt — ha ugyan, ami nagyon kétséges, van valami a dologban —, egészen másféléket láthattak meg a leányzón.

Hogy a cselédlányról a szolgára térjünk: sehol sem rosszabb a szolga sora, mint alacsony rendű és kis jövedelmű embernél; és annál jobb a sora, minél előkelőbb a gazdája. A közönséges ember megint elvontabban gondolkodik, előkelősködik a szolga előtt, s a viszonya hozzá: csak mint szolgálhoz; ehhez az egy prédikátumhoz köti magát. A legjobb a szolgának a franciáknál. Az előkelő ember bizalmas a szolgával, a francia még jó barátságban is van vele; ha magukban vannak, a szolga a hangadó, lásd Diderot „*Jacques et son maître*”-jét, az úr csupáncsak tubákol és az óráját nézi, minden egyebet ráhagy a szolgára. Az előkelő úr tudja, hogy a szolga nemcsak szolga, hanem ismeri a városi újdonságokat, a lányokat, jó terveket forgat a fejében; megkérdezi őt ezek felől, és a szolga megmondhatja, mit tud arról, amiről a gazda kérdezősködik. A francia úrnál a szolgának nemcsak ezt szabad, hanem témákat felvetni is, véleménye lehet és kitarthat mellette, s ha az úr akar valamit, ez nem megy parancssal, hanem először meg kell győznie a szolgát véleményéről és jó szót kell szólnia avégett, hogy az ő véleménye kerekedjék felül.

A katonaságnál megvan ugyanez a különbség; az osztrákoknál a katonát

meg lehet botozni, tehát söpredék; mert akinek az a passzív joga, hogy megbotozzák, az söpredék. Ily módon a közkatona a tiszt szemében nem egyéb, mint ilyen elvontság: botozható szubjektum, amellyel egy egyenruhás és kardbojtos úr kénytelen leállni; leállni azért, hogy megadja magát az ördögnek. —

(*Mannheim Károly,*
Lissauer Zoltán és
Kovács Jánosné
fordításainak felhasználásával
szerkesztette
Vértesné Meller Ágnes)

SZEMLE

TODOR PAVLOV NYOLCVANÉVES

Todor Pavlov akadémikus, a Bolgár Kommunista Párt Politikai Bizottságának tagja, a BTA Filozófiai Intézetének igazgatója nyolevanéves. A magyar filozófusok szeretettel köszöntik a kiváló marxista tudóst.

Todor Pavlov azon kommunista tudósok közé tartozik, akiknek élete és munkássága kora ifjúságtól egybeforr hazájuk kommunista pártjának és ezen keresztül a nemzetközi munkásosztálynak a harcaival. 1890. február 10-én a makedóniai Spit városában született. Apja nagy műveltségű, hazafias érzelmű tanító volt, s így az apai ház légköre, az itt kapott nevelés is lényeges szerepet játszott további életútjának meghatározásában. 1919 óta tagja a Bolgár Kommunista Pártnak, s a Bolgár Kommunista Ifjúsági Szövetségben végzett néhányéves munka után, 1924-ben a Központi Vezetőség tagja lesz. 1966 óta tagja a BKP Politikai Bizottságának, s megalapítása óta főszerkesztője a „Filozofszka Miszl” c. folyóiratnak.

Todor Pavlov csaknem hat évtizedes filozófiai munkássága rendkívül széles körű. Munkásságának fő területei: az ismeretelmélet, az esztétika, valamint a filozófia és a szaktudományok, különösen a filozófia és a természettudományok kapcsolata. Legjelentősebb, nemzetközi szinten is nagy elismerést nyert munkái: „A visszatükrözés elmélete” (1936); „A művészet általános elmélete” (1938); „A dialektikus materialista filozófia és a szaktudományok” (1940). Ez utóbbi műve magyarul is megjelent.

Jelentékeny munkásságot fejtett ki a marxista—leninista visszatükröződési elmélet problémáival kapcsolatban. Erre vonatkozó említett nagy művének fő témái: Az anyag és a tudat egysége; a tárgy és a képmás egysége; az elmélet és a gyakorlat egysége; a filozófia és a szaktudományok egysége; az igazság meghatározása. A művészet általános elméletében a művészetet mint az objektív valóság szubjektív tükröződésének speciális esetét vizsgálja, miközben meghatározást ad a művészetről, az esztétika tárgyról, feladatáról és módszereiről a szocialista realizmus vonatkozásában. Számos munkájában meggyőzően indokolja és védelmezi a filozófia és a szaktudományok dialektikus egységének marxista—leninista koncepcióját.

Todor Pavlov akadémikus munkásságának különös jelentőséget ad a harmincas években az a tény, hogy miközben egyre általánosabbá válik a dialektikus materializmus leegyszerűsített, sematikus és dogmatikus értelmezése, ő a lenini gondolatok sokoldalú, a kor tudományos igényeinek megfelelő kifejtésén és továbbfejlesztésén fáradozik. Saját filozófiai kutatásai mellett vezető szerepet játszik a Bulgáriában hatékony burzsoá filozófiai irányzatok — freudizmus, bergsonizmus, voluntarizmus, pragmatizmus — és mindenekelőtt a fasiszta ideológia elleni harcban. Tudományos munkásságának elismeréseként számos külföldi akadémia rendes, illetve tiszteletbeli tagjává választotta.

Nyolevanadik születésnapján Todor Pavlovot a harcos forradalmárt, Dimiter Blagoev és Georgi Dimitrov hú tanítványát köszöntik a szocialista országok tudósai és kommunistái. A magyar filozófus közvélemény nevében is jó egészséget, további hosszú, eredményekben gazdag életet kívánunk neki.

M. A.

Mindazokban, akik a marxista filozófiát az elmúlt évtizedekben általánosan elfogadottá vált és hivatalos állásponttá lett ún. „terjedelmi” felfogással azonosították — mely szerint a marxista filozófia nem más, mint a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeinek tudománya —, az ettől az állásponttól eltérő, a filozófia funkcióját másképpen értelmező felfogások úgy tűnhetnek fel, mint a marxista filozófiát, annak lényegét támadó elgondolások. Ez a látszat azonban csak abban az esetben jöhet létre, illetve szilárdulhat előítéletté, ha nem tisztázzuk azokat a történelmi körülményeket, melyek között a „terjedelmi” felfogás létrejött, s a történelmi dokumentumokra utalva nem mutatjuk meg azt, hogy a hivatalossá lett álláspont a lenini korszakban nem hogy nem volt magátólértéktelődőség a kommunista teoretikusok szemében, hanem mai formájában még tulajdonképpen nem is létezett.

Korsch „Marxizmus és filozófia”-ja, ha nem is a legfontosabb dokumentuma annak az irányzatnak, amelyik mind a revisionizmussal és a II. Internacionálé ún. ortodox marxizmusával, mind pedig a kialakulóban levő „terjedelmi” felfogással szemben a marxista filozófia aktivitásmozzanatára, elmélet és gyakorlat egységére helyezi a súlyt (Gramsci és Lukács munkáit elméletileg mindenképpen jelentősebbeknek kell tekintenünk), mégis talán legkarakterisztikusabb és legközérthetőbb formában fogalmazza meg azokat a legfőbb vitaproblémákat, amelyekben az első világháborút követő évek forradalmi fellendülésének, mindenekelőtt természetesen az Októberi Forradalomnak a gyakorlati tapasztalatait általánosítva, ez az irányzat szembeszegül az ún. „Marx-or-

todoxiával” (Mehring, Kautsky stb.) és egyben mindazokkal, akik a forradalmi proletármozgalom számára bármiféle filozófiai álláspont szükségességét vagy relevanciáját tagadják. Korsch munkája ugyanis a vita szempontjából legalapvetőbb kérdésre koncentrál: arra a kérdésre, *mi a viszony a proletárforradalom gyakorlata és a marxista filozófia között.*

Korsch kiindulópontja a mozgalom korabeli teoretikusainak, de egyben a korabeli polgári „marxológusok” azon álláspontjának kritikája, mely szerint a marxizmus elmélete nemhogy nem épül egy meghatározott filozófiai álláspontra, hanem egyenesen mindenféle filozófia tagadását jelenti. E tekintetben a korszak teoretikusai közül főként azok képeztek kivételt, akik — legtöbbször *éppen mert nem* tekintették magukat ortodox marxistáknak —, a marxizmusnak ezt az állítólagos filozófiamentességét megszüntetni kívánván, a marxista materialista történelemfelfogást valamiféle polgári filozófiai állásponttal kívánták megalapozni, legyen az a kantianizmus vagy a machizmus (a kantianus „marxizmus” mindenekelőtt az ausztromarxisták között volt divatos, legjelentősebb képviselője Max Adler, a machista „marxizmus” pedig — mint Lenin „Empíriokriticizmus”-ából ismertes — elsősorban az oroszoknál). Korsch világosan látja, hogy mindenekelőtt a marxizmus balszárnyán (Leninnél és Luxemburnál) jelenik meg az a felismerés, hogy a marxizmus nem jelenti a filozófia tagadását általában, hanem csak a *polgári filozófia tagadását, de az utóbbit mindenképpen.* Hogy a marxista elméletnek bármiféle polgári filozófiára történő alapozása hová vezet, azt éppen Leninre hivatkozva állapítja meg, a machista

¹ Hrg. und eingeleitet von E. Gerlach, Politische Texte. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, Europa Verlag, Wien, 1966. A kötet a következő Korsch-írásokat tartalmazza: Der gegenwärtige Stand des Problems „Marxismus und Philosophie” (1929); Marxismus und Philosophie (1923); Der Standpunkt der Materialistischen Geschichtsauffassung (1922); Die Marxsche Dialektik (1923); Über materialistische Dialektik (1924). Erich Gerlach előszava alapos filológiai munkára épül, de nem kritikai, csupán tájékoztató jellegű.

„marxisták” vonatkozásában: „Azt az utat, amelyre a machista-marxizmus a maga követőit szükségszerűen el kell hogy vezesse (és legtöbbjükét azóta már el is vezette), Lenin már 1908-ban világosan kimutatta az empiriokriticizmussal folytatott vitájában.” (77) Hogy ez a felismerés a balszárnyon jelenik meg, azt Korsch nem tekinti véletlennek. A marxizmus filozófiai tartalmának, mondanivalójának az elhomályosítását ui. egyértelműen magának a gyakorlati mozgalomnak a reformizmussal, a forradalmi célkitűzésektől való elfordulásával hozza összefüggésbe. Álláspontja szerint a valóban forradalmi elmélet, a valóban forradalmi filozófia csak a valóságos forradalmi mozgalom részeként, mozzanataként létezhet, amint keletkezését is a forradalmi munkásmozgalom keletkezéséből kell levezetnünk: „A marxista elmélet keletkezése hegeli — marxi nyelven szólva, csak a valóságos proletár osztálymozgalom keletkezésének ‚másik oldala’; csak a két oldal együttesen képezi a történelmi folyamat totalitását.” (87.)

Mindebben Korschnak véleményem szerint igaza van, ennek ellenére problematikusnak tekintem a marxizmus fejlődésének azt a korszakolását, amelyet, állítólag éppen a munkásmozgalom gyakorlati fejlődésére alapozottan, broszúrájában nyújt. Az első korszakot az 1848-as forradalmi hullám lezárulásával, illetve ennek teoretikus általánosításával (Marx: „Louis Bonaparte brumaire 18-ája”) zárja. A második korszak a forradalmi munkásmozgalomnak a századfordulón bekövetkező új fellendülésével fejeződik be, hogy átadja helyét annak a korszaknak, amelyik még broszúrájának megírásakor (1923) is tart. Minthogy szerinte valóban forradalmi elmélet csak mint a valóságos forradalmi gyakorlat része lehetséges, a múlt század második felének forradalmi apály-korszakában magának a marxi — engelsi elméletnek is át kellett alakulnia (l. 99.), ami azonban *akkori álláspontja szerint* nem jelenti azt, hogy maga a klasszikusok által képviselt elmélet megszűnt volna forradalmi elmélet lenni: „Marx és Engels marxizmusa a maga továbbfejlesztett megjelenési formájában — mint tudományos szocializmus — is megmarad átfogó egésznek, a társadalmi forradalom elméletének. A változás csak abban áll, hogy a későbbi fázisban ezen egésznek a különböző alkotóelemei — az ökonómia, a politika és az ideológia —, a tudományos

elmélet és a társadalmi praxis, távolabbra kerülnek egymástól.” (100.) Ha Korsch következetesen ragaszkodnék elmélet és gyakorlat — mint később látni fogjuk — *mereven értelmezett* egységéhez, akkor 1848-cal radikális fordulatot kellene tételnie magának a marxi elméletnek a fejlődésében is. A broszúra megírásakor azonban még azt állítja, hogy csak *Marx* és *Engels követőinél* megy végbe az a folyamat, amelynek során a tudományos szocializmus *tisztán tudományos* elméletek összességévé válik, anélkül, hogy közvetlen kapcsolatban lenne az osztályharc politikai vagy bármely más formájával (l. 101.).² Korsch igen meggyőzően bírálja a marxista elmélet ilyen megjelenési formáit, azt, ahogyan a II. Internacionálé marxista teoretikusainál mind az elmélet, mind a marxizmus politikai gyakorlata „értékmentessé”, objektívvá lesz; ahogyan elválnak egymástól a marxizmus *tudományos igazságának* felismerése és annak gyakorlati alkalmazása; ahogyan megbomlik objektum és szubjektum materialista dialektikus azonossága, melynek eredményeként ez a „marxizmus” nemhogy a Marx előtti, hanem a német klasszikus idealizmus előtti szintre esik vissza (l. Hilferding-kritika, 101–102). Tökéletesen helyesen mutat rá Korsch arra, hogy míg a revizionistáknál (Bernstein és követői) a marxi elmélet forradalmiságáról való lemondás közvetlenül megfelel gyakorlati politikájuknak, addig az ún. „ortodoxoknál” a forradalmi elmélet transzcendens tudományos-objektív igazsággá alakulása felel meg annak, ahogyan politikai gyakorlatukban maga a forradalmi átalakulás transzcendens jövővé lett.

A harmadik korszak fejlődését úgy jellemzi, mint visszatérést a marxizmus eredeti forradalmiságához, és egyben tartalmának valóságos továbbfejlesztését (l. 110.). Ez a visszatérés-továbbfejlesztés egyszermind azt is jelenti — s ez képezi broszúrája alapvető mondanivalóját —, hogy helyesen értelmezzük a marxizmusnak a filozófiához való viszonyát. Marxnak és Engelsnek a filozófiát tagadó nézeteit (tettek ilyen értelmű kijelentéseket mindkét korszakukban, az letagadhatatlan) nem értelmezhetjük úgy, hogy közömbösek lettek volna a filozófiai állásponttal szemben. „Háromfélék az okok, amiért a filozófiai álláspont meghaladásáról beszélhetünk: 1. az az elméleti álláspont, amelyre Marx helyezkedett, nem csupán egyoldalú ellentétben áll minden eddigi német

² Korsch korszakolása különben annyiban is problematikus, hogy a 48-as forradalmak bukása nem elsősorban munkásmozgalomban, hanem mindenekelőtt a burzsoázia magatartásában hozott alapvető változást.

filozófia konzekvenciáival, hanem mindenoldalú ellentétben annak előfeltevéseivel. . . . ; 2. nem pusztán a filozófiával áll ellentétben, amelyik csak a feje, eszmei kiegészülése a fennálló világnak, hanem ezen világ totalitásával; 3. mindenekelőtt azonban ez az ellentét nem pusztán elméleti, hanem gyakorlati-tevékeny.” (114.) A filozófia tagadása tehát semmiképpen sem a pusztán ideológiaiaként (hamis tudatként) létező filozófia tagadása valamiféle tisztán tudományos, „objektív” tudat javára, hanem minden eddigi filozófia (idealizmus és materializmus) előfeltevéseinek (polgári társadalom és ennek megfelelően az elvont egyén) és a filozófia pusztán magyarázó attitűdjének a tagadása a világot megváltoztató proletárforradalmiság javára. „A valóságos ellentét Marx tudományos szocializmusa és valamennyi polgári filozófia és tudomány között egyedül azon alapszik, hogy ez a tudomány szocializmus egy forradalmi folyamatnak az elméleti kifejeződése, amelyik ezeknek a polgári filozófiáknak és tudományoknak a teljes megszüntetésével, egyszersmind azonban azoknak az anyagi viszonyoknak a megszüntetésével is fog végződni, amelyek ezekben a filozófiákban és tudományokban találták meg a maguk ideológiai kifejeződését.” (109.)

