Q 1242

TIZENNEGYEDIK ÉVFOLYAM 1970/5

MŰVTÁRA

magyar filozófiai szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ:
TŐKEI FERENC

SZERKESZTŐ:
BRÓDY FERENC

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

1970/5

TARTALOM

ÁDÁM GYÖRGY: A világkonszernek apologetikája és kritikája 717

HELLER ÁGNES: Hipotézis egy marxista értékelmélethez. I. 759

KOCSONDI ANDRÁS: A tudományos modellek és a modell-módszer fogalmáról 791

VINNAI ANDRÁS: N. Bohr és W. Heisenberg filozófiai nézete és a kvantummechanika filozófiai tartalma 820

ZSILKA JÁNOS: A nyelvi mozgásformák dialektikája (a tárgyas mondatok alapján) 836

VÁMOS VERA: A tárgyak mítosza Heidegger filozófiájában 868

ÁGH ATTILA: Marx történetfelfogása a „Német—Francia Évkönyvek" időszakában 875

HORKAY LÁSZLÓ: A hegeli viták szerepe az egységes magyar filozófiai műnyelv kialakításában 925

SERES LÁSZLÓ: Pozitivista társadalombölcselet Magyarországon (Somló Bódog halálának 50. évfordulójára). 936

BENCE GYÖRGY—KIS JÁNOS: Hány íven szabad bírálni Lévi-Strausst? 955

SZEMLE

„Megértés" és félreértések: a hermeneutika Wittgenstein után (ERDÉLYI ÁGNES) .. 962

HEGEDÜS ANDRÁS: Adalékok a „Megjegyzések egy vitamódszerről" c. cikkhez .. 988

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Szemere u. 10. Telefon: 312—795.

A kiadóhivatal címe:

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

A VILÁGKONSZERNEK APOLOGETIKÁJA ÉS KRITIKÁJA

ÁDÁM GYÖRGY

I. APOLOGETIKA

EGYESÜLT ÁLLAMOK

Ha a világkonszernek (multinacionális társaságok) tevékenységének és perspektíváinak értékelése szempontjából fel akarjuk mérni az ideológiai terepet, úgy hisszük, helyénvaló, ha kiindulásként az Egyesült Államokat választjuk, mégpedig több okból is:

— A jelenlegi nagy világkonszernek többsége amerikai eredetű.

— A „nagyvállalati kultusz" az USÁ-ban bontakozott ki a legnagyobb mértékben. A hazai piac nagyságánál, a koncentráció fokánál stb. fogva az amerikai óriásvállalatok kiváltságosabb pozícióra tettek szert származási országukban, átfogóbban érvényesítették befolyásukat, mint általában velük összehasonlítható nyugat-európai megfelelőik. (Japán különleges eset, amelyre itt és most nem tudok kitérni.)

— A nagyvállalatokkal foglalkozó amerikai irodalmat át- meg átszövik az arra vonatkozó utalások, hogy azok nem egyszerű üzleti vállalkozások a szó tulajdonképpeni értelmében, hanem „kvázi-politikai államok", amelyek irányítói hasonló szerepkört töltenek be, mint az állami vezetők: „Fúzióik, szövetségeik, társvállalkozásaik és rivalitásaik ugyanúgy kihatnak a nemzetközi kapcsolatok alakulására, mint a kormányközi egyezmények; gazdasági súlyuk, pénzügyi erőforrásaik nagyságrendje meghaladja számos nemzeti államét, döntéseik következményei is gyakran szélesebben gyűrűzők."[1]

Ez egyben némileg magyarázza az amerikai üzleti körök, nemkülönben szócsöveik ama törekvését, hogy e különleges helyzetüket nemzetközi síkra vetítsék ki, azaz messze az Egyesült Államok határain túl — továbbá, hogy miért hangsúlyozzák olyan harsányan a világkonszernek tömeges megjelenésének fontosságát — miért igényelnek és jósolnak számukra ugyanolyan kiváltságos helyzetet bármely kormány vagy intézmény viszonylatában, mint amilyent az Egyesült Államokban élveznek.

Ez a magatartás a legkirívóbban kétségtelenül a kifejezetten a világkonszernekké fejlődött amerikai nagyvállalatok szolgálatában álló információs szervezetek és hírügynökségek publikációiban nyilvánul meg. Közülük a leg-

[1] Idézi *Adolf A. Berle Richard J. Barber:* The American Corporation (Dutton, New York 1970) c. könyvéből. Lásd Business Week, 1970. március 7, 6. l. Lásd még Amerika Európában — Vállalatbirodalmak a világgazdaságban (Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest 1970) c. könyvünk *Ferdinand Lundberg* The Rich and the Super-Rich (Lyle Stuart Inc., New York 1968) és *H. L. Nieburg* In the Name of Science (Quadrangle Book, Chicago 1966) c. műveiből közölt részletes idézeteket.

ismertebbek egyike a *Business International*, ezért ennek kiadványaiból idézünk:[2]

„... A korszerű technika, a népesség-, illetve piacmegoszlás és a nyersanyagok hozzáférhetőségének jelenlegi körülményei között *a nemzeti állam elavulttá válik; a közeljövőben lényegileg elhal* ... csakúgy mint azok a vállalatok, amelyek alapvetően nemzeti jellegűek maradnak.

Nem vitás, hogy nemzetek és nemzeti vállalatok a mi életünkben és azon túl továbbra is léteznek majd, de *a hatalom, hatáskör és felelősség — a profitról nem is beszélve — egyre inkább mind kisebb számú óriási ipari és állami szervezet kezében összpontosul.*

Az e kategóriába sorozható konszernek *erőforrásaikat világviszonylatban vetik be, anélkül, hogy különleges figyelmet tanúsítanának ama ország érdekei iránt, amelyben az anyavállalat valamilyen történelmi véletlen folytán honos.* E folyamat során e konszernek szükségszerűen a világ legfejlettebb országai és régiói: Európa, Észak-Amerika, Japán, Dél-Afrika ... legfontosabb, sőt úgy lehet domináns ipari polgáraivá válnak ...

... A vállalatok internacionalizálódása mai világunk legmesszebbmenő következményeket előrevetítő tényezője: szükségképpen multinacionális szervezeteket hoz létre és *szemben áll a nemzeti állam ama igényével, hogy teljes mozgásszabadsággal rendelkezzék ...*"

Itt tömör képet kapunk arról, hogy az amerikai Big Business befolyásos köreinek mi az elképzelése a világkonszernek és a nemzeti állam jövőjéről: a világkonszernek kétségbe vonják a nemzeti állam létjogosultságát, sőt sírfeliratát is megírják, s ezt rendkívül magabiztos, fennhéjázó módon teszik.

Ennek alapján az a téves benyomás alakulhatna ki, mintha a nemzeti államnak és az óriásvállalatoknak semmi közük sem lett volna vagy van egymáshoz, mintha az ipari-katonai komplexum, állami kutatási-fejlesztési és egyéb szerződések sohasem léteztek volna, mintha az amerikai kormányzat nem támogatta volna minden erejével a külföldi magánberuházásokat és a kereskedelem liberalizálását, a világkonszernek növekedésének e nélkülözhetetlen feltételeit.

A világkonszernek magatartása valójában azt tükrözi, hogy *az új szupermonopolista elit elég erősnek érzi magát a fennálló hatalmi struktúra módosításának kierőszakolására* (erőforrásai felhasználásakor ne kelljen — vagy csak minimális mértékben — tekintettel lennie annak az országnak az érdekeire, amelyben „történelmi véletlen" folytán létesült), hogy *szeretne megszabadulni mindazoktól a korlátozásoktól (vagy azok túlnyomó többségétől), amelyeket a nemzeti állam a „nemzeti tőkések" kollektív osztályérdeke képviseletében érvényesít.* A világkonszernek tehát olyan új működési szabályzatot követelnek a maguk számára, hogy terjeszkedési programjukat akkor is akadálytalanul valósíthassák meg, ha az az eddiginél nagyobb mértékben ütközik a tőkésosztály egyéb retegeinek érdekeivel (más osztályokról nem is beszélve), *anélkül azonban, hogy valójában a nemzeti állam védelmét nélkülözni tudnák vagy akarnák.*