A marxizmusnak a filozófiához való ilyen viszonya következik a tudat és a lét viszonyára vonatkozó, minden eddigi idealizmus és materializmus kiindulópontját tagadó álláspontjából, abból, hogy a marxizmus számára a tudat (a mindennapi, a tudományos és a filozófiai tudat egyaránt) sem nem üres elmeszülemény, sem nem valamiféle önállóan pusztán „visszatükrözése” a tulajdonképpen egyedül valóságos anyagi fejlődésfolyamatoknak. A tudat — a tudományos és a filozófiai tudat is — *reális alkotóeleme a fennálló valóságnak*. A klasszikus polgári politikai gazdaságtan és a polgári filozófia a polgári társadalom funkcionálásának éppúgy mozzanatát alkotja, mint az érintkezési (tulajdon-) viszonyok, és mint a felépítmény olyan materiális elemei, mint az állam és a többi intézmények. „A marx–engelsi materializmus nem absztrakt-naturalisztikus, hanem dialektikus és ezért egyedüli tudományos módszere számára mind a tudomány előtti és tudományon kívüli, mind pedig a tudományos tudat a természeti és mindenekelőtt a történelmi és társadalmi világgal nem pusztán önállóan szembenáll, hanem mint reális, valóság-

gos, bár szellemi ideális’ része ennek a természeti és történelmi-társadalmi világnak, bennerejlik magában ebben a világban.” (131.)

A történelmi-társadalmi tudatnak ez az értelmezése teszi csak érthetővé elmélet és gyakorlat egységét a marxizmusban; minthogy egy meghatározott történelmi-társadalmi formáció tudata része magának ennek a formációnak, a *fennálló valóságnak a forradalmi átalakítása csak az elméleti és gyakorlati oldal teljes egységében mehet végbe*. Az emberek közötti anyagi viszonyok átalakítása egyben — és az előbbtől elválaszthatatlanul — a társadalom tudatának átalakítását is kell, hogy jelentse. Teljesen hibás értelmezése Marx elgondolásainak, „ha azt gondolják, hogy . . . a gyakorlati kritika egyszerűen az elméleti helyére lép. Nem az ’emberi gyakorlatban’ egyedül, hanem csak ’az emberi gyakorlatban és e gyakorlat megértésében’ rejlik a dialektikus materialista Marx számára a racionális megoldása mindazoknak a misztériumoknak, melyek ’az elméletet miszticizmusra indítják’.” (132–133.) Ilyen módon az ideológia kritikája éppen úgy, mint a politikai gazdaságtan bírálata (a kettő Marxnál egységet alkot; nem igaz az, hogy míg az ifjú Marx számára az ideológia filozófiai kritikája, addig a késői Marx számára a politikai gazdaságtan kritikája képezte az elméleti feladatát! Gondoljuk meg, hogy ezt Korsch a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” nem-ismeretében állapította meg) (l. 140.), nem olyan *önálló elméleti feladat*, amelyik pusztán elősegíti kibontakozni a proletár osztályharc gyakorlati folyamatát, hanem magának ennek a folyamatnak egyik legfontosabb alkotóeleme.

Maga a „Marxizmus és filozófia” lényegében az eddig ismertetett gondolatmenetet tartalmazza, a húszas évek azon marxista filozófiai irányzatának közös alap gondolatát, amelyet Gramsci nyomán a „gyakorlat filozófiájának” nevezhetünk. A marxi filozófiának ez az értelmezése, amely a *lenini politikai gyakorlat teoretikus megfogalmazásának tekinthető*, nemcsak a II. Internacionálé filozófiai-ellenes, szcientikus teoretikus álláspontjának mond el- lent, hanem a kommunista mozgalomban a húszas évek végétől–harminca évek elejétől fokozatosan egyeduralgódóvá váló filozófiai álláspontnak is, annak az álláspontnak, melynek elsősorban átfogóbb jellegű teoretikus igényű megfogalmazása Buharin „Történelmi materializmus”-a.³

³ N. Buharin: „A történelmi materializmus elmélete — a marxista szociológia népszerű kézikönyve”. A Buharin könyvével kapcsolatos Gramsci-kritika a Magyar Filozófiai Szemle 1908/6., Lukácsnak Buharin könyvéről írott recenziója pedig 1908/4. számában magyarul is megjelent.

Mindazok, akik a ma folyó filozófiai vitákban a Buharin ihlette Sztálin-féle „terjedelmi” felfogással szemben a „gyakorlat filozófiájának” álláspontjára helyezkednek — magam is ezek közé tartozom —, Korsch „Marxizmus és filozófia”-jának fenti alapgondolatát elfogadják, ha tudatában vannak is annak, hogy e mű számos alapvetően fontos, és semmiképpen sem pusztán részletkérdésnek tekinthető momentumot nyitva hagy, s nemcsak nyitva hagy, hanem már — ha igen kevéssé határozott formában is — jelzi is olyan megoldásukat, amellyel a „gyakorlat filozófiájának” hívei közül távolról sem mindenki ért egyet. A magam részéről ugyan hibásnak tartom, pontosabban nem fogadom el azt a kritikai vonalat, amelyen a terjedelmi felfogás hívei — lényegében a szociáldemokrata kritikával egybehangzóan⁴ — Korsch brosrúáját bírálták, számos vonatkozásban azonban elhibáztak tartom azt az álláspontot is, amelyről Korsch a recenzióm tárgyát képező kötetben is közölte „A „Marxizmus és filozófia” problémájának jelenlegi állása” című — eredetileg a „Marxizmus és filozófia” második német kiadásának bevezetéseként (1929) megjelent — írásában a kritikákat elutasítja. Igaz, az utóbbi írásról teljesen *jogosultalan lenne azt állítani, hogy ellentmond a „Marxizmus és filozófia”-nak.* De a brosrúra egy — a következőkben még elemzendő — problematikus mozzanatának vonalán halad tovább.⁵

E problematikus mozzanat *nem* abban rejlik, hogy Korsch nem fogadja el többé kritikátlanul sem a késői Engels munkásságát, sem Lenin „Materializmus és empiriokriticismus”-át. Hiszen letagadhatatlan tény, hogy mindkettőjükönél — kifejezetten filozófiai műveikben — jelentkezik egy olyan filozófia-konceptió, amelyre a terjedelmi felfogás hívei *jogosultan* hivatkoznak, jelentkezik a dialektikának a valóság egészére (tehát a természetre is) történő kiterjesztése, s ezzel összhangban elmélet és gyakorlat viszonyának a fentiekben vázoltaktól eltérő értelmezése. Ha a „gyakorlat filozófiájának” szellemében értelmezzük a marxi materialista dialektikát, az elkerülhetetlenül azzal a következménnyel jár, hogy el kell fogadjuk a „Materializmus és empiriokriticismus”-ban képviselt lenini állás-

pontot illetően Korsch megállapítását, mely szerint „ők (mármost a „Materializmus és empiriokriticismus” Leninje és az őt követő „Marx-ortodoxia” — V. M.) azon elképzeléseikben, amely az elmélet és a gyakorlat viszonyát mind általában, mind pedig különösen magában a forradalmi mozgalomban illeti, a marxi materialista dialektikus felfogástól minden tekintetben visszatérnek az igazságot feltáró tiszta teória és azon tiszta praxis teljes egészében absztrakt szembeállításához, amelyik a végül is megtalált igazságokat a valóságra alkalmazza.” (62.) Nem tekinthető alaptalannak az a megállapítása sem, mely szerint e felfogás számára a hegeli idealista dialektikának a talpraállítása végső soron abba a terminológiai átalakításba torkollik, amelyik a hegeli abszolút szellem helyére az anyagot állítja mint abszolútumot, amikor ugyanis az egyedüli szubjektumként értelmezett individuumot állítja szembe „ismeretelméletileg” a számára „tudatától függetlenül adott” valósággal (az anyaggal), s fel sem veti — filozófiai szinten — hogy az ember „valósága” nem tőle független, hanem saját tevékenységének eredménye. (Már itt jelezni szeretném: Leninre ez csak az „Empiriokriticismus”-ban tárgyalt filozófiai problémákat illetően áll, politikai—szociológiai elmélete, főként pedig forradalmi praxisa az alapvető marxi filozófiai gondolatok XX. századi továbbvitelét—továbbfejlesztését képviseli, mely nélkül a Gramsci—Lukács—Korsch-féle filozófia-konceptió soha nem is jöhetett volna létre.) E felfogás filozófiailag tehát visszatesztet jelent a Marx előtti materializmus álláspontjára. (A kizárólag e felfogás egyoldalúságaira építő sztálini koncepcióban ez már egyértelműen világossá vált, amikor a dialektikus materializmus a materialista elmélet és a dialektikus módszer eklektikus egységévé lett, melynek a történelmi materializmus csupán a társadalomra való „alkalmazását” jelenti.)

Korsch koncepciójának elméletileg problematikus volta abban rejlik, hogy mindenféle abszolútum teljesen *jogosult* tagadása nála a *valóságos történelmi kontinuitás* megszakadását eredményezi. Verbálisan kísérletet tesz ugyan arra, hogy magát a történelmet mint szubsztanciálitást megragadja: „Hegel idealista dialektikájának

⁴ A szociáldemokrata kritika legfontosabb dokumentuma Kautsky recenziója a „Gesellschaft” 1924 júniusi számában. A kommunista kritikákat Gr. Bammel foglalja össze a „Marxizmus és filozófia” 1924-es első orosz kiadásának előszavában. (A műnek 1924-ben két orosz kiadása jelent meg, a második kommentár nélkül.)

⁵ Az alább elemzésre kerülő mozzanatok — amennyire azt néhány késői művének, valamint a fejlődésről szóló különböző interpretác óknak az alapján meg tudni állapítani — jelentős szerepe van Korsch késői munkásságában. Minthogy a harmincas és negyvenes évekből származó Korsch-írárok zöméhez mind ez ideig nem tudtam hozzájutni, későbbi korszakairól csak nagyon hozzávetőleges és teljességgel megbízhatatlan képet sikerült kialakítanom.

marxi—engelsi materialista talpraállítása . . . csak abban állt, hogy ezt a hegeli dialektikát végső misztifikáló burkától megszabadították, az „eszme dialektikus önmozgásában” a benne rejlő *valóságos történelmi mozgalmat* feltárták, és ezt a forradalmi történelmi mozgalmat az egyetlen még fennmaradt „abszolútként” proklamálták.” (61.) Csakhogy a *valóságos történelmi mozgalom* „lényege” Korschnál a *mindenkori konkrét empirikus mozgalmak* „létevel” azonosul — már a „Marxizmus és filozófia”-ban is. Minthogy hiányzik nála az „emberi lényeg” történelmi-dialektikus marxi fogalma, s ennek megfelelően hiányzik az emberi lényegi erők történelmi objektívációs folyamatának a megragadása, a történelmi folyamat egymást követő, de egymással *organikus kapcsolatban nem álló* forradalmi fellendülések és apályok láncolatává válik, ahol *is az emberiség mindenkori előremutató történelmi tudatát és öntudatát a mindenkori konkrét-empirikus mozgalom tudatával és öntudatával azonosítja*.

Ennek megfelelően azokban a történelmi periódusokban, ahol a valóságos forradalmi mozgalom hiányzik, abszurdnak tűnik számára bármiféle forradalmi elmélet létezése is, pontosabban minden olyan elméletet, amelyik a forradalom apálykorszakaiban a fennálló ideális tagadását képviseli, hamis tudatnak, üres ideológiának, a fennállóval szembeállított metafizikus legyen-nek tekint: „Egy olyan felfogás, amely az elméletnek a valóságos mozgalmon kívül önálló egzisztenciát kívánna tulajdonítani, magától értetődően nem lenne sem materialista, de még hegeli-dialektikus sem; egyszerű idealista metafizika lenne.” (99.)

Itt Marxnak azt az alapvető jelentőségű megállapítását, hogy „kritikánkat a *valóságos harcokhoz* kapcsoljuk . . . Mi csak megmutatjuk neki (mármint a világnak — V. M.), hogy voltaképpen miért is harcol . . .”, Korsch úgy interpretálja, *mintha Marxnál a mozgalom lényegi tudata pusztán megfogalmazása, teoretikus formába öntése lenne az adott mozgalom empirikus tudatának*, nem pedig a spontán mozgalom ösztönös lázadásának a *nembeliség szintjére* való emelése. Ezzel azonban lét és tudat marxi dialektikájának, ugyanolyan jellegű — bár más előjelű — megannyiszor következik be, mint az „ortodoxoknál”. Ha egyetértően ismertetem is a „Marxizmus és filozófia”-nak azt az alap gondolatát, melyet Korsch a II. Internacionálé teoretikusaival szemben kiemel, azt ugyan-

is, hogy egy meghatározott társadalmi formáció tudata nem pusztán reflexe, visszatükrözése a formáció anyagi alapzatának, hanem maga is reális mozzanatát képezi annak, most rá kell mutatnom már magának az *eredeti* korszchi megfogalmazásnak a gyengeségére is.

Korschnál egy adott társadalomban az emberek gyakorlati-materiális érintkezési viszonyai, az ezeknek megfelelő intézmények és tudat olyan zárt egységet képeznek, amelynek mozzanatai kizárólag *egy-másra vonatkoztatottak* és ennélfogva semmiféle reális fogódzót nem nyújtanak transzcenzusukra, a rajtuk való túllépésre. Korsch úgy látja, hogy az emberi történelem pusztán egymás után következő, a maguk tudatát tekintve is zárt formációk láncolata. Nem látja azt, hogy a történelem során az emberiség képességeinek és szükségleteinek objektívációiban — ha az „előtörténetben” elidegenedett formában is — fokozatosan egyre újabb és újabb lényegi erőket bontakoztat ki, s ennek következtében nem látja azt sem — ami problémánk szempontjából alapvető jelentőségű —, hogy a legkülönbözőbb ideális objektívációk (így a művészet, a filozófia, az erkölcs, de még a vallás is) olyan értékek hordozóivá válhattak és váltak is, melyeknek keletkezése elválaszthatatlan ugyan az emberiség valamelyik reális történelmi korszakától, de *a maguk korhoz kötött formájában is az emberiség tudatának és öntudatának a kontinuitását hordozzák*. Nála az ideális momentum mindig csak egy fennálló társadalmi totalitás (társadalmi forma vagy társadalmi mozgalom) funkcionálásának *részmomentuma*, nem tartalmazza azt a „többletet”, amelyik a társadalmi formák és az azokat tagadó mozgalmak diszkontinuuus sorában a kontinuitást képviseli. „Az ökonomiai, politikai, jogi képzetek . . . a maguk különös módján a polgári társadalom egészét fejezik ki. És *éppúgy* ezt teszi a művészet, a vallás és a filozófia.” (135.) Vagy: a marxista kritika „a legbensőbb összefüggésben áll a munkásosztálynak azzal a gyakorlati felszabadulási küzdelmével, melynek *pusztán* teoretikus kifejeződésé-ként fogja fel és jelöli meg magát”. (139.)⁶

E vonatkozásban a korszchi elmélet tökéletesen következetes. Nem csupán az ideális mozzanatok vonatkozásában nem fedi fel a történelmi kontinuitást. Az emberi lényegi erők *legalapvetőbb* objektívációs formájának, a munkafolyamatnak az objektívációjánál sem látja azt, hogy — bár a tőkés termelés feltételei mellett

⁶ E koncepció eredményeként — bármily paradoxul hangozzék is ez — objektíve Korsch is a filozófia tagadását képviseli, hiszen a társadalmi lét általánosított filozófiái jellemzése erről az állásponttól: üres ideológia.

az emberi munkatevékenység objektív eredménye elidegenül az embertől, szembe kerül az emberrel és uralma alá veti az embert (a holt munka tőkévé válik), — a munkatevékenység objektívációja, maga a holt munka az eleven munka létezésének és az emberi lényegi erők történelmi előrehaladásának elengedhetetlen feltétele; *nem látja, hogy az ember képességeinek és szükségleteinek eltárgyasulása nélkül nincsen emberi történelem.* És ez a marxista materialista történelemfelfogás szempontjából elengedhetetlen mozzanat nem csupán hiányzik a műből, hanem a materialista történelemfelfogásról írott cikkében (kötetünk a függelékben közli) pozitíve is kimutatható, hogy Korschnál a holt munka eltárgyasult formája *minden körülmények között* azonosul az elidegenült munkával, a tőkével: „a felhalmozott holt munka vagy tőke” — írja egy helyütt (142.) — már a *szocializmusra* vonatkoztatottan.