Ezek az érdekütközések ugyanis a világkonszernek gyakorlatának következményeként a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején egyre konkrétabban nyilvánulnak meg. A „szökevény" (külföldre kitelepített) iparágak és

[2] Lásd 1985/Corporate Planning for Tomorrow's World Market, 1967. július, továbbá Organization for European Operations, 1967. december, Business International Research Reports.

üzemek működésének „visszacsatolási hatása" ugyanis növekvő nyugtalanságot kelt az Egyesült Államokban, mivel az USÁ-n kívül gyártott termékeik mind nagyobb versenyt támasztanak az amerikai exportnak a világpiacon; nő a külföldi leányvállalatok Egyesült Államokba irányuló exportjának volumene is, s mindez szintén hozzájárul a közvetlen amerikai export növekedési ütemének lassulásához és a munkanélküliek számának emelkedéséhez is.

Az ebből eredő problémák jól tanulmányozhatók *Judd Polk*, a Nemzetközi Kereskedelmi Kamara amerikai tagozata egyik vezetőjének írásaiban, aki az új globális világgazdaság racionalitását igyekszik bizonyítani:[3]

— Az erőforrások hatékony nemzetközi megosztásának célja, hogy minden árut a lehető legalacsonyabb termelési költséggel állítsanak elő. Ennek az elvnek az Egyesült Államokra való alkalmazása a következőket jelenti: ha valamilyen Amerikában gyártott termék termelési költsége külföldi versenytársaihoz képest (amerikai anyavállalatok külföldi leányvállalatait is ideértve) magasabb, a szóban forgó termék USÁ-ban való gyártásának (exportálásának) erőltetése olyan irányban hat, hogy csökkenti a világ rendelkezésére álló áruk összvolumenét. Az Egyesült Államok abba a helyzetbe kerülne, hogy erőforrásait olyasminek az előállítására használja fel, amit külföldön (esetleg éppen amerikai leányvállalatok) olcsóbban termelnek meg . . . Tekintettel a hírközlés és a szállítási technika mai fejlettségére, az Egyesült Államok nagyjában eljutott oda, hogy szívesen lássa és elősegítse, hogy minden terméket ott állítsanak elő, ahol a termelési költségek a legelőnyösebbek, ugyanúgy, amiként egy-egy országon belül is a termelési költségek alapján határozzák meg, hogy mit hol gyártsanak.

— Ma már nemcsak nemzetgazdaságok léteznek, hanem egy nemzeti határokat átszelő gazdaság is . . . *Amilyen mértékben az erőforrások nemzetközi bevetése tért hódít, vesztik el a létjogosultságukat egyes ágazatok, amelyeket termelési költségeik alapján azelőtt érdemes volt egy-egy adott nemzetgazdaságon belül fenntartani.* Mindez a termelőüzemek nemzetközi átcsoportosítását kívánja meg, pontosan ugyanúgy, mint ahogyan a verseny követelményeinek megfelelően az egyes nemzetgazdaságokban is szokványos jelenség, hogy az üzemeket a termelési költséggel kapcsolatos megfontolások alapján telepítik át.

— Korszerűnek az olyan gazdaság tekinthető, amely megkönnyíti, hogy erőforrásait alacsonyabb hozamú termelési ágazatokból magasabb hozamúakba irányítsák át, aminek haszna az általános életszínvonal rendszeres emelkedésében mutatkozik majd meg.