Ez az álláspont csak alapvető következetlenség árán teszi Korschnak lehetővé, hogy a marxizmus fejlődésének második korszakát magánál Marxnál és Engelsnél is ne pusztán üres ideológiaként fogja fel, hogy azt állítsa — mint még a „Marxizmus és filozófia”-ban —, hogy a marxista — engelsi elmélet második korszakában is a „szociális forradalom egészének átfogó elméletét” alkotta. Következéssé elmélete csak azzal válik — s a Bevezetésben már így veti fel a kérdést —, hogy nem pusztán Marx és Engels követőinek esetében, hanem magánál Marxnál és Engelsnél is bekövetkezik második korszakukban egyrészt a „pozitívvá” lett szocialista „tudomány” fokozatos elfordulása minden filozófiától általában, másrészt „ugyanakkor egy ezzel a fejlődéssel látszólag ellentétes, a valóságban azonban azt polárisan kiegészítő filozófiai fejlődés” „elméleti lényege szerint ... egyfajta visszatérés Hegel filozófiájához”. (38.) Nem lehet feladatomban, hogy az e mögött a kijelentés mögött esetlegesen ottrejlő igaz-

ságmagot vizsgálat tárgyává tegyem.⁷ Azt azonban mindenképpen el kell utasítanunk, hogy maga a klasszikusok által képviselt elmélet a XIX. század második felében pusztán ideológiává, a mozgalommal szembeállított üres, metafizikus legyen-né alakult volna át. El kell utasítanunk akkor is, ha ebben a korszakban valóban nem létezett olyan munkásmozgalom, amelynek közvetlen tudata számára a marxizmus forradalmisága elfogadható lett volna. (Persze — s ezt Korsch nem veszi figyelembe — ilyen átfogó mozgalom 48 előtt se létezett.) Csakhogy Korsch álláspontjából ez egyenesen azt jelenti, hogy nem létezhetett *reális* forradalmi elmélet sem. Holott az az elmélet, amely a fennálló kapitalista társadalom radikális tagadásából indul ki, nem üres ideológia akkor, ha e társadalom valóságos viszonyai *lehetőséget* nyújtanak egy azt valóban tagadó mozgalom kibontakozására; e mozgalom kibontakozásának éppen feltételét képezi az, hogy — szemben a társadalom egyedeinek e társadalom feltételeit nem transzcendáló, az adott feltételek között a maguk partikularitását fenntartani kívánó tudatával — létrehozhat a nembeli objektívációk által hordozott nembeli értékekre épülő forradalmi tudatot, amelyet még a spontánul lázadó mozgalomba is csak *kívülről lehet bevinni*, lévén az elidegenedés körülményei között a társadalom egyedeinek többsége számára a mindennapi transzcendens tudat spontán módon meghaladhatatlan.⁸

A Bevezetésben Korsch már egészen következetesen elutasítja ezt a lehetőséget. Azt írja: „A kor hibáit az örökkévalóság erényévé tesszik, amikor az olyan „ortodox marxisták”, mint Kautsky és Lenin, ebben a helyzetben nagy energiával védelmezik azt az álláspontot, hogy a szocializmust a munkásosztály mozgalmába általában is csak „kívülről”, a munkásmozgalomhoz kapcsolódó polgári entellektüelek segítségével vihetjük be.” (46.) Nem veszi azonban észre — a lenini gyakorlattal szem-

⁷ E kérdés tényleges tisztázása alapvető fontosságú lenne. Hiszen nemcsak Korsch, hanem a vele ellentétes nézeteket valló marxisták közül is sokan állítják, hogy Marx fejlődésében bekövetkezett egy olyan fordulat, amelyik a dolog lényegét tekintve korai „filozófiai” korszakának (mindenekelőtt a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-nak) a tagadását, egy új, „tisztán tudományos” koncepció kialakítását jelentette. Althusser pl. egyenesen „episztemológiai cezúráról” beszél Marx fejlődésében, s ha ezt 1845-re teszi is, igazán érett munkáknak csak az 1857 után keletkezettek tekint. A magam részéről Lukácsnak azzal az álláspontjával értek egyet (l. „Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez”) amelyek terminológiailag eltéréseiktől eltekintve már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” koncepcióját a leglényegesebb filozófiai vonatkozásokban az érett Marx felfogásával azonosnak kezel. (Hogy Marx ökonomiájának még számos mozzanata tisztázatlan volt ebben az időben, az nem tartozik ide.) Persze Lukács ezen elgondolásának bizonyítására a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” elemzésén túl a késői marxista filozófiai pozíció tisztázására is szükség lenne (mindenekelőtt a „Grundrisse”, az „Értéktöbblet-elméletek” és egyéb kéziratok anyagátok alapján). E feladat végrehajtása még egyáltalában nem történt meg, de meggyőződésem: ezen az alapon bizonyítható lenne, hogy a késői Marx koncepciója nemhogy nem ellentétes 1844-es filozófiájával, hanem szervesen belőle nő ki. Korsch, aki a késői periódust tekinteli „ideológikusnak”, s Althusser, aki a korait, egyképpen tévednek (Engels késői, kifejezetten filozófiai tárgyú munkáival más a helyzet).

⁸ Korsch-sal ellentétben Lukács ezt ebben a korszakban is világosan látta: „Az osztálytudat nem egyes proletárok pszichológiai tudata, vagy összességük (tömegpszichológiai) tudata, hanem az *osztály történelmi helyzetének tudatossá vált értelme.*” (Lukács: *Klassenbewusstsein*; G. Lukács: „Geschichte und Klassenbewusstsein”, Berlin 1923, 86., ill. Neuwied/Rh. — Berlin, 1968, 243.)

ben érzett, megmaradó nagyrabecsülése ellenére sem —, hogy Lenin itt bíralt álláspontjával éppen úgy, mint politikai filozófiájának egészével is éppen azt a dialektikus álláspontot érti meg és fejleszti tovább, amelyet a „Marxizmus és filozófia”-ban következtelenül ugyan, de ő maga is, akárcsak — mindig a lenini gyakorlati filozófiai álláspontra hivatkozva — Gramsci és Lukács is, védelmeznek a II. Internacionálé egész álláspontjától elválaszthatatlan spontaneitás-elmélettel szemben.⁹ Nem veszi észre azt, hogy ő maga teszi erényre egy meghatározott korszak hibáit, amikor a XIX. sz. második felének marxizmusát arra kárhoztatja, hogy szükségképpen üres ideológiává váljon, mert a forradalmi mozgalom apályra állott elő. S megfélekedezik arról is, hogy a „Marxizmus és filozófia”-ban még világosan látta: a „Materializmus és empiriokriticizmus” Leninje is a „gyakorlati filozófiájának” oldalán áll a II. Internacionálé filozófiaellenes álláspontjával szemben; ott áll akkor is, ha magának a műnek számos pozitív megoldására, pozitív megoldásainak egész irányára egy filozófiaellenes filozófiai álláspont a jellemző. Magam is meg vagyok győződve arról, hogy a „Materializmus és empiriokriticizmus” konkrét filozófiai tartalma és Lenin egész gyakorlati filozófiai álláspontja között *ellentmondás* van. De ez az ellentmondás éppen abban rejlik, hogy a „Materializmus és empiriokriticizmus” filozófiai álláspontja egy olyan „tudományként” fogja fel a filozófiát, amely képet tud adni a valóság egészére, tehát a társadalomra is érvényes olyan általános objektív törvényszerűségekről, amelyek a társadalmi fejlődés menetét is megszabják mindenféle emberi cselekvéstől függetlenül, míg gyakorlati filozófiájában Lenin egyértelmű világossággal látja lét és tudat dialektikáját, azt, hogy a tudat *nem pusztá tükröképe* a valóság objektív mozgásfolyamatainak, hanem a társadalmi totalitás momentuma, amelynek gyökeres átalakítása nem pusztá következménye, hanem feltétele is az emberek közötti materiális életviszonyok átalakításának, hogy a társadalmi forradalmi kritikai átalakítása tudat és lét átalakulásának, a két mozzanat egymást feltételező és meghatározó átalakulásának folyamata.

A nembeliség, az elidegenedés és a történelmi kontinuitás egységet alkotó problémakörének hiánya, ha nem is magyarázatot, de mindenesetre elégséges alapot

nyújt Korsch későbbi fejlődésének megértéséhez. Azt hiszem, nem tévedek, ha azt állítom, hogy Lukács Korsch munkájával nagyjából egyidőben keletkezett „Történelem és osztálytudat”-a, ha számos szubjektívvisztikus mozzanatot tartalmazott is, melyek Korsch álláspontjára nem jellemzők (pl. a természetfelfogás vonatkozásában), éppen az elidegenedés problémájának megértésével, továbbá az empirikus tudat és a beszámításhoz tudat viszonyának elemzésével nyújtott lehetőséget szerzője számára ahhoz, hogy együtt haladjon a kommunista mozgalommal az Októberi Forradalmat követő európai forradalmi hullám lezárulása után is, önkritikusan viszonyuljon saját „messianisztikus sektarianizmusához”, s a maga ellentmondásosságában is megértse a szovjet fejlődést.¹⁰ Korsch álláspontjáról viszont ez az utóbbi lehetetlennek bizonyult. Ugyanis mihelyt világossá vált számára, hogy a Szovjetunióban végbemenő folyamat — az orosz állapotok elmaradottsága folytán — mindenekelőtt lényegüket tekintve még nem szocialista, hanem polgári feladatokat hivatott megoldani, kialakul az az álláspontja, hogy a kommunista mozgalom elmélete szükségképpen *nem is lehet* igazán forradalmi. Az orosz helyzet sajátosságából mindenképpen az következett, hogy mielőtt az orosz proletariátus mindenoldalúan elsajátíthatna volna a modern termelőerőket, előbb létre is kellett hozni azokat, végre kellett hajtani a gazdaság strukturális átalakításának mindenképpen erőszakot követelő folyamatát. Nem volt más alternatíva, mint ennek a feladatnak a végrehajtása, bármely más út választása léteben fenyegette volna a Szovjetuniót. De ezt, az ország elmaradottságából következően *még nem szocialista feladatot* kétféleképpen lehetett végrehajtani. Vagy az elmaradottság tudatában, annak tudatában, hogy a most végrehajtandó feladat csak az előfeltételeket teremti meg a társadalom kommunisztikus átalakítása, az elidegenedés megszüntetése számára, vagy úgy, hogy az adott feladat tudatát azonosítjuk a kommunista tudattal. A valóságban az utóbbi történt. Innen adódik, hogy a sztálini marxizmus-konceptió egyrészt az egyértelmű történelmi szükségszerűség gondolatát tette egész rendszerének alapjává, másrészt kiiktatta a marxizmusból az elidegenedés fogalmát. Azt azonban, hogy így történt, nem kell szükségszerűségnek tekintenünk. Az, hogy a

⁹ A „bevételre” vonatkozó álláspont mind Kautskynál, mind pedig Leninnél Engelstől származik.

¹⁰ A problémát kimerítően vizsgálja Fehér Ferenc Lukács-tanulmánya; I. „Magatartások” c. kötetét.

konkrétan létező mozgalom (amelyik nem is volt többé e szó szoros marxi értelmében mozgalom) nem szocialista feladatokat hajtott végre, nem követeli meg szükségképpen, hogy elméleti formában se létezék többé a proletariátus lényegi tudata. Korsch teoretikus álláspontjából azonban éppen ez következik, s következett a gyakorlatban is az, hogy nem pusztán kritikai viszonyban állt a szocialista fejlődés torzulásaival és e torzulásokat is „megalapozó” és szentesítő terjedelmi marxizmus-felfogással, hanem teljesen szakított mindenfajta akkor létező pro-

letár tömegmozgalommal. Ennek eredményeként azonban elgondolásairól egyértelműen áll, hogy „ebben a történelmi szakaszban . . . nem igazi *elmélet* volt, azaz nem „pusztán általános kifejezése a valóságban végbemenő történelmi mozgásnak” (Marx), hanem mindig csak egy „ki-*vülről*” kész és végleges formában felvett „*ideológia*”. (45—46.) Hogy ma Korsch mégis új baloldali mozgalmak elméleti bázisává lehetett, az éppen kritikánkat igazolja.

VAJDA MIHÁLY

Azért nem vagyok modernista, „mert szememben a modernizmus korunk leg-sötétebb pszichológiai tényezőivel függ össze. Ezek közé tartozik az erő kultusza, a pusztítás felett érzett öröm, a kegyetlenség szeretete, a gondolat nélküli élet utáni vágy, a vak engedelmisség” — összegzi M. Lifsic a modernizmus elutasítását L. Reingardtval közösen írt könyvében.¹ Álláspontjuk esztétikai, művészetkritikai kibontását tartalmazza „A rút krízise” címmel publikált tanulmánykötet fejezetei: *Mítosz és valóság; Modernizmus a második világháború után; A konzervdoboz fenomenológiája*. Egy kötetbe gyűjtve és jelentősen kibővítve ezeket a korábbi írásokat, melyek közül kettő magyarul is megjelent,² még egyértelműbben kitűnik, hogy a kubizmus, absztrakcionizmus és a pop-art a szerzők számára nem egymástól elszigetelt jelenségek a modern képzőművészetben, hanem olyan csomópontok, melyekben a modernizmus fejlődéstörténetének logikája tetten érhető. Lifsic és Reingardt felfogásában e folyamat nem más, mint a Rút metamorfózisa, mely a művészi Szép elvetésétől a Rút diadaláig, majd kríziséig, a tagadás művészetétől a művészet tagadásáig ível. „A kubizmustól az absztrakcióig (és innen a hulladékok és „késztermékek” (ready made) művészetéhez — írják — nem szük, tekervényes ösvény, hanem nyílegyenes, széles autósztára vezet.” (183.)

Az avantgarde festészet marxista igényű bírálatára szükséges felfigyelni a kérdés fontossága és vitatottsága miatt. A közel-múlt modernizmussal és realizmussal kapcsolatos vitáinak eredményei ellenére a XX. századi polgári művészet (különösen a képzőművészet) problematikáját a marxista esztétika, művésztörténet és kritika még nem tárta fel a kellő mélységig.

Lifsic és Reingardt a modernista festészet jelentős irányzatait elemző szöve-

délyes és kitűnő stílusú vitairatainak egy-séges koncepciója, valamint a fenti okok arra készítetnek, hogy a recenzió szokásos kereteit kitágítva a modern képzőművészet néhány olyan kérdését is érintsem, melyek kívül esnek a szerzők gondolatmenetén. Először azonban ismerkedjünk meg Lifsic és Reingardt koncepciójával részletesebben. Az ismertetésben a kötet két, méreteit és színvonalát tekintve jelentősebb tanulmányára szorítkozom, melyek a kubizmus-ról és a pop-artról szólnak.