— Sohasem szabad elfeledkezni arról a megmásíthatatlan tényről, hogy *az Egyesült Államok döntő érdeke erőforrásai leghatékonyabb allokációja mind nemzeti, mind nemzetközi viszonylatban. A helyzet újszerűsége abban áll, hogy az Egyesült Államok külföldi beruházásai és termelőüzemei létezése folytán nem tudja többi belföldi erőforrásai helyes felhasználását biztosítani, ha azt nem párosítja nemzetközi erőforrásai hatékony bevetésével.*

— *Ilyen körülmények között nem célszerű túl nagy súlyt fektetni a kivitelre, azt mesterségesen erőltetni.*

[3] *Judd Polk:* The American Role in the World Economy. United States Council of the International Chamber of Commerce, 1970. február, soksz. Lásd még: *Judd Polk, Irene W. Meister, Lawrence A. Veit:* U. S. Production Abroad and the Balance of Payments: A Survey of Corporate Investment Experience. The National Industrial Conference Board. New York 1966.

Judd Polk fejtegetései mindazoknak szólnak, akik a „globális" szemléletet nem tették magukévá, akik a külföldi expanzió új konjunktúrájába nem akarnak vagy nem tudnak bekapcsolódni, sőt a nagyvállalatok világpiacra való kirajzásának negatív hatásait érzik, vagy éppenséggel annak áldozatai. Szemmel láthatólag még az Egyesült Államokban sem könnyű elfogadtatni azt az elvet, hogy „minden árut ott gyártsanak, ahol termelési költsége a legalacsonyabb". A falhoz szorított kis- és középvállalatok, a munkahelyüket elvesztő dolgozók véleménye nyilvánvalóan eltérő, hiszen egyáltalán nem közömbös számukra, hogy a termelőüzemek nemzetközi átcsoportosításának azonnali költségei reájuk hárulnak, s az — az első ipari forradalom idejére emlékeztető — érv is sovány vigasz, hogy végső soron (a Keynes-féle hosszú távon) életszínvonaluk emelkedik majd.

Rendkívül jellemző a tiltakozás a munkaalkalmakat teremtő vagy megtartó export erőltetése ellen: ez egyike azoknak a területeknek, ahol a számottevő külföldi érdekeltségekkel nem rendelkező vállalatok közvetlen harcban állnak az USA határain túl leányvállalatok széles hálózatát kiépítő konszernekkel.

Judd Polk — a világkonszernek vérmesebb szócsöveivel szemben — nem hirdet kereszteshadjáratot a nemzeti államok ellen általában és az Egyesült Államokkal szemben különösképpen, viszont nyomatékosan figyelmeztet az USA bel- *és* külföldi erőforrásai hatékony bevetése koordinálásának szükségességére s ily módon feltárja, hogy a hazai piac — tegyük hozzá: az adott jövedelem- és gyártmánystruktúra mellett — túl szűkké vált a nagyvállalatok élcsoportja számára, hogy azok a realizálás nehézségei és az óriási tőkefeleslegek,[4] valamint az újra meg újra bekövetkező gazdasági visszaesések[5] folytán többé nem lehetnek meg nagyarányú külföldi közvetlen befektetések, azoknak forgalmukhoz, profitjukhoz való hozzájárulása nélkül.

A világkonszernek tevékenysége azonban vitatott és túl sok ellenvetést kiváltó. Ezt — megállapításainak kategorikus volta ellenére — a Business Internationalnek is tudomásul kell vennie. Így megemlékezik a befogadó országok aggályairól (félelem attól, hogy a nemzetközi társaság túl sokat fölöz le és túl keveset hagy az országban, hogy legázol minden helyi versenyt, s monopolista piaci hatalomra tesz szert; hogy a honvédelemhez szükséges modern technika és a világpiaci versenyképesség szempontjából külföldi erőforrásoktól válnak függővé; hogy a leányvállalatokat eszközként használhatják fel az anyavállalat származási országa külpolitikájának érvényesítésére stb.).[6] A legtöbb ilyen aggályt kézlegyintéssel szokták elintézni, mint amelyek vagy alaptalanok, vagy eltúlzottak, „gazdasági nacionalizmusra" stb. vezethetők vissza.