A KUBIZMUS ANATÓMIÁJA

A bevezető tanulmány első része a kubizmus korabeli fogadtatását és mai pozitív értékelését hasonlítja össze. A polgári kritikusok többségének szemében a kubizmus ma már tradicionális, szalonképes irányzat. A kubista festészet átértékelése, a szerzők szerint, a modernizmus körül folyó mítoszteremtés egyik következménye. A mítosz hőse a közönséges nyárspolgári tömeg értetlensége miatt tragikusan elbukó, vagy szenvedő művész, akinek az utókor igazságot szolgáltat, elismerve kiemelkedő helyét a művészet történetében. Művészekről, irányzatokról azonban nem lehet olyan alapon ítélni — állapítja meg Lifsic és Reingardt —, hogy a burzsoá társadalom kiátkozza, vagy akadémiai rangra emeli-e. „Sem a kubizmus jelenlegi elismerése a kapitalista országok társadalmi véleménye által, sem fél évszázaddal ezelőtti elutasítása nem változtatja meg valódi értékét.” (19.)

A modernizmus mítoszainak kialakításában mindig nagy szerepe volt a tudatos botránycsinálásnak is. Új képzőművészeti irányzatok fellépését kísérő skandalum ugyanis a fennálló társadalmi rend, a polgári ízlés elleni tiltakozás, a forradalmiság látszatát kelti. A kubizmus „botrányos” múltjára mint progresszivitásának

¹ М. Лифшиц — Л. Рейнгардт: „Кризис безобразия. От кубизма к поп-арту”, Москва 1968, 187 oldal.

² M. Lifsic — L. Reingardt: A kubizmustól az „absztrakció” felé. Megjegyzések a modernizmus filozófiájáról; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1966/3.; M. Lifsic: A konzervdoboz fenomenológiája; „Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/4.

bizonyítékára hivatkoznak új hívei. A botrányt valójában, vélik a szerzők, nem a „legújabb” művészet sokk-hatása, konzervatív elutasítása váltja ki, hanem megfordítva, maga a sokkolás és a botrány a cél, mert reklámot teremtve elősegíti a művészi termékek piaci forgalmazását.

A kubizmus első marxista bírálója, G. V. Plehanov már 1912-ben tiltakozott a forradalmiság és a modernista lázadás azonosítása ellen. A kubista festészet plehanovi bírálata egyoldalú, de a szerzők szerint két ponton mégis igaz. Helyesen ítélte meg ideológiai tartalmát, ha nem is vette észre, hogy a szubjektív idealizmus „szofisztikus torzulásai” a kubizmusban egy platóni és a középkori misztikus eszmékkel rokon álobjektivitásba csapnak át. Plehanov ugyancsak jól látta, hogy a modern képzőművészeti irányzatok pszichológiája, elmélete és gyakorlata nem forradalmi, hanem anarchista vonásokat tartalmaz. Az anarchista lázadás és a despotikusan szervezett rend eszméje a burzsoá tudat két oldala. Ez a tudat „állandóan a modern mitológia két pólusa, az apollóni és a dionüszoszi, a szervezettség és a káosz, a szigorú rend és az őserő között ingadozik” — írja Lifsic és Reingardt. (50.)

A kubizmus a világ hideg szervezettségének eszméjét, a „felsőbbrendűen organizált” élet ideáját tükrözi. A szerzők úgy vélik, hogy közötté és a technikai civilizáció között a kapcsolat csak közvetett. „A kubizmus a szociális, ha szabad ezzel a kifejezéssel élni, ontológiai utópia egy fajtája (az én kiemelésem — Sz. L.). Az utópia alapja az önmagából kiábrándult szubjektív gondolat vágya, hogy ortalmat leljen egy emberfeletti, „kollektív” realitás fedele alatt.” (52.) A kubista pszichológia a polgári tudat meghasonlásából, ideáljaival való szakításából fakad. A kiábrándultság felkelti a tudat önkínzó vágyát, hogy minél jobban megalázza önmagát, kiirtsa belső szabadságának utolsó maradványait. Ebből a tisztítótűzből úgy akar feltámadni, hogy egy új ingerforrást teremt (a kubista képek világát), melyben szabadon átélheti fájdalma gyönyörét. Az undor és lemondás természetesen összefügg a személyiség igazi szuverenitásának hiányával, a technika uralmával az ember felett. A kubista geometria és a rideg tervszerűség közötti kapcsolat csupán annyi, hangsúlyozza Lifsic és Reingardt, hogy az imperializmus korában a tudományos szervezettség elemei formálissá, elidegenedetté válnak, s a tudat, kiutat keresve egy szabadabb világba, nem talál mást, mint önmaga gyötrésének kultuszát, a halott formák mesterkélten imádatát. Az

európai modern képzőművészetre jellemző fordulat nem a szubjektív idealizmus hatására alakul ki, nem a szép ábrázolásának hiánya vagy a festők tehetségtelenségének jele. Egysíkú logikai-szociológiai magyarázata nem kielégítő. A Rút krízise a burzsoá tudat krízise.

A szerzők tudatában vannak, hogy a dogmatikus művészetkritika lejáratja a „reakció” és „burzsoá” terminusokat. A kubizmus lényegét mégis úgy határozzák meg, mint reakciós és burzsoá utópiát, s megkísérlik tisztázni e két jelező igazi értelmét. A művészet jelenségeire alkalmazva ezeket a fogalmakat, le kell szokni morális és jogi értelmezésükről. A marxista kritika nem a kubisták személye, politikai nézetei, életfelfogása, szándékai ellen irányul (melyek lehetnek haladók és reakciósak is), hanem a kubizmust mint *történelmi jelenséget* tartja regresszívnek. Igaz, nem lehet megfelekedni arról, hogy ez az irányzat olyan progresszív személyiségek nevéhez kapcsolódik, mint Picasso, Léger, Braque, hogy „alapítóinak szándékai a legjobbak voltak, becsületességük vitán felüli”, mégis „a lényeg az, hogy a kubizmus az egyik legfontosabb elágazás a mai polgári művészet útján a múlt évszázadok realista örökségétől, mely a művészi kultúra teljes széteséséhez vezetett”. (71.)

Miért burzsoá művészet a kubizmus? Azért — olvassuk —, mert a démoni lázadás és tiltakozás az uralkodó életforma ellen, mint sokszor a történelem folyamán, objektíve annak megerősítéséhez járult hozzá. A kubizmus a tárgyak ellen lázad. R. Delaunay azt írja, hogy „amíg a művészet nem szabadul meg a tárgyaktól, addig rabságra ítéli magát”. Ugyanezt fogalmazza meg Braque is donquijotei idealizmussal: „Nem kell a tárgyak utánzására törekedni, mert azok átmenetiek, állandóan változnak, és mi tévesen tartjuk őket állandóaknak. A tárgyak csak rajtunk keresztül s nem önmagukban léteznek.”

Az élet reális formáinak forradalmi megváltoztatása helyett a kubista művész a tudatában deformálja észlelésének formáit. Az ábrázolás tradicionális formáit összetörő romboló-művész csupán látszólagos győztes. A joggal megvetett, unalmas és szürke világ ellen struccpolitikát folytat, s gyermeki dühét ártatlan tárgyakon tölti ki. (72–78.)

A kubizmus esztétikáját a szerzők két tézisben foglalják össze. Az első a valóság „naiv realista” szemléletének tagadása; másképpen fogalmazva: a látás nem lehet a festészet alapja. Amit látunk, az csak látszat, a látott kép és a világ közötti hasonlóság csak illúzió, tévedésen alapul,

trompe l'oeil. A látást kizáró sztereometrikus festészet reneszánsz- és perspektívaellenes. Az alapidomok, tiszta geometriai formák a valóság látszata mögött húzódnak meg, ezek jelentik az igazi realitást. „A valódi világ a tiszta geometriai formák világa. Ez csak az emberi ésszel érhető fel, szemmel nem észlelhető, mivel az, amit látunk, eltér a tiszta formától, valami homályos, amorf, cseppfolyós, illuzórikus, melyet az élet megrontott. A művészet feladata, állítják a kubizmus teoretikusai, a dolgok lényegének megragadása az érzéki látszat elkerülésével. A festészetben ezért kell uralkodnia a „konceptciónak” a látás, a matematikai intuíciónak a külsődleges látvány felett.” (100–101.)

A kubista esztétika másik alaptézise a festészet feladatát az ábrázolás helyett a *teremtésben* jelöli meg. „A kubista álom arról igyekezett meggyőzni a világot — hangsúlyozza Lifsic és Reingardt —, hogy az új festészet az objektumot nem ábrázolja, hanem egyszerűen a néző elé teszi. Új, önálló objektumot alkot, „képtárgyat” (peinture-objet) a „természet-tárgy” (nature-objet) helyett.” (86.) Az ábrázolást tárgyteremtéssel felcserélő művész egyben, tudatától megszabadulva, maga is dologgá akar válni.

Az új esztétika tehát kettős harcot vív: a valóság ellen, mely csupán illúzió, s a szubjektum ellen, akitől azt követeli, hogy művészete ne a realitást ábrázolja, hanem túllépve az emberi tudat határain, a „valóság darabjait” hozza létre. A kép és tárgya közé egyenlőségjel kerül, melynek eredménye a peinture pure (tiszta festészet). Ez a művészet, vonják le végső következtetésüket a szerzők, a tudat önmagáról való lemondásának, az ember tárgyi világba történő visszatérésének kérdését veti fel. „Ezért jelenti a kubizmus a szó tulajdonképpen értelmében vett művészet végét, az élet ábrázolásának tagadását. Ennek az iskolának a képei csak mint a szigorú gondolkodásról régen le szokott és mítoszokkal telítődött modern idealizmus szemléltető tézisei értelmezhetők.” (86.)

A kubistáknak az a törekvése, hogy a vásznon semmiből egy irracionális nem-ábrázoló aktus segítségével valóságos tárgyat teremtsenek, fokozatosan teljesedett ki. Tanulmányuk befejező részében Lifsic és Reingardt ezt a fejlődést elemzik. A cézanne-i alkotó elveket megvalósítani kívánó kezdeteket követi a „képzett kubizmusa” (szintetikus), melyben a realitás folytonosságának tagadása, a törés az „integrális realizálás” fő eszköze. A paszszázsol a különböző testeket egy tömegbe

fogják össze, aminek célja a kép anyagiságának növelése. Az 1910-es évektől szinte teljesen kiszorul a perspektíva; a szimulánista képek a tárgyak különböző oldalait egyidejűségben, egymás mellett és egymásba vetítve terítik ki a térben (analitikus kubizmus). Az utolsó lépést a látvány felbomlasztásában Delaunay teszi meg, megteremtve az „absztrakt” kubizmust. „A kubizmusnak az a variációja, melyet Delaunay képvisel — írják a szerzők —, szemléletesen tárja elénk a kubizmus fő tendenciáját — kijutni a művészetnek mint az élet ábrázolásának határai közül, rálépni arra az útra, mely napjaink absztrakt művészetéhez vezet.” (96.)

A „POP” FENOMENOLÓGIÁJA

A kötet másik tanulmánya a modernizmus legújabb hajtását, a pop-artot elemzi. Lifsic véleménye szerint, története akkor vette kezdetét, amikor a modernista művész kitalálta, hogy festményét önálló objektummá változtassa, mely mentes minden visszatükrözéstől. Innen már csak egy lépés hiányzott, hogy a művészet teljesen azonosuljon a konkrét tárgyakkal. Ezt az utolsó lépést tette meg a pop-art, mely a műtárgyat „tárgy-művel” cserélte fel.

Már a tanulmány címe is tükrözi, hogy a szerző a kubizmus bírálatánál felvetett gondolatát kívánja erőteljesebben aláhúzni: a pop-art is hamis, elvetélt filozófia, melyet csak megszokásból neveznek még képzőművészetnek. Lifsic kimutatja, hogy ez a hatvanas években keletkezett irányzat sokban emlékeztet a futuristák próbálkozásaira, valamint a dadaizmusra. Ösforrásának tekinthető M. Duchamp 1914-ben kiállított biciklikereke és palackszárítója. A Warhol paradicsomlékonzervei, Jasper Johns villanykörtéi, R. Lichtenstein folytatásos képregényekből kinagyított „képei”, P. Rauschenberg tárgyi kompilációi, C. Oldenburg óriásszendvice, hogy néhány klasszikusnak számító „tárgyművet” említsek, Lifsic szerint két szempontból igénylik az elemzést: a festészet és a monopolista gazdaság összefüggése, másrészt a beteg reflexió (mai burzsoá tudat) oldaláról.

A mai kapitalista gazdaságra jellemző, hogy a termelés során létrehozott javak közül elsődleges jelentőségre tettek szert a fogyasztási cikkek. Ebből a tényből kiindulva a neves szociológus, D. Riesman az amerikai társadalmat mint fogyasztói társadalmat jellemzi. Mint Lifsic megállapítja, a kapitalizmus „a munka minőségét oldalalt elnyomja a mennyiség javára és az árutermelést eszközökből öncéllá teszi. A

tőke számára közömbös, hogy hasznos termékek vagy mérgező anyagok előállításából hűz hasznot, hogy élelmet vagy fegyvereket gyárt. Így a Javak fogalma *jelképessé* válik.” (167.) A fogyasztói társadalom a reklámmal teremtett látszat, a konformizmust gazdasági tényezővé emelő üzleti szellem, az értékek feltételességének világa. A D. Riesman, C. W. Mills által megrajzolt szociológiai kép szerint az utca embere itt a tárgyak rabjaként nem valóságos életet él, hanem csak „mintha” élne, egy feltételes, nominális, ráerőszakolt, valójában nem létező értékek jelképes világában. Az ízlés manipulálása és a pop-art között közvetlen kapcsolat van. „Szemléletes és tapintható az a bensőséges viszony, mely a reklám és a blöff ilyen teremtményeit, mint a pop-art, a fogyasztás századához, a tőke funkcionálásának új módszeréhez, a fogyasztó ízlésének manipulálásához fűzi.” (168.)

Ha a konzervdoboz, fürdőkád, fogpaszta, vízcsap, szeneslapát és az ipari civilizáció hulladékai művészi alkotások, akkor azzá a „pop” esztétikája szerint a hétköznapi összefüggésből való kiemelés vagy felnagytó másolás teszi őket. Mivel a tárgy-mű formája nem, illetve alig változott, nem ábrázol semmit, csupán önmaga, művészi jelentése teljesen feltételes, a kiemelés mögött (mely néha csak a művész aláírása egy árucíken) üresség tátong, az alkotóművész megfeyjthetetlen „szellemi pozíciója”.

Miről tudósít bennünket a konzervdoboz lelke — teszi fel a következő kérdést Lifsic. „A modernizmus gyökerei magában az emberi tudat fejlődésében rejlenek.” (171.) A mai burzsoá tudat pánikszertűen menekül a problémáktól, és az emberiség bajainak forrását az intellektus túlzott fejlődésében látja. Az ember végzetes helyzete a tárgyi világban ezek szerint abból következik, hogy felszabadult fizikai természetének közvetlen irányítása alól. Ez a kétértelmű lény megkülönbözteti magát önmagától, saját létét mint problémát tudatosítja. A tudatfelesleg, tudattúltengés, az antiintellektualizmus eszméje, a nyers életösztön utáni vágy természetesen nem a reakciós polgári filozófia ötlete csupán. A monopolkapitalizmus társadalmá betetőzi a személyiség marionett-figurává alacsonyítását. Az élettevékenység előregyártott jelképes formáival szembeni tehetetlenség tudata paralizálja az emberi szellemet. Az ilyen tudat valóban felesleges! Ha az ész elveszti befolyását a valóság legfontosabb csomópontjai felett, üres reflexióba csap át. Nem jobb-e ez esetben, ha a világ megismerhetetlen marad, az ember tudatos

kontroll nélkül cselekszik. Innen a tragikus vágy: megölni vagy, ha csak egy pillanatra is, elaltatni az intellektust. Ezt a vágyat fejezi ki és elégíti ki egyben a pop-art. Le a gyűlölt világot tükröző tudattal, a világot élénk táró műalkotásokkal! A tárgyat megjelenítő festészet felcsereplendő magával a tárggyal, ha lehet minél értelmetlenebbel. Az ábrázolás mint felesleges másodlagos világ véglegesen kiküszöbölődik. Minél inkább törekszik a tudatfelesleg visszatérni a gondolatlan anyagba, annál nagyobb jelentőségre tesz szert a művész „szellemi pozíciója”, annál inkább elszakad a reális tartalmaktól és bonyolódik önnön reflexióiba a művész lelki élete.

A. Warhol konzervdobozt vásárolt és kiállította, s nemrég úgy nyilatkozott, hogy a legnagyobb pop-art mű a Föld. A kör ezzel bezárult, „a konzervdoboz — konzervdoboz. Elérték az abszolút azonosságot” — fejezi be tanulmányát Lifsic.

*

A modernista képzőművészet megítélésében nemcsak a polgári esztéták, műkritikusok között nincs egyetértés, hanem lényeges eltérések mutatkoznak a marxista igényű megközelítések között is. Ez a tény fokozza Lifsic és Reingardt tanulmánykötetének aktualitását. A modernista irányzatok hatottak és hatnak korunk szocialista művészetére (e hatás vizsgálata külön tanulmányozást igényelne). A marxista esztétika hivatott figyelemmel kísérni a kortárs polgári művészetet, nemcsak az ideológia területén folyó állandó harc miatt, hanem azért is, mert az itt nyert tanulságok közelebb vihetek saját problémáink jobb megértéséhez, marxista elmélet és kritika további elmélyítéséhez.

Lifsic és Reingardt a modernizmus fejlődését a marxista kritika módszereivel közelítik meg. Meggyőzően világítják meg a tárgyalat irányzatok keletkezésének, fogadtatásának és evolúciójának szociális és tudati összefüggéseit, helyesen vázolják ideológiájukat. A *materialista determinizmus* elvénél következtes alkalmazása, mely szerint a kubizmus és pop-art lényege nem a róluk szóló nézetekben, hanem objektív társadalmi meghatározottságukban, a burzsoá társadalmi viszonyok rendszerében keresendő, gondolati alapként vonul végig írásaikon. Sikerral kerülük el a művészet mechanikus dedukciójának, a gazdasági alapra való közvetlen visszavezetésének veszélyét. A materialista determinizmus dialektikus alkalmazását a szerzők két vonatkozásban, a dogmatikus

kritikával polemizálva, valósítják meg. Különválasztják és a maga ellentmondá-
sosságában mutatják be a modernistákat
és a modernizmust. (Az utóbbiról mondott
ítéletek nem vihetők át az előbbiekre és
fordítva.) Másodsor, azt kutatják, hogy a
polgári tudat milyen állapota közvetíti a
társadalmi viszonyokat a művészet felé,
milyen követelésekkel lép fel ez a tudat-
állapot a művészekkel szemben, s végül,
milyen elvárások jönnek létre a művészet
fogyasztóiban.

A felsorolt pozitívumok ellenére sem
kielégítő a képzőművészet és a mai bur-
zsoá társadalom kapcsolatáról adott kép.
Lifsic és Reingardt jogosan hangsúlyozzák
a modernizmus anarchista, álforradalmi
jellegét, a lázadás misztikusságát, de meg-
felelnek arról, hogy elvetéltsége ellen-
ére ez a tiltakozás az imperializmust
vette célba. A társadalmi változások
utopikus előérzete (a szerzők találoán ne-
vezik a kubizmust egyfajta utópiának),
ha ellentmondásosan is, de jelzi a valóságos
forradalmi átalakulás szükségességének fel-
ismerését. Ennek nem mond ellent az a
tény, hogy a kubizmus idején az elmélet
már túlhaladt az utopikus társadalmi
tanokon. A marxizmus létrejötte nem szün-
tette meg egy csapásra az utópiákat sem a
filozófiai gondolkodás, de főképpen nem a
művészet területén. A győztes orosz forra-
dalom sem hoz olyan fordulatot, mely
egyszerre felszámolná a kultúrában és a
művészetben az anarchista-utópisztikus
törekvéseket.

A modernizmus társadalmi determinált-
ságának bemutatásánál Lifsicnek és Rein-
gardtnak kevésbé sikerült érzékeltetnie,
hogy az imperializmus korában felgyorsult
a régi élet- és érintkezési formák felbom-
lása; az emberiség napirendjére került a
történelem „újrakezdése”. Ezt a hatást
nem lehet figyelmen kívül hagyni a moder-
nista formabontásnak, a művészet egész
eddig története avantgarde tagadásának,
„újrakezdésének” értékelésénél.

A társadalmi fejlődés fokozódó dinami-
kájának egyik motorja és jelzője a tudomá-
nyos-technikai forradalom, mely nem-
csak a modern nagyipart teremt meg,
hanem átformálja az ember városi-tárgyi
környezetét is. A szerzők helyesen látják,
hogy a technika és tudomány racionaliz-
musa csak közvetve hatott a festészetre.
Az impresszionista, expresszionista pszi-
chologizálással szemben álló kubista geo-
metria objektív-racionális világképe ugyan-
akkor nem érthető meg a mindennapi
valóságából adódó új vizuális és térélmé-

nyek számbavétele nélkül. Ezt a hatást
tükrözik Picasso *Horta de Ebro-i gyár,*
Táj híddal, Braque *L'Estaque-i házak,*
Léger Város c. képei.

Lifsic és Reingardt érdeme, hogy a mo-
dernista festészetet *kommunista pártos-
sággal* bírálják. A marxista kritika elévül-
hetetlen elemzési szempontja annak meg-
válaszolása, hogy a művészi alkotás vagy
áramlat milyen osztálytartalmú, kinek az
érdekeit fejezi ki objektíve, hogyan szol-
gálja ezen keresztül az emberiség öntuda-
tosodásának, a társadalmi haladásnak
(ideértve a művészet progresszióját is!)
ügyét. Az ismertetésből kiderült, hogy a
szerzők világosan számot adnak maguknak
arról, hogy a személyi kultusz kultúr-
politikai gyakorlatának felszámolása után
a modernista festészetet reakciónak, a
munkásosztály érdekeit ellentétesnek ne-
vezni a konzervativizmus vádját vált-
hatja ki. Lifsic és Reingardt ettől nem
félnek, és tiltakoznak — joggal — az avant-
garde áramlatok Garaudy- és Fischer-féle
átértékelése ellen. Miért hat érvelésük
mégis egyoldalúnak? Elsősorban azért,
mert a kubizmusban, absztraktionizmus-
ban, pop-artban majdnem kizárólagosan
a polgári társadalom meghatározott szoci-
ológiai, tudati szituációinak művészi
vetületét látják, s nem tárják fel szorosab-
ban vett művészi-esztétikai világukat. Így
elsikkadnak azok a viszonylagos forma- és
stílusbeli értékek, melyek bekerülhetnek
(és be is kerültek) a proletariátus művészi
világképébe. Rényi Péter találoán mutat
rá a modernista képzőművészet kettőssé-
gére: mint *mimetikus* irányzatok önma-
gukban meddőnek bizonyultak, de az
általuk „felfedezett új aspektusok és for-
mák felszívódtak szinte az egész korszerű
képzőművészetbe, eszközeivé váltak külön-
féle irányzatoknak és mondanivalóknak,
nem kis részben szocialista és más, haladó
művészeti törekvéseknek”.³ Lifsic és Rein-
gardt nem vizsgálják meg a helyesen jel-
lemzett „tudatállapotok” által létrejött
igények, művészi kifejezésük összecsapá-
sát a képzőművészet belső, műfaji, mód-
szerbeli, stílári törvényszerűségeivel. Ezt
a harcot a modernisták egy része ószintén
átéli. Nem egyszerűen politikai és morális
becsületességükről van szó, (melyet a
szerzők sem vonnak kétségbe), hanem mű-
vészi küzdelmükről, melyet a festészet
objektív törvényeivel szemben vívnak.
A tanulmányokból hiányzik e harc dia-
lektikájának ábrázolása, mely közelebb
vitt volna az avantgarde művek differen-
ciáltabb értékeléséhez.

³ Rényi P éter: Az avantgarde-tól a korszerű alkalmazott művészetéig; „Kritika”, 1967/1., 24.

Az eddigiekben jellemzett hiányosságok a *viszatatkrözési elmélet* leszűkített, csak ismeretelméleti alkalmazásából is adódnak, mely figyelmen kívül hagyja az esztétikai művészi szféra sajátosságait. Az esztétikai objektum elválaszthatatlan a szubjektumtól, a művészet tárgya nem a magánvaló, a tudattól függetlenül létező tárgyi világ, hanem, a művészi antropomorfizáló tendenciájából következően, a számunkra valósággal bíró, társadalmassal objektív valóság. (Így más megvilágításba kerül például az idézett braque-i kijelentés.) Ha a művészet tárgyát, az esztétikai objektumot általában, pusztán ontológiai meghatározottságnak értelmezzük, mint ezt a szerzők felfogása sejteti, akkor a művészet funkciója az ábrázolásra szűkül le, kiiktatódik kifejező funkciója, s végsősoron eljutunk a művészi szubjektum teremtő aktivitásának tagadásához. „A mimezis, vagyis a valóság ábrázolása az első, alapvető, leglényegesebb a művészetben. Minden más, ide értve a stílus negatív szabadságát, mely szétvári a dolgok látható képét, utánzás” — írják a szerzők. (78.) A modernista festészet kritikája nem állhat meg a látható valóság ábrázolásának szemkérdésénél. Az avantgárdé metamorfózis nem csak a valóság tükrözésének feladásában áll, hanem abban is, hogy a művészi szubjektivitás megragad a partikularitás végtelenes egyedi vagy elvont-általános léte kifejezésének szintjén és nem képes az emberi lényeg konkrét totalitásának különösségéig hatolni.

A kubizmus esetében olyan képi világ megteremtésével állunk szemben, melyben a partikularitás szubjektivitása egy elvont-általános lét szerkezetét rögzíti. Ennek ellenére vitatható az az állítás, mely szerint a modernizmus vászonra vetett idealista filozófia s a kubizmus már „majdnem” kívülesik a művészetben. Egyetlen értékének a szerzők ugyanis azt tartják, hogy nem jutott el a teljes absztrakcióig, az ábrázolás nyomai még felfedezhetők benne. „Valóban a kubizmus egy kis rést hagyott a művészet tudata és a gondolatlan tárgyak világa között.” (105.) A lífisi koncepció gyengéi itt világosan megmutatkoznak. A kubizmus ellentmondásossága csak akkor érthető meg, ha figyelembe vesszük, hogy nem általában a művészet, hanem csupán a hagyományosan értelmezett *festészet* lerombolásának kísérletéről van szó, a képzőművészetben *belül*. A kubizmus a valóság festészeti visszatükrözését kérdőjelezi meg, a festői látásmódot

kezdi ki, a festészet objektív műfaji törvényeit lépi át. A *festészetből menekülő festészet* ez, bár szubjektíve csak a tradicionális „festőiséggel” való szembenállás, a *peinture pure* megteremtésének igénye jellemzi. Egy műfaj válságjelei még nem jelentik kihullását a művészetből, mivel a műfajoknak viszonylagosan önálló mozgásterük van a művészetben belül, határaik tágulnak (ennek ellenére határok maradnak!).

Ezt a bonyolult folyamatot olyan forma- és stílusbeli megoldások kísérik, mint a fordított perspektíva, a kiterített síkok, redukált színek, absztrahált geometriai formák és tömegek, a collage stb. Hermann István a kubizmus belső ellentmondásának egyik lényeges oldalát tárja fel, amikor rámutat, hogy keletkezése a kvázi-idő kiiktatásának, a történelemtől való tudatos lemondásnak, a jelenségek közvetlenül térbe vetítésének eredménye. „Elsősorban a kubizmusban, az idő kikapcsolásával bukkant fel a tér belső analízise olyan formában, hogy a térből nyert *absztrakciók absztrakciók maradtak*. (Az én kiemelésem — Sz. L.) A tiszta térbeliséggel szemben azután az időbeliséget a különböző síkok egymásra fektetésével igyekeztek helyettesíteni.”⁴

A kubizmus, hasonlóan más avantgarde irányzatokhoz, a valóság egy oldalát abszolútizálta, a tér geometriai szerkezetét. Egy kiragadott oldal abszolútizálása ugyanakkor *ennek* az oldalnak totalitását nyújtja. Az egyesnek ilyen átcsapása az általánosba mégsem eredményezheti a valóság intenzív végtelenségének megragadását, elsősorban az általa nyújtott képi világ statikus elvontsága miatt. Az egyoldalúság így létrejövő teljessége: *hamis totalitás*. A kubista festészet absztrakt totalitást teremt, „melyben az egész formálissá vált a részekkel szemben, s a természetellenesen felduzzasztott, 'tendenciáknak' a 'magasabb rendű valóság' értelmét tulajdonítják. Az így felfogott totalitásból hiányzik a genézis és a fejlődés, az egész kialakulása, ... a totalitás zárt egész.”⁵

A léírt ellentmondások nem egyszerűen a formára és a stílusra vonatkoznak, hanem érintik a művek tartalmát, a kubista alkotói módszer is. Lífisi nem kutatja a kubista stílus és alkotói módszer közötti összefüggéseket. A művészi módszer, mely közvetlenül kapcsolódik a világnézethez (de erre nem redukálható), azoknak az elveknek, eljárásoknak a rendszere, melyek a valóság művészi elsajátítását, tükröző újraterejtését irányítják, a tartalom

⁴ Hermann István: „A polgári dekadencia problémái”, Budapest 1967, 322.

⁵ K. Kosik: „A konkrét dialektikája”, Budapest 1967, 49.

megközelítésének hogyanját meghatározzák. A stílus azoknak a formai elemeknek ismétlődő-megújuló rendszere, melyben, a tartalom keresztül, a módszer testet ölt. A stílust mindig a módszer determinálja, ugyanakkor viszonyuk dialektikus: az alkotói módszer elsődlegessége nem jelenti a stílus viszonylagos önállóságának, aktivitásának tagadását. Ezt bizonyítja, hogy ha a módszer „megszünteti” az ellentmondásnak ezt az önálló oldalát, vagyis egy kötelező érvényű stílus-programot ír elő, akkor a stílus normává merevedik. A stílus elsődlegessé válása a módszerrel szemben pedig modorossághoz vezet. A stílus aktivitása, viszonylagos önállósága az alapja a kubizmusban (és más avantgarde irányzatokban) kialakuló formaelemek beépülési lehetőségének más művészi világképbe, ez tette lehetővé, hogy a szocialista realizmus is felhasználja vívmányait. Elegendő olyan ismert példákra utalni, mint Uitz Béla *Luddíták* sorozatának, plakátjainak geometrikus szerkesztése, Derkovits Gyula, Alekszandr Dejneka képeinek térbeli konstrukciója.

A kubizmus a hagyományos festészet műfaji krízisének egyik vetületeként olyan jelenségeket mutatott fel, melyek az alkalmazott művészetekkel rokonítják: a festésztől való távolodás (mely nem szakítás), az iparművészethez való közeledés. Ezzel nem azt állítom, hogy a kubisták iparművészek. Munkásságuk jellege, kompozíciós törekvései azonban a díszítőművészet sajátos jegyeit viseli magán. Braque, Picasso, Delaunay, Metzinger kubista képeinek szín- és formavilága, a plakát és tipografika, valamint a textilművészet szellemét idézik akkor is, ha táblaképek. Légnél az átmenet egészen konkrét, gondoljunk dekoratív pannóira, faliszőnyegeire, gobelinjeire.

Az iparművészet felé közeledést a kubista művészek nem feltétlenül tudatosítják. A festői látásmód megtagadása nem teljes, a dekorativitás még kezdeti fokon áll. Azt az eszmei törekvést, hogy a festmény tárgy legyen, igazi valóság, melynek éppen olyan „valódi” élete van, mint más tárgyaknak, csak az iparművészet tudja gyakorlatilag, megvalósítani, a kubizmus ennek teoretikus deklarálására volt csupán képes.