Judd Polk is látja: amint a gazdaság arra áll át, hogy a nem elég hatékonyan termelő üzemeket a verseny követelményeire való hivatkozással kitelepítse, ez az érintettek számára komoly megpróbáltatásokkal jár, s ezek enyhítésére

[4] „Mint *Robert Heilbronner* professzor rámutatott, az amerikai társaságoknak az adók és osztalékok kifizetése után mintegy évi 30 milliárd dollár összegű tőkefeleslegük van, amelynek számára beruházási lehetőségeket kell találniuk." Idézi: *Antonie T. Knoppers:* Transferring Technology: A New Situation. Interplay, 1968. november, 26. l.

[5] Helping to Offset Domestic Slowdown — U. S. Subsidiaries Earnings Register Sharp Gains. The Journal of Commerce, International Edition, 1970. április 20.

[6] The International Corporation and the Nation State. Business International, New York 1968. május. soksz.

módot kell találni. Javaslata, mely szerint behatóan kell tanulmányozni, hogy miként segítsék az arra rászorulók átképzését, nem különösképpen meggyőző.

A nemzeti állam jövőjének szkeptikus megítélése, a világkonszernek szerepének felértékelése azonban nem korlátozódik a nagyvállalatok szervezeteire és képviselőire: egyetemi körökben is visszhangra talál.

Igy *Frank Tannenbaum* professzor szerint[7] a politikai entitások megszületnek és elmúlnak, de az ipar és a kereskedelem túléli őket, s ha a mai nemzeti állam feudális elődjének sorsára jut, szerepét, úgy lehet, a „nemzeten kívüli" („extra-nacionális") társaságok veszik át, Darwin tételének: a legéletképesebb egyedek fennmaradásának szemléltető példájaként. Ugyanő e társaságok szupranacionális testületét olybá veszi, hogy annak cselekedetei a szuverén államokéival azonos jellegűek.

Richard Eells professzort[8] is lenyűgözi, hogy a nagyvállalatok együttese milyen óriási befolyást gyakorol. Ő is *konvergenciát észlel a vállalatbirodalmak és a nemzeti államok között:* „. . . A multinacionális társaságok ugyanúgy folyamodnak a diplomácia eszközéhez (mint az államok). Ott még nem tartunk ugyan, hogy a General Motors-nak külön párizsi nagykövetsége legyen, de a világkonszerneknek megvan a maguk külön diplomáciai testülete és diplomáciai megállapodásokat is kötnek. Kialakították információs stratégiájukat is . . . és *egyéb stratégiáik sem térnek el sokban azoktól, amelyeket a nemzeti államok alkalmaznak.*"

Kiemeli, hogy a nagyvállalatok gyakran delegálnak képviselőket az egyes országok fővárosaiba és más hatalmi központokba, s ezeknek nemegyszer nagyobb a presztízsük, mint a nagyköveteknek, s szavuk is súlyosabban esik latba, már csak azért is, mert rendkívül tájékozottak és értékes értesülések fölött rendelkeznek. Majd hozzáfűzi: „Az információáramlást a nemzeti államok szótárában rendszerint hírszerzésnek hívják; ilyen értelemben nagyvállalati hírszerzésről is beszélhetünk."[9]

Eells professzor is kétkedik abban, vajon a nemzeti államok mintegy 150 szuverén egységből álló rendszere túléli-e az új ismeretek és az új technika áradatát: „Nem afelé haladunk-e, hogy *az államok rendszere összeroskad a számtalan miniállam súlya alatt*, amelyek alkalmasint képtelenek eleget tenni a béke és a rend fenntartásában reájuk háruló kötelezettségeknek?"

Teljes nyíltsággal teszi fel a kérdést: *nem volna-e lehetséges vagy kívánatos, hogy a jövőben a nagy multinacionális társaságok vegyék át a szuverén állam hatalmának és hatáskörének egy részét?* Véleménye szerint *a korporáció több*

[7] *Frank Tannenbaum:* The Survival of the Fittest. Columbia Journal of World Business, 1968. március—április, 13—20. l. A szerző a latin-amerikai történelem tanára volt a Columbia Egyetemen.