Nemcsak a kubizmus telítődött sajátos díszítőművészeti elemekkel, hanem ugyanakkor az avantgarde képzőművészet formavilágának megtermékenyítő hatása volt az alkalmazott művészetekre. A praktikus funkciós és a fogyasztói igény konkrétsága

azonban itt korlátozta a szélsőségeket. Az, hogy a valóságban felfedezhető a geometriai formák, írja Rényi Péter, „mimetikailag nem bizonyult termékeny tállmáynak. Annál termékenyebbnek bizonyult a fordított folyamat: az organikus világból elvonatkoztatott struktúrák és konstrukciók átvitele az alkalmazott művészetbe... Enélkül a modern külső és belső építészlet minden bizonynal megrekedt volna a kezdetek fantáziátlan kockaházainál: a kubizmus által kikísérletezett preformációk, a kubizmus térkultúrája ösztönzőjévé vált újabb megoldásoknak.”⁶

Lifsic és Reingardt összekapcsolja a kubizmus és a pop-art problémáját. Az összefüggésre — más előjellel — Garaudy is utal, amikor azt írja, hogy Picasso „arra is törekedett, hogy magukat a dolgokat mint váratlan jelenségeket hordozó metaforákat használja fel. A legnagyobb eredmények ezen a téren sokkal később a szobrászatban, olyasmiben jelentkeztek, mint a lapátból, ócska vízcsapból és két villából alkotott darumadár, a kerékpárkormányból és nyeregből készült mesébeli állat, s a keeske, melynek gipszformáját a művész ócska kosárra mintázta.”⁷ A kubizmus és pop-art közötti kapcsolat a szerzők megvilágításában finalista színezetű. Eszerint a pop-art a modernizmus „vége”, a kubizmus pedig az, ami később a pop-art-hoz vezet. A kérdés ilyen megközelítéssel nem lehet egyetérteni. (Garaudynak sincs igaza abban, hogy a collage Picassónál s később az avantgarde szobrászat termékei a konkrét iránti vággyal és absztrakt-ellenességgel magyarázhatók.)

Lifsic helyesen mutat rá arra, hogy a pop-art már nem művészet. H. Readdel, aki szintén non-artról, sőt anti-artról beszél, két szempontból vitatkozik. Felrója, hogy Read a stílusban, a formában látja a művészet kritériumát és nem veszi észre a non-art kezdeteit már a kubizmusban. „Herbert Read a művészet haldoklását már régen észrevehette volna — írja —. Ez a folyamat az ábrázolás elvetésével vette kezdetét. Ezt követte olyan anyagok kutatása, melyek már semmit sem képesek ábrázolni saját magukon kívül.” (184 — 185.)

Patkó Imre a modern képzőművészetéről írt cikkében szintén polemizál Readdel, és elválasztja az anti- és non-art fogalmát. Szerinte a „pop” anti-art, de művészet. Így ír: „Az anti-art reakciós. De a reakciós művészet is a művészet egy fajtája lehet. Tartalmánál és nem kifejezési eszközeinél fogva válik reakcióssá. Ez az

⁶ Rényi Péter, 29.

⁷ „Parttalan realizmus?”, Budapest 1964, 58.

egyres művészeknél öntudatlanul-önmaga ellen forduló, művészetellenes, válságos és átmeneti művészet, korunk művészeti válságának terméke, s egyfajta átmenet a műalkotás hagyományos formáiból a majdan kialakuló új formák felé.”⁸ Ebből először az következik, hogy a pop-art az eszközei és nyelve (értad: formája) alapján művészet, bár tartalma reakciós. Tekintsünk el most attól a kérdéstől, hogy eldönthető-e a tartalom és a forma *ilyen szétválasztása* alapján, hogy mi a művészi. Patkó Imre szerint a pop-art nem az irodalom, nem a tudomány, tehát (!) a művészet nyelvén fejezi ki a hamis tudatot. Nézetem szerint azonban nem a művészet, hanem a tárgyak „nyelvén”, s a tárgy-művek még formailag sem azonosíthatók a műalkotásokkal. Másodszer, kérdéses, hogy lehet-e a reakciós művészet is a művészet egy fajtája. Meggyőződésem, hogy nem, és a pop-artnál nem beszélhetünk reakciós tartalom művészi formájú kifejezéséről.

Igazat kell adnunk Lifsicnek abban, hogy a pop-art már kívül esik a művészetben, de továbbra is kérdéses marad, hogy van-e egyáltalán valamilyen *esztétikai* jelentése. Erre a problémára a szerzőnél nem találunk utalást sem. Abból ugyanis, hogy a pop-art nem művészi jelenség, még nem feltétlenül következik, hogy nem tarthat a valóság *esztétikai elsajátításának* formái közé. Patkó Imre tévedése is, a végkövetkeztetés ellentétessége dacára, azonos forrásból származik, a művészi és esztétikai elsajátítás azonosításából, az esztétikum művészire redukálásából. Patkó Imre téved abban, hogy „Jasper Johns fémbe öntött villanykörteje nem különbözik elvileg Van Gogh vászonra festett ócska cipőtől. A kiválasztás és elkülönítés elvileg mindenképpen létrehozhat műalkotást.”⁹ (Az én kiemelésem — Sz. L.) Állításának igazolásában arra hivatkozik, hogy a természet tárgyai gyakran „kész” műtárgyak. A természeti tárgyak (kagylók, kavicsok, gyökerek stb.) valóban esztétikai élményt válthatnak ki, kiválasztásuk *esztétikai tett*, melynek objektív alapja, hogy a természet spontán alkotásai valamilyen formában az emberi lényegről is szólnak. Ebből azonban nem következik, hogy pl. amikor J. Gagarin először pillantotta meg földgolyónkat kozmikus távolságból, ha úgy tetszik, „elkülönítette”, és mint leírta, esztétikai élményt nyújtott számára, műalkotást hozott volna létre (bár Warhol szerint a legnagyobb

pop-művet látta), hanem ugyanazt tette, mint a gyökereket gyűjtő Illyés Gyula, a kövek szép formájában emberi tartalmat felfedező Borsos Miklós. A kiválasztás és elkülönítés tehát elvileg mindig létrehozhat *esztétikai objektumot*, de *önmagában* műalkotást soha.

Rengeteg lényegi eltérés ellenére hasonló a helyzet a „második természet” világánál, a társadalmi gyakorlat és termelés produktumainál. A jól rendezett kirakat is esztétikai élményt nyújt, de ettől, a kiválasztott áruk elrendezésétől, esetenként a reklám céljából történő felnagyítástól (vagy éppen miniatürizálástól) a „kiállított” termékek nem válnak műalkotásokká.

Jasper Johns fém villanykörteje, Warhol konzervdobozja elvileg különbözik Van Gogh festményétől, de ettől még ezeknek a tárgyaknak lehetne esztétikai jelentésük. Beszélhetünk-e ilyesmiről a tárgy-műveknél? A pop-art bevallottan a mai nyugati, amerikai civilizáció leghétköznapibb tárgyait akarja műalkotásul elfogadtatni, a mindennapi életet igyekszik a művészethez hasonlítani. Az eredmény azonban ennek a törekvésnek az ellenkezője. Heller Ágnes megállapítása pontosan ráillik a pop-arra: amikor a modern művészet efemer jelenségeket választ tárgyául, elvonatkoztat az emberi lényegtől, a mindennapok és nem mindennapok közötti kölcsönhatástól, akkor a „mindennapok hasonlítják önmagukhoz a művészetet”.¹⁰

Lifsic helyesen ismerte fel azt a tényt, hogy a tárgy-művet elkülönítő művész szubjektivitásában döntő a véletlenszerűség önkénye; kiválasztó „gesztusa” nem mutat fel általános emberi tartalmat, misztikus, önmagába zárt. Miért nem válhat esztétikai tétte az ilyen „rámutatás”? Ez a kérdés véglegesen csak akkor válaszolható meg, ha azoknak a tárgyaknak a lényegét is feltárjuk, melyeket a művész mutatoujjával célba vesz. Vajon a gyakorlati összefüggéstől, funkciótól megfosztott tárgy jelképességében kell az esztétikai mozzanatot keresnünk? A tárgy a pop-art értelmezésében az „egyedüli *konkrétum*”, így aztán alkotásaikban óvakodik attól, hogy többet jelentsen, mint ami: nem lesz jelkép, nem kap a sajátjánál több tartalmat, nem módosul, nem értékelődik át, nem vonul be egy általánosabb emberi mondandó szótárába, hanem — semleges térbe és időtlenségbe függesztve — *önmaga kópiája* lesz”.¹¹

Válságosnak tekinthető ez a konkrét-

⁸ Patkó Imre: Mit mond a hatvanas évek nyugati képzőművészete?; „Valóság”, 1967/11., 35.

⁹ Uo. 33.

¹⁰ Heller Ágnes: „Érték és történelem”, Budapest 1969, 52.

¹¹ Szabó György: A Pop Art kísérlete; „Új Írás”, 1969/1., 96.

ság? Marx szerint a konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, a sokféleség egysége. Hasonló értelemben közelíti meg ezt a fogalmat Lukács György is, amikor kifejti, hogy azok a meghatározások, melyek a konkrétet konkrété teszik, „mennyiségileg és minőségileg egyaránt rendkívül különbözően és elsősorban mutatkoznak. Egy jelenség konkrétisége éppen ettől az extenzíve végtelen totális összefüggéstől függ.”¹² Vitathatatlan, hogy a pop-art alkotások egyiké sem fogható fel sokféle meghatározás összefoglaló folyamatának szintéziseként, ehelyett egyfelől az egység merev, mozdulatlan dermedt azonossága, másfelől a végtelen totális összefüggésből kiszakítottság, minden intenzivitást nélkülöző általánosság jellemzi. A pop-art művek tárgyiassága látszólagos, *konkrétóságuk álkonkréttség.* Pontosabban szólva: az álkonkréttség másodlagos, a fogyasztói társadalom javainak jelképességét, álkonkrét oldalait tükrözi.

A munka termékeiben az ember, meghatározott társadalmi-történelmi körülmények között, képes nemcsak praktikus szükségleteinek tárgyi kifejezésére, hanem saját lényegének megjelenítésére is. Ezekben a produktumokban szorosan összefonódik a praktikum és az esztétikum. A kapitalizmusban ez az egység, melyet Marx úgy jellemzett, hogy az ember a szép törvényei szerint is formál, megbomlik, az árutermékekben elidegenedik az emberi lényeg, a tárgyi világból egyre jobban kiszorul az esztétikai mozzanat. Az esztétikum eltűnése azonban nem abszolút, csupán tendencia. Az álkonkréttség, mely „azoknak a *megrögződött objektumoknak a világa, melyek természeti feltételek benyomását kelтік, s melyekről közvetlenül nem ismerhető fel, hogy az emberek társadalmi tevékenységének az eredményei*”¹³ magában hordja lerombolásának lehetőségét is, mint ahogy az elidegenedés, az emberi létezés és lényeg szétszakítotttsága is szükségszerű történelmi feltétele az emberi lényeg jövőbeli kibontakozásának. A pop-art ellentmondásossága abban rejlik, hogy úgy próbálja visszazserezni az esztétikumot, hogy végleg lemond róla. Felismeri az áruvilág, általában a monopolkapitalizmus mindennapos tárgyi világának elidegenedett, fétikus, álkonkrét

oldalait és ezeknek akar esztétikai jelentést kölcsönözni, mégpedig úgy, hogy másolatot készít róluk, „valódi” kópiákban rögzíti őket. Ezzel véglegességük *látszatát* véglegesíti. Érthető, hogy ez a vállalkozás társadalmilag, szellemileg, esztétikailag, minden vonatkozásban reménytelen. A pop-art nem egyszerűen non- és anti-art, hanem az emberi gyakorlat és produktumainak esztétikai tartalmáról való végleges lemondás.

A modernizmus marxista, vagy legalábbis ilyen igényű megközelítése szükségszerűen a realizmus értelmezésének kérdését veti fel. Lifsic és Reingardt tanulmányain végigvonul az a gondolat, hogy a realizmus az ábrázolóművészet döntő kritériuma, a realizmustól való eltérés a modernizmus művészi lényege, s „csak a realizmus talaján nyílnak végtelen lehetőségek a művészi alkotás és forma megújítására”. (78.) A szerzők külön problémaként nem foglalkoznak a realizmus meghatározásával, de írásaikból kiolvasható, hogy realizmus alatt a tudatunktól függetlenül létező objektív valóság hú, igaz visszatükrözésének olyan művészi módszerét értik, mely az ábrázolt tárgy mély értésével párosul. (Vö. 59–61.) Ez a megközelítés, mint a „Rút krízis”-ről szóló könyv egésze, kritikai élességgel fordul szembe Garaudy realizmus-elméletével. Garaudy metafizikusan szétválasztotta és szembeállította a valóság visszatükrözését („másolását”) és alkotását (művészi „teremtését”), s ez utóbbi jelentőségének mértéktelen felnagyítása, eltűlése alapján olyan szélesre tárta a realizmust, hogy a modernizmus is helyet kapott partjai között. Lifsic szerint korunk polgári művészete nem „mítoszalkotó realizmus”, mint Garaudy vallja, hanem modernista mítosz, melyben a művészet felett összecsapnak a hullámok, nem kopernikuszi fordulat a művészetben, hanem elfordulás a művészettől.

Lifsic és Reingardt tanulmányai jelentős kísérletek a modernizmus jelenségvilágának differenciáltabb elemzésére. Pozitívumaik és negatívumaik egyaránt továbblépésre sarkallnak a modern képzőművészet marxista kritikájában.

SZIKLAI LÁSZLÓ

¹² Lukács György: „Művészet és társadalom”, Budapest 1963, 128.

¹³ K. Kosík, 11.

I. Sz. Narszkij monográfiája az ellentmondásnak — a marxista—leninista filozófiában mindig időszerű, fundamentális — kérdését vizsgálja a modern logikai irányzatok, főleg a tartalmi logika szempontjából. Olyan régóta vitatott, de mind a mai napig teljesen meg nem oldott problémákra keres választ, hogy miképpen viszonyulnak a megismerés dialektikus ellentmondásai a megismerés objektumaihoz, mit is kell érteni a megismerés ellentmondásán, milyen struktúrával rendelkeznek az objektív realitás és a megismerés folyamatának ellentmondásai stb. Azaz a szerző, meghaladva a természet, a társadalom és a megismerés ellentmondásainak csupán közös vonásait hangsúlyozó nézeteket — az objektív ellentmondásnak és a gondolati tükröképének sajátos szerkezetét próbálja feltárni. Ennek eredménye egy új ellentmondás-típus — a valóság ellentmondásait tükröző gondolati forma —, az antinómia problémájának a megfogalmazása.

Az antinómia-problémát — amelyet Narszkij a dialektikus logika egyik legfontosabb módszertani kategóriájának nevez — a mű egymástól kissé elkülönülő három részében tárgyalja.

Az első fejezetben vizsgálja a tőke genezisének megismerését kifejező ellentmondást, a marxi antinómia-probléma formulázását; a másodikban a mechanikai mozgás objektív és szubjektív ellentmondásait; végül a harmadikban az érzéki megismerés tartalmának az ellentmondásait. A szöveget filozófus azt a tanulságot vonja le vizsgálataiból, hogy az objektív valóság ellentmondásait a legpontosabban a nemformális logikai struktúrájú antinómia-problémák fejezik ki. Ugyanakkor rámutat arra, hogy ez utóbbiakat nem ő fedezte fel, hisz már Marx, mivel a tőkés társadalom ellentmondásait adekvátan igyekezett visszatükrözni, kénytelen volt az objektív

ellentmondások e legkedvezőbb kifejezési formáját a tőkés társadalom gazdasági törvényeinek tudományos jellemzésében alkalmazni. Erről tanúskodik a tőke keletkezési folyamatának marxi leírása, az a gondolat, hogy a tőke a forgalomban és nem a forgalomban keletkezik. A fentihez hasonló logikai szerkezetű antinómia-problémával fejezte ki Lenin pl. a mechanikai mozgás ellentmondását, amely abban nyilvánul meg, hogy a mozgó test a tér és az idő legkisebb intervallumában ott is van és nincs is ott; valamint az érzéki képben megnyilvánuló objektív ellentmondást, azaz azt, hogy az érzéki kép hasonlít és nem is a visszatükrözött tárgy tulajdonságaira.

Az antinómia-probléma — hívja fel a figyelmet a szerző —, mivel a principium contradictionis követelményét nem sérti, továbbá mert az objektív ellentmondásokat tükrözi, nem a formális, hanem a dialektikus logika szempontjából antinómia. Tehát ez utóbbit nem szabad kizárólag a formális logika alapján értelmezni, mivel az ellentmondó oldalak, a tézis és az antitézis konjunkciója — amely a kétértékű logikában a principium contradictionis megsértése — csak hamis lehet, viszont a valóság ellentmondásait hűen tükröző ítéletnek — a marxista ismeretelmélet alapvételeiből következően — logikailag is igaznak kell lennie. E problémát a szerző oly módon igyekszik megoldani, hogy az antinómia-problémának az objektív ellentmondásokat tükröző tézis és antitézis tagjait, amelyeknek az állítmányai kontradiktórikusan nem mondanak ellent egymásnak, igaz konjunkcióként értelmezi. Azaz a „forgalomban keletkezni” és nem a „forgalomban keletkezni” predikátumok terjedelme az adott univerzumét nem tölti ki teljesen, mivel az antitézis állítmánya az adott univerzumra vonatkozóan nem a tézis állítmányába nem tartozó összes többi tárgyat jelöli. A tézis és az antitézis

¹ И. С. Нарский: „Проблема противоречия в диалектической логике”, Издательство Московского университета, 1969.

azért sem állhatnak kontradiktórikusan ellentmondó viszonyban egymással, mert az egyik igazságából nem következnek a másik hamissága, sőt ellenkezőleg: igazságuk összeegyeztethető.

Saját álláspontja megerősítése érdekében Narszkij részletesen elemzi és lényegében pozitívnak tartja a dialektikus ellentmondások formalizálási kísérleteit, köztük Vassailes Gerardét, aki 1966-ban a Moszkvai Matematikai Kongresszuson megtartott előadásában megpróbálta felépíteni a metrikus kétértékű logikák propozicionális algebráját, amely bizonyos feltételek mellett olyan kvázi-dialektikus logikák eredményez, amelyben A és nem-A konjunkciója vagy megközelítően, vagy teljesen igaz. V. Gerard kísérleténél kidolgozottabbnak tartja — a hazai szakemberek által is jól ismert L. S. Rogowski lengyel logikus elképzelését, aki a hegeli — az egyszerre és az ugyanabban a vonatkozásban létező — dialektikus ellentmondást többértékű logikájában igaz konjunkcióként fogta fel. Narszkij azonban sem Gerard, sem Rogowski megoldását nem fogadja el teljesen, úgy véli, hogy szintén Hegel állítólagos — a formális logikai és a valóság dialektikus ellentmondásait azonosító — hibájába esnek. E tévedés meghaladását a valóság dialektikus és a gondolkodás formális logikai ellentmondásai eltérő szerkezetének a figyelembevételével tartja lehetségesnek. A dialektikus logikai ellentmondás struktúráját az ellentmondó tulajdonságok vagy nem egyszerre, de ugyanabban a vonatkozásban, vagy egyszerre, de különböző vonatkozásokban való megnyilvánulása jellemzi. Ezzel szemben a formális logikai ellentmondások szerkezetét az egyszerre és az ugyanabban a vonatkozásban fennálló állítás és tagadás határozza meg.

A szerző álláspontja a dialektika centrális problémáját új megvilágításba helyezi anélkül, hogy a „régit” — a dialektika tudományát — elvetné. Ezzel a megközelítési móddal kritikát gyakorol a minden újat — ebben a vonatkozásban a tartalmi és a matematikai logikának az eredményeit — elutasító dogmatikus, valamint a legújabbat a legfejlettebbnek feltüntető, ugyanakkor a régebbit — ebben az esetben a dialektikus módszert — elutasító fordítottan dogmatikus álláspont felett. Ha azt is figyelembe vesszük, hogy a szaktudományok és a marxista filozófia mindinkább igénylik a valóság ellentmondásait tükröző és a hibáinak számító ellentmondásokat tartalmazó gondolatainknak a megkülönböztetését, akkor Narszkij munkáját nem csupán hasznosnak, de szükségesnek is kell mondanunk. Ez utób-

bit különösen az indokolja, hogy a szakemberek egy jó része — mivel csak ösztönösen gondolkodik helyesen — nem látja be például az olyan ellentmondások antinómia-probléma jellegét, hogy a mikro-objektumok részecskék és nem-részecskék; a tudat anyagi és nem-anyagi; az igazság függ és nem-függ a szubjektumtól; a jelentés a jel felhasználásának a módja és nem a módja; a marxizmus filozófiája Feuerbach materializmusának és Hegel dialektikájának szintézise és nem-szintézise stb.

Legfőbb ellenvetésünk az, hogy a szerző alapjában véve helyes — a formális és a dialektikus logikai szempontok különválasztásában megnyilvánuló — törekvése ellenére sem oldotta meg jól a hibás logikai és a dialektikus ellentmondások viszonyának a problémáját. Kivitelezésének nem tökéletes volta abból adódik, hogy azonosítja „a kontradiktórikusan ellentmondó viszonyban az egyik ítélet igazsága esetén a másik hamis, és fordítva” tételt azzal, amely szerint „nem lehet ugyanaz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban állítani és tagadni”. Ebből az azonosításból következik a szerzőnek az az álláspontja, hogy a valóság dialektikus ellentmondásai nem létezhetnek egyszerre és ugyanabban a vonatkozásban. Ezért is tartja a dialektikus ellentmondás tézis és antitézis tagjainak igaz konjunkcióként való jellemzését megengedhetőnek, nem számolva azzal, hogy így tulajdonképpen az ítéletek kontradiktórikusan ellentmondó, csak az emberi gondolkodásban létező viszonyának értelmezéséhez mérten határozza meg az objektív valóság ellentmondásainak tulajdonságait. Közben nem figyel fel arra, hogy az ítéletek közötti viszonyok hagyományos logikai felfogásában is már különböző oldalak fonódtak össze. Egyrészt az intenzionális vonatkozásokat — az ítéletekben kifejeződő állítást és tagadást, valamint ezek időbeliségét — hangsúlyozó tartalmi-logikai, másrészt az extenzionális jellemzőket előtérbe állító — az ítéletek igaz és hamis értékei közötti kapcsolatokat kifejező — formális logikai viszonyok.

Narszkijt e differenciálás elhagyásában rosszul orientálta az, hogy figyelmének túlnyomó részét azoknak a helytelen törekvéseknek a cáfolatára fordította, amelyekben az egy és ugyanazon vonatkozásban, egyszerre létező dialektikus ellentmondások szerkezetét nem különböztették meg a hibás logikai ellentmondásokétól.

Úgy véljük, a szerző a materialista elmélet szempontjából jobb megoldást nyújthatott volna, ha az objektív anyagi valóság ellentmondásainak a szerkezetéhez próbálta volna az emberi gondolkodás

nem ellentmondás törvényét igazítani. Narszkijt azonban ebben komolyan akadályozta az egész koncepcióját átszövő ama nézete, hogy a formális logika nyújtja a fontosabb logikai eszközét a valóság ellentmondásainak a feltárásához. Ez az elképzelése gyakorlatilag abban ölt testet, hogy az objektív ellentmondásokat visszatükröző ítélettípusnak a konjunktív ítéleteket tartja. Úgy véli, hogy ezek azok az összetett ítéletek, amelyekben leginkább jellemezhetünk — természetesen a kétértékű logikában — egy állítást és egy tagadást formális logikai struktúrájának az oldaláról. A szerző azonban nem figyel fel eléggé arra, hogy ezekben az ítéletekben, amennyiben igazak, csak a különböző időben vagy az eltérő vonatkozásokban létező tulajdonságok tükröződhetnek vissza, továbbá arra sem, hogy az ilyen gondolati tükröképek egyesítése egy összetett ítéletben nem feltétlenül felel meg az objektív ellentmondásnak. Ahhoz, hogy a valóság ellentmondásait elgondolhasuk, tartalmi logikai eszközökre van szükségünk, amelyek felhasználásával formális logikai szempontból egyszerű, egyetlen alanyt és állítmányt tartalmazó ítéletet nyerünk. Azaz fel kell emelkednünk a gondolkodás azon szintjére, amelyben már nem a formális logika nem-ellentmondás törvénye játszik döntő szerepet, mégpedig azért nem, mert az általa szabályozott legtágabb formai kereteken belül differenciálunk a gondolkodás intenzionális vonatkozásainak a szempontjából. Ily módon lehetőségünk nyílik arra, hogy a valóság egyszerre és ugyanazon vonatkozásban létező ellentmondásait egyetlen *A* ítéletben, amelynek a tartalmát közvetlenül dialektikus logikai eszközök segítségével formáljuk meg, tükrözzük vissza.

Noha a Narszkij-, ill. a Rogowski-féle kísérletekben megtalálható a gondolkodás intenzionális viszonyainak a feltárására irányuló törekvés — amit feltétlenül üdvözlünk kell mint modern, a kor tudományos gondolkodása megkövetelte filozófiai vizsgálódást —, mégsem képesek a kívánt mértékben elvonatkoztatni a gondolkodás extenzionális viszonyait tükröző logikák tétel- és fogalomrendszerétől. Ily módon nem tárhatják fel a valóság ellentmondásait visszatükröző gondolati tevékenység igazi logikai természetét, mivel a formális logikai eszközeik — így a nem-ellentmondás elve — legfeljebb a létezés, az érzéki közvetlenség, a közvetlen tapasztalás szintjén feltétlenül érvényűek. Ugyanis ezen a szinten jelentkezik az érzéki jeggyel kapcsolatos ellentmondás mint nem-ellentmondás, de már úgy, hogy utal a tárgy természetére is. Ha Narszkij az

ellentmondás tükröződésének a tartalmi logikai összefüggését elsősorban nem a formális logika eszközeivel próbálta volna megragadni, akkor a tárgy érzéki természetének leírásánál tovább juthatott volna, és elérkezhetett volna a reflexió szintjére, ahol minden egyes tulajdonság individuális vonatkozások totalitása, ezért leírása is csupán valamennyi lehetséges mozzanatot kifejező ellentétes vagy ellentmondó ítéletpár együttes alkalmazásával lehetséges. Ez viszont azt jelenti, hogy a reflexió összefüggések elgondolásában a nem-ellentmondás elve elveszti feltétlenül érvényét, s csak akkor érvényesíthető, amikor a tulajdonság vagy indifferens, vagy megnyilvánuló, vagy az egyik ellentétes formában vagy a másokban nyilatkozik meg. Ez az érvényesség csak a tárgyval valódi természetét, faji különbségét tükröző ítéletekben — a szerző által ismertett antinómia-problémák éppen ilyenek — szűnik meg teljesen. Az ilyen kijelentésekben nincs többé különböző vonatkozás — mint a reflexió ítéletek esetében —, csak ugyanazon vonatkozás, mert pl. a mozgó tárgy minden itben és mostban van is, meg nincs is, s mihelyt konjunkció formájában írjuk fel, az értelem fokára redukálva szétördeljük azt, amit az ész segítségével egyszer már felépítettünk.

A szerző — aki éppen ebbe a hibába esett — a valóság ellentmondásainak az emberi gondolkodásban való visszatükröződésének problémáját tulajdonképpen még a Rogowski-, ill. a Gerard-féle megoldásnál is — amelyben azért kifejezésre jut az a felismerés, hogy a valóság ellentmondásainak gondolati birtokbavételével a nem-ellentmondás elve elveszti érvényességét, hiszen *A*, valamint nem-*A* konjunkcióját ebben az összefüggésben igaznak tartják — fejletlenebb szinten mutatja be, mivel az egyszerre és ugyanabban a vonatkozásban létező dialektikus ellentmondások feltételezését elutasítja. Ebben a magatartásban nem csekély szerepet játszik a szerzőnek Hegel logikai nézeteihez fűződő, nem annyira a dialektika továbbfejlesztésére, mint inkább az idealizmus elleni harcra irányuló kissé egyoldalú figyelme. Ez akadályozza abban is, hogy az ellentmondások problémáját a gondolkodás fejlődésének különböző — létezési, reflexió, szükségszerűségi — szintjein végig gondolja, valamint abban is, hogy a hibás logikai ellentmondásokat, valamint a valóság egy és ugyanazon időben és vonatkozásban létező ellentmondásainak gondolati tükrözését egymástól megkülönböztethesse.

SZIGETVÁRI SÁNDOR

MARXISTA FILOZÓFIAI VITA VAGY SZEMÉLYESKEDŐ RÁGALMAZÁS?

A „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1969. évi 11. számában Wilhelm Raymund Beyer salzburgi filozófus, a Hegel-Társaság elnöke „Marxistische Ontologie — eine idealistische Modeschöpfung” címmel terjedelmes cikket írt Lukács György készülő nagy ontológiai kísérlete ellen. Beyer a születő „Ontológia” első megfogalmazásait „Az emberi cselekvés és gondolkodás ontológiai alapzatai” című előadásnak a Luchterhand Verlagnál megjelent német szövegéből, valamint a „Gespräche mit Georg Lukács” című német dialóguskötetből ismeri (az utóbbiban Lukács a *beszélgetés kötetlen modorában* foglalja össze néhány idevágó gondolatát). Mint a címben foglalt minősítés („idealista divatszülemény”) mutatja, Beyer teljes elutasítással fogadja Lukács György kísérletét, ami természetesen még akkor is elvitathatatlan tudományos joga, ha az összkoncepciót tartalmazó mű maga még nem látott napvilágot. (Bár az utóbbi körülmény azt, aki nemcsak hivatkozik a tudományosság követelményeire, hanem komolyan is veszi őket, némi várakozásra intené.) Mi több: az állítólag „újítás-szomjban” fuldokló Lukács (ilyenek és hasonlóak azok a kvalifikációk, melyekkel Beyer a marxista pártosság igényeinek eleget tenni vél) természetesen és egyben kívánatosnak tartja, hogy kezdeményezése körül a marxista tudósok szenvedélyes vitája robbanjon ki.

De Beyernek nem ez a célja. *Szándékokról* szavazni egy tudományos vitában mindig sikamlós vállalkozás, kivéve mikor a szerző maga vallja őket. Íme, Beyer saját megfogalmazása: „Amennyiben ezt a gondolatvilágot (Lukács ontológiájának gondolatvilágát — F. F.) mint ’revizionistát’ *denunciáljuk*, egyszersem mind leleplezzük veszélyes, a jelenkori kapitalista országok munkásosztálya számára különösképpen veszélyes jellegét.” („DZPh”, 1313.; kiemelés tőlem — F. F.) A mondatban kurzívált igével (noha a német szó többnyire, de a denunciació jelentés-

árnyalatát mindenképpen hordozza) nincs vitáznivalónk. A cikk helytáll szerzője programjéért: nem érvel, nem elemez, nem bizonyít, hanem denunciació, méghozzá összefüggésükből kiragadott idézetek, pletykacsatornákból származó „értésülések”, az ellenfélnek önkényesen tulajdonított szándékok tudományosan felette kétes alapján.

Eppen ezért, sajnos, lehetetlen e cikkre válaszolva igazi filozófiai-ideológiai vitát folytatni. Egyebek között azért is, mert Beyert őszintén megvallott motívuma olyan „cáfolási indulatba” kergeti, hogy semmiféle egységes koncepció nem olvasható ki írásából; a terjedelmes tanulmányban a „non sequitur” logikája uralkodik. Mindenekelőtt: szembeötlő, hogy Beyer sem nem tudja, sem nem akarja felfogni, mit ért Lukács az „ontológia” kifejezésen. Beyer ezt több helyen minden további nélkül azonosítja Heidegger ontológia-koncepciójával (1310., 1314.) — annak ellenére, hogy nyilván tisztában van Lukács élesen Heidegger-ellenes álláspontjával. (Erre a felfogásra vall az ismétlődő korrekció: Beyer szerint Lukács ott is — jogosulatlanul — használja az „ontologikus” terminust, ahol az „ontikus” kellene használnia. Lukács és Heidegger olvasói azonban tudják, hogy ennek a különbségtevésnek Heideggernél *van*, Lukácsnál *nincs* értelme.) Jegyezzük azonban meg: az ellentétek azonosítása mindig csupán deklarációk formájában történik, a két gondolatstruktúra elemzésének és konfrontálásának legcsekélyebb kísérletével sem találkozhatunk. Másutt úgy tűnik, mintha Beyer voltaképpen kifogása az lenne: a marxista filozófia azért nem használhatja az *ontológia* kifejezést, mert Sartre, Jaspers, Heidegger és Nicolai Hartmann is használták ezt. Eltekintve azonban attól a körülménytől, hogy ez a *gnoszeológia* terminusára is igaz, aminek pedig Beyer szenvedélyes előharcosa (és a kínos helyzetet az sem segít, ha a gnoszeológiát Erkennntistheorie-vé németesítjük), Lu-

kács — Beyer állításától szögesen és tény-szerűen eltérő módon — minden írásában leszögezi radikális ellentétét mind az előbb említettek ontológiájával, mind azokkal a vallásos világképekkel, amelyeket Beyer jogosan nevez „onto-teo-lógiáknak”.