[8] Lásd *Richard Eells* hozzászólását a Daedalus folyóirat „Nemzetközi vállalatok politikája" (Politics of International Business) tárgykörben megtartott konferenciáján (soksz.), továbbá: Multinational Corporations: The Intelligence Function c. cikkét a Columbia Journal of World Business 1969. november—decemberi számában, 15—24. l.

[9] A „vállalati hírszerzés" egy konkrét példája: A világkonszernek egyik legkomolyabb problémája annak előrelátása, hogy a valuták leértékelése mikor következik be. Ennek időzítését a politikusok döntik el. A Ford külön közgazdasági szakértőt szerződtetett, akinek feladata, hogy az idevágó elemzéseket elvégezze, s egyben *kartotékokat vezessen a főbb állami funkcionáriusokról.* Lásd *Sanford Rose:* The Rewarding Strategies of Multinationalism. Fortune, 1968. szeptember 15, 105. l.

mint termelővállalat, hiszen törekednie kell arra, hogy tőle telhetőleg kielégítse számos részegysége szociális, kulturális és gazdasági elvárásait. Ezért mindinkább úgy működik, mint egy olyan intézmény, amely az emberek lojalitását magához vonzza és életüknek központjában áll.

A tendencia világos: „a nagyvállalatnak lelke van" címszó alatt az amerikai management-irodalomból bőven ismert apologetikának a vállalatbirodalmak létrejöttével új tartalmat adni, immár nemcsak nemzeti, hanem nemzetközi viszonylatban is.

A szubtilisabb megközelítés néhány példája

A fenti problémákat már összetettebb módon tárgyalja *Charles P. Kindleberger* professzor,[10] az Egyesült Államok egyik legismertebb világgazdasági szakértője.

Kindleberger a külföldi érdekeltségekkel bíró nagyvállalatok következő kategóriáit különbözteti meg:[11]

— A külföldön is tevékenykedő *nemzeti vállalat*, amely „tudja, hogy hova tartozik". Mindenekelőtt és főként valamely adott ország polgára. Határon túli ügyletei össztevékenységének csekély hányadát teszik ki, de még ha volumenük magában véve nem is jelentéktelen, hazájának származási országát tartja.

— A *multinacionális társaság*, amely lojális állampolgára akar lenni minden országnak, ahol ügyleteket bonyolít le. Tisztviselői karába belföldieket szerződtet, a helyi vezetők nemcsak szimbolikus szerepet játszanak, — esetleg a nemzeti tőkével is társul.

— A *nemzetközi társaság* egyik ország iránt sem tanúsít nagyobb lojalitást, mint bármely másik iránt, s *egyetlen országot sem tekint teljes mértékben hazájának*. A legkülönbözőbb országokban beruházott tőkéje hozamát — a megfelelő kockázati tényező beszámításával — nivellálja. Mentes az olyan előítélettől, miszerint minden hazai beruházás magától értetődően kockázatmentes, s minden külföldi beruházás szükségszerűen kockázattal jár. *Hajlandó arra, hogy központja származási országának nemzeti pénzegysége ellen spekuláljon*, mert készpénz-tartalékai reálértékét biztosítani kívánja a valutaárfolyamok hullámzásaival szemben s evégből ún. fedezeti (határidős) pénzügyi műveleteket hajt végre. *Kindleberger* ezt a Royal Dutch példáján szemlélteti: ha jelentős fontkészletei vannak, *nem nézheti ölbetett kézzel, hogy a font „gyenge", csak azért, mivel központját történetesen brit társaságként jegyezték be*. Ha ezt tenné, nem tudná a konszern tőkevagyonának értékét világviszonylatban maximalizálni.

Ami az ún. multinacionális vállalatokat illeti, a megjelölés realitását sokan és indokoltan kérdőjelezik meg.[12] *Howard V. Perlmutter* professzor egyik cikké-

[10] *Charles P. Kindleberger:* American Business Abroad. Six Lectures on Direct Investment. Yale University Press, New Haven és London 1969. Idézeteink és észrevételeink a szerző e művén alapulnak.

[11] Uo. 179—182. l.