A konfúzió azonban tovább fokozódik. Míg egyrészt Beyer — Marx olvasóinak nem kis megrökönyödésére — leszögezi, hogy „A társadalmi létnek semmiféle ‚sajátságosága’ nincsen más léttel szemben, mint azt Lukács véli”, később bevezeti — és Lukácsot cáfolandó — központi rangra emeli a praxis-kategóriát (igaz, ismét egy leszűkített „kontrollfunkcióban”, ellentétben a Feuerbach-tézisek fel fogásával). Az utóbbi körülmény nem is véletlen: a Lukácsnak kijáró felsőbbeség megvetés hangja alig egy árnyalatnyit enyhül, amikor a „párizsi Marxról”, „Marx párizsi kertjéről” és annak hódolójáról beszél, tehát — a rokokó-megfogalmazás árnyékában — a fiatal Marx hagyatékáról. Hogy a praxis-kategóriát (bármilyen színárnyalatban) a filozófia centrumába emelni és egyszersmind a társadalmi lét bármiféle sajátosságát (sőt: egyáltalában a „létfokozatokat”) tagadni áttekinthetetlen zűrzavarhoz vezet, azt a filozófus olvasó számára szükséges részletesen fejtegetni. De az összebékíthetetlenül kéttagú állítás egyik oldala (a praxis mint a megismerés kontrollja) valóban fontos Beyer számára. Talán egyetlen őszintén filozófiai fogantatású gondolata ebben a tanulmányban az ismeretelmélet primátusának védelme Lukács támadásával szemben, kiegészítve azzal a — teljesen bizonyítatlan és valószínűleg bizonyíthatatlan — állítással, hogy az ontológia mint koncepció „kvietista”, az ismeretelmélet viszont aktív, a „világ megváltoztatásának” egyedül méltó vehikuluma. (Hogy ezenkívül Lukácsot, azt a marxistát, aki Lenin óta a legtöbbet tette a visszatükrözés specifikumainak kidolgozásáért, a visszatükrözésemélet lekezelésével, elhanyagolásával vádolja, az a kiinduló motívum ismeretében nem szorul részletes cáfolatra.) Az egész gondolatmenetnek csupán az a szépséghibája, hogy — miután Lukácsot hevesen támadja azért, hogy az ontológiával „fel-falattja” az ismeretelméletet — végül így határozza meg az ismeretelmélet helyét a marxizmus rendszerében: „A marxisták azonban emlékeznek arra, hogy a marxizmus—leninizmus az ismeretelméletet úgy ismeri el, mint ami a *dialektikába van belefoglalva.*” Lohetetlen, hogy a Hegel-Társaság elnöke ne venné észre: ő maga — némiképp ugyan, ellaposítva — azt az állás-

pontot védi, amelyet az *általa éppen itt támadott lukácsi ontológia képvisel*, és amelyet nem csupán Marx, hanem Hegel is mindig képviselt Kant ellenében.

Álszenteskedés nélkül mondjuk: ez az indulattal palástolt gondolatzavar annál sajnálatosabb, mert az el sem készült műnek ez a „visszhangja” nem ad alkalmat a racionális filozófiai vitára, még csak fel sem veti azt a voltaképpeni kérdést, amelyet a mű okvetlenül fel fog vetni: lehet-e és miképp lehet „a történelem egy-séges tudományát” a társadalmi lét általánosított elméletévé kidolgozni. Erről, ennek lehetőségéről és az első kísérlet sikeres vagy sikertelen mivoltáról fognak bizonyosan folyni a szellemi összecsapások majd akkor, ha a mű megjelenik, és ha a vitacikkeket a marxista tudományos szennvedély és nem az állítólagos revizionizmus denuncálásának csillapíthatatlan vágya ösztönzi.

De bevallottan az utóbbi volt Beyer szándéka. És ha most a tanulmányunk legalább felét (és voltaképpeni mondani-valóját) kitöltő politikai vádaskodásokra áttérünk, egy kérdést előljáróban le kell szögezni. Köztudomású, hogy Lukács éles kritikával szemléli a szocializmus fejlődését, attól a periódustól kezdve, amelyet „személyi kultusz korszakának” neveznek. Hogy kritikáiból mit őriz meg az idő, mit selejtez ki, arról a történelem, a kommunista mozgalom története és fejlődése dönt. Objektív és nem denunciatorikus szándékú elemzések azonban nem tagadhatják azt a sokszorosan dokumentált tényt, hogy Lukács számára a *kritika mértéke az SZKP XX. kongresszusa*, annak a reformmunkának az elvei, amelyet a XX. kongresszus indított be. Aminthogy az is nehezen lenne cáfolható: Lukács mindig a kommunista mozgalomra, annak szervezeti és teoretikus tartalékaira és lehetőségeire apellál, az a szempont vezérli leg-gúnyosabb és leghevesebb kritikáiban is, amit József Attila úgy fejezett ki: „érted haragszom, nem ellened”.

Éppen ezért szükségtelen azokra az ismétlődő megjegyzésekre reagálni, amelyek azt sejtetik vagy éppen azt mondják ki nyíltan, hogy Lukács a polgári közvélemény tapsait és honoráriumait (!) vadászva írja műveit, mondja el nyilatkozatait. Egy nagy életnek, amely fél évszázada áldozza magát önzetlenül a forradalomnak, nincsen szüksége itt rehabilitációra. Csak éppen megjegyezzük, hogy Beyer a személyes rágalmazást a komikumig fejleszti. Miközben egy heroikus eposz stílusában adja elő saját helytállását a párizsi Hegel-kongresszuson, Lukács konfrontációit a polgári köz-

véleménnyel, amelyek (egy ilyen gondos Lukács-filológus ne tudná?) a polgári teoretikusok nyílt és nagyon gyakran alpári hangú támadásai jegyében folynak, mint dicsőségshajhászást és pénzéhséget állítja be. Véleményünk szerint a marxista elméleti viták morális kötelezettsége, hogy a vitapartnerek egy és ne két mértékkel mérjenek.

De ez sajnos csupán a kezdet. Beyer vitamódszerét és vitamorálját a következő hely jellemzi a leginkább. Miután (1325.) az idézethamisítás szokványos módszerével teljesen kiforgatja Lukács valláskonceptióját, azt a benyomást akarja kelteni Lukácsról, minden transzcendencián alapuló ontológia radikális elutasítójáról, hogy szerinte a vallásos szükséglet kielégítésében Marx helyett Nicolai Hartmann segítségét kell igénybe venni, és miután azt állítja, hogy ebben az operációban Lukács szerint a marxisták szövetségesei az egyház és a kapitalizmus (ami a tudományos színvonalában eddig sem tűndöklő Lukács-ellenes irodalomban is párját ritkító hamisítás), lábjegyzetben a következőt fűzi „teoretikus” tételeihez: „Biztos forrásból tudjuk, hogy Lukács meghívást kapott . . . a katolikus *Paulustársaság* alapító ülésére. El is akart jönni, csupán közvetlenül a kongresszus előtt mondott le, korára hivatkozva.” Ez az idézet — úgy hisszük — magáért beszél. Mert, sajnos, valóban létezett egy szomorú periódus a marxista elmélet fejlődésében, amikor a filozófia érvei (és nem ritkán: a filozófus személyes sorsa) fölött ezek a „biztos forrásból származó” értesülések döntöttek, de a XX. kongresszus nagy tette éppen abban áll, és Lukács erre támaszkodó kritikái pátozásának az ad megalapozást, hogy ezt a — tisztesség ne esék szólván — vitamódszert valamennyi társadalmi kísérőjelenségével együtt megbélyegezte és elutasította.

Ezek után már nem csodálkozhatunk azon, hogy Beyer cikke hemzseg az egészen közönséges és ötletszerűen előrágott rágalmaktól, amelyek mellé csak az olvasó intelligenciájának inzultálására hoz idézeteket, olyannyira nincs köze egymáshoz idézett szövegnek és hozzáfizított kommentárnak. Csupán a legkirívóbb példát említjük. Idézi Lukács mondatát az ontológiai előadásból (annak „valóságfelfogása semmiféle közösséget nem mutat a megszokásos kapitulációval az objektív és szubjektív partikularitás előtt”), majd hozzátesszi: „A ‚szubjektív partikularitás előtti nem-kapitulálás’ a Csehszlovákiában lejátszódó eseményekre volt hivatva célozni” és utal arra, hogy ez a mondat, mint záró-effektus, politikailag Lukács-

nak „egy-egy szocialista államok elleni dühéből magyarázható”. Mivel a szöveg és a kommentár összefüggése (helyesebben: össze-nem-függése) kétségtelenné teszi, hogy itt pusztá költészetről, noha erősen irányzatos költészetről van szó, már csak azt jegyezzük meg, hogy a vitázó portréja teljessé váljon: a tanulmány *végleges és nem másított szövege 1968 tavaszán készült el és került a kongresszus hivatalos szerveihez.*

Így a kisebb hamisításokra alig kell szót vesztegetnünk. Szükségtelen lenne tehát cáfolni azt az államjogi elméletet, amelyet Beyer arra épít nagy gonddal, hogy Lukács (beszélgetésben!) egy alkalommal Németországot mond Szövetségi Köztársaság helyett. Még az sem igazán figyelemre méltó, hogy mikor Lukács kijelenti: „azt, hogy ma valahol nyugaton egy radikális szocialista párt keletkezne, illúzióknak tartom”, a mondatból Beyer a nyugatnémet *kommunista* párt létének tagadását olvassa ki. Kommunisták között különösebb definíciós vita nélkül is meg lehet abban állapodni: a kommunista párt *nem* radikális szocialista párt. Csupán egy mozzanatot érintünk itt futólag, mert betetőzi Beyer bizonyítási elméletének ellenállhatatlan komikumát. Lukács a „Beszélgetések”-ben számtalanszor kitér arra a kérdésre, hogy a forradalmi ideológia nem születik meg spontánul a tömegekben, azt kívülről kell bevinni. Nos, az alapfokú marxizmus-szemináriumok minden szorgalmasabb tanulója tudja, hogy itt Lukács semmit nem fedezett fel, hanem *Lenint idézi*, illetve variálja. Ezt a helyet, alapfokú szemináriumok közkinccsét, Beyer idézetsonkításai technikájának sikerül a munkásellenes értelmiségi arisztokratizmus manifesztumává változtatni, éppúgy, ahogy abból, hogy Lukács gyakran (sic!) a változásfogalommal helyettesíti a fejlődésgondolatot, nem kevesebbet következtet ki, mint a munkásosztály politikai céljainak elárulását.

Ha csupán arról volna szó, hogy a Lukács-ellenes irodalom gazdagodott egy újabb pamflettel, melyben a kolportázs-hegelianizmus stílusa nem tudja eltüntetni a gondolati konfúziót és a vitamódszerek marxistához méltatlan morálját, úgy egy szót sem lenne érdemes vesztegetni a kérdésre. Beyer cikke azonban több helyen sejteti és egy alkalommal világosan ki is mondja (1315.), hogy számára a marxizmus minden megújítási kísérlete eo ipso a marxizmus revízióját jelenti. Igaz, hogy annak a marxista-leninista koncepciónak elméletileg ortodox jellegét, amelynek nevében Beyer ítélkezik, alaposan meg lehetne kérdőjelezni. (Különösen akkor,

ha szerinte „Marx létfogalma és Feuerbach anyagfogalma messzemenően fedik egymást”, ami inkább a sokat és egyetértően idézett Gyeborinra utal, mint Marxra magára.) De a cikk kapcsán nem egy tudós marxizmus-interpretációjának helyes vagy helytelen voltáról, hanem a marxizmus fejlődésének egyik alapvető elvi kérdéséről van szó. A magyar marxisták között is szenvedélyes viták folynak számos ideológiai-filozófiai kérdésről, egye-

bek között Lukács elméleti tradíciójáról is. De az olyan hangnemű és vitamorálitású cikkek jelentkezését, mint amilyen Beyer tanulmánya, *Lukács hívei éppúgy, mint ellenfelei* nem kívánatos jelenségnek tekintik, mert az ilyen írásoknak a szociális funkciója: a marxizmus megújulásának megakadályozása, Marxisták számára pedig axióma a marxizmus szüntelen továbbfejlésztésének szükséglete.

F. F.

*

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető *bármely postahivatalnál*, a kézbesítőknel, a Posta hírlapüzleteiben, a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁNÁL (KHI, Budapest V., József nádor tér 1.) közvetlenül vagy csekkbefizetési lapon (csekk számlaszám: egyéni 61257, közületi 61066), valamint átutalással a KHI MNB 8. sz. egyszámlájára,

az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest V., Alkotmány utca 21., telefon: 111—010, Pénzforgalmi jelzőszám: 215—14988

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

Előfizetési díj egy évre: 84,— Ft

Példányonként megvásárolható: a Posta hírlapüzleteiben és minden nagyobb utcai elárúsítóhelyen vagy az AKADÉMIAI KIADÓNÁL, Budapest V., Alkotmány u. 21., és az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN, Budapest V., Váci u. 22.

Példányonkénti ára: 18,— Ft

*

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Merkly László
A kézirat nyomdába érkezett: 1969. XII. 30. — Terjedelem: 17,85 (A/5) ív
70.68885 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

MÁRIA LUDASSY: Helvétius's Contemporary Critics. I.	1
I. S. KON—D. N. SHALIN: G. H. Mead and the Problems of the Human Self	47
ZÁDOR TORDAI: State, Socialism and Democratization. I.	61
VILMOS SÓS: Propriety and Social Control	98
IMRE RUZSA: Some Problems concerning Implication	113
TIVÓR ELEK: On the Logic and the Theoretical and Philosophical Contents of the Conceptual System of the "Four-Dimensional World"	140
G. W. F. HEGEL: Who Is Thinking Abstractly?	176

REVIEW

Todor Pavlov is Eighty Years old (A. M.)	180
Karl Korsch: Marxismus und Philosophie (MIHÁLY VAJDA)	181
Modern Art and Marxist Critique (LÁSZLÓ SZIKLAI)	189
The Problem of Contradiction in Dialectical Logic (SÁNDOR SZIGETVÁRI)	198
Marxist Philosophical Discussion or Libel by Personalities? (F. F.)	201

СОДЕРЖАНИЕ

МАРИЯ ЛУДАШШИ: Гельвеций в критике своих современников. I.	1
И. С. КОН—Д. Н. ШАЛИН: Д. Г. Мид и проблема человеческого Я	47
ЗАДОР ТОРДАИ: Государство, социализм и демократизация. I.	61
Вильмош Шош: Собственность и общественный контроль	98
ИМРЕ РУЖА: Некоторые проблемы импликации	113
ТИВОР ЭЛЕК: О логике системы понятий «четверного мира,» её теоретическом и философском содержании	140
Г. В. Ф. ГЕГЕЛЬ: Кто мыслит отвлечённо?	176

ОБЗОР

К. восьмидесятилетию Тодора Павлова (А. М.)	180
К. Корш: Marxismus und Philosophie (МИХАЙ ВАЙДА)	181
Современное изобразительное искусство и марксистская критика (ЛАСЛО СИКЛАИ)	189
Проблема противоречия в диалектической логике (ШАИДОР СИГЕТВАРИ)	198
Марксистская философская дискуссия или клевета касающаяся личностей? (Ф. Ф.)	201

Ára: 18,— Ft

Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535