[12] *Kenneth Simmonds:* Multinational? Well, Not Quite. Columbia Journal of World Business, I. évf., 4. sz., 115—122. l.; *John Thackray:* Not So Multinational After All. Interplay, 1968. november, 23—25. l.; *Harry Magdoff:* Notes on the Multinational Corporation. Monthly Review, 1969. október, 1—9. l. — hogy csak néhány szerzőt említsünk.

ben[13] négy világkonszern főtisztviselőivel folytatott interjúiról számol be (közülük három amerikai). Mindannyian multinacionális vállalatok vezetőinek tekintették magukat, de valamennyien más és más ismérveket soroltak fel a multinacionalitás igényének alátámasztására. De tekintsünk el a szemantikai problémáktól: a profit maximalizálására törő világcég már csak azért sem lehet minden ország „jó állampolgára", mert azok érdekei gyakran egymással ellentétesek.

S egyébként is *Kindlebergernek* szintén az a nézete, hogy a nemzeti cégek mindinkább multinacionális, utóbbiak pedig végső soron nemzetközi társaságokká fejlődnek.

Ezt a megállapítását azért tartom lényegesnek, mert azt jelzi, hogy a nemzeti cégek, amint internacionalizálódnak, fokozatosan feladják nemzeti jellegüket. S mivel a világviszonylatban működő cégek az egyes országok legnagyobb vállalatai közül kerülnek ki, *a méret ilyképpen a mai struktúrában megítélésünk szerint szinte törvényszerűen hozza magával, hogy a származási ország érdekeit alárendelik a világkonszern globális érdekeinek.*

Kindleberger abban is hisz, hogy amint a nemzeti vállalatok egy-egy országon belül növelik az árutermelés és a termelési tényezők kombinálásának hatékonyságát, a nemzetközi társaság ugyanezt világgazdasági méretekben éri el; így egyebek közt a nemzeti jövedelmek kiegyenlítődésének irányában hat a fejlett országokban, mint Észak-Amerikában, Nyugat-Európában, a brit dómíniumokban, Japánban stb., *sőt lehetőséget nyújt arra, hogy ez a kiegyenlítődés a gazdag és szegény országok vonatkozásában is bekövetkezzék!?*[14] Ez az utóbbi állítás enyhén szólva meghökkentő, hiszen nemzetközi konferenciák, jelentések, tanulmányok, könyvek valóságos özöne szögezi le, hogy a szegény és gazdag országok közötti szakadék minden tekintetben — a nemzeti jövedelem területén is — egyre mélyül . . .

Nem kevésbé meglepő *Kindlebergernek* az a véleménye is, hogy amikor az amerikai kormány a második világháború alatt erőfeszítéseket tett a General Aniline and Film, továbbá a Zeiss leányvállalata: a Bausch and Lomb, valamint egyéb német vállalatok útján végbemenő náci beszivárgás elhárítására, az ugyanolyan nagymértékben *indulati elemektől átszőtt, nacionalista cselekedet volt, mint ahogy túlnyomórészt alaptalanok azok az aggályok is, melyek szerint az amerikai politikai és katonai behatolás manapság gazdasági eszközökkel megy végbe.* Pedig saját könyve bőséges bizonyító anyagot szolgáltat arra nézve, hogy az amerikai leányvállalatok „állami távirányítása" révén miként viszik keresztül a befogadó országokban is Washington politikáját [az amerikai leányvállalatoknak megtiltották, hogy szocialista országokkal kereskedjenek; az amerikai külügyminisztérium megakadályozta, hogy az IBM (International Business Machines) a francia atomütőerőnek szánt nagy teljesítményű számítógépet adjon el; a külföldi közvetlen beruházások kötelező korlátozásának elrendelése; az amerikai monopóliumellenes törvények (antitrust) külföldön való érvényesítésének megkísérléséből eredő bonyodalmak stb.].

Az a könnyedség sem túl meggyőző, amellyel *Kindleberger* professzor azt a vádat intézi el, hogy az Egyesült Államok neoimperialista.[15] Természetesen

[13] *Howard V. Perlmutter:* The Tortuous Evolution of the Multinational Corporation. Columbia Journal of World Business, 1969. január—február, 9—10. l.
[14] *C. P. Kindleberger:* i. m. 191—192. l.
[15] Uo. 70—73. l.

ismeretes előtte, mennyire általános a hiedelem, hogy az amerikai kormányzat és az amerikai eredetű világkonszernek között szoros együttműködés áll fenn, hogy Washington diplomáciai nyomást fejt ki érdekükben és az Egyesült Államok hatalmának kiterjesztésére használja fel őket.

Kindleberger a következőképpen érvel:[16]

„A válasz kézenfekvő. Az USA kereskedelmi, barátsági és hajózási szerződéseket köt más szuverén hatalmakkal állampolgárai ama jogának biztosítására, hogy külföldön üzleti tevékenységet folytassanak, s ugyanilyen jogokat biztosít a szerződő felek állampolgárainak az Egyesült Államokban. Adókedvezmények és állami garancia nyújtásával elősegíti (vállalatai) külföldi beruházásait az illető országok gazdasági talpraállítása érdekében . . . Amikor valamely ország, mint pl. Japán vámok, egyéb rendszabályok révén vagy a külföldi beruházás korlátozásával elzárkózó politikát folytat, az Egyesült Államok, amely a kereskedelem és tőkemozgás lehető legteljesebb szabadságának híve, azok liberalizálását sürgeti. Nem értelmezhető fenyegetésként, ha tiltakozik az ellen, amikor valamely külföldi kormány nem teljesíti nemzetközi kötelezettségeit, vagy ha a meggyőzés eszközét használja az ilyen jellegű kötelezettségek kiterjesztése érdekében. Mint minden kormány, az Egyesült Államok kormánya is kiterjeszti védelmét külföldön tevékenykedő állampolgáraira és érdekeik előmozdítására törekszik, természetesen mindenkor tiszteletben tartva más szuverén államok törvényeit."

Még ha egyes újabb latin-amerikai és délkelet-ázsiai fejleményeket figyelmen kívül is hagyunk — noha azok a tiltakozás és meggyőzés meglehetősen tág értelmezéséről tanúskodnak, amikor olyan nyomásba váltanak át, amely egyáltalán nem csak diplomáciai jellegű — és megmaradunk a közgazdaság területén, akkor is meglepőnek tűnik Kindleberger érvelése. Az Egyesült Államok valóban „híve a kereskedelem és a tőkemozgás lehető legteljesebb szabadságának", különösen ha az az amerikai exportőrök és beruházók érdekében áll. De miként egyeztethető ezzel a felfogással össze a vegyi termékek egyes kategóriáit sújtó magas védővám (az „American Selling Price"), a makacs erőfeszítés, amellyel a japán textilipari exportőröket, más külföldi acélexportőröket igyekeznek rávenni arra, hogy ne használják ki a komparatív költségek terén fennálló előnyeiket és „önként" korlátozzák az amerikai piacra irányuló szállításaikat? S nézzük csak meg közelebbről a külföldi állampolgárok ama jogát, hogy üzleti tevékenységet folytathassanak az Egyesült Államokban. *Jack N. Behrman* professzor szerint[17] az Egyesült Államok komoly akadályokat gördít az elé, hogy piacára külföldi vállalatok olyan mélységben hatolhassanak be, amerikai érdekeltségeik irányításának és integrációjának ugyanolyan fokát valósítsák meg, mint az amerikai világkonszernek külföldön. Ugyancsak szerinte az európaiak szemében az Egyesült Államok bizonyos szempontokból sokkal inkább hasonlít a sovinisztább fejlődő országokra, mint Kanadára vagy az európai országok nyitott gazdaságaira!

Kindleberger professzor úgy véli, hogy „a nemzeti állam mint gazdasági egység befejezte a pályafutását".[18] Talán ebből következik, hogy oly kevés

[16] Uo. 72. l.

[17] *Jack N. Behrman:* Some Patterns in the Rise of the Multinational Enterprise, Research Paper 18., Graduate School of Business, University of North Carolina at Chapel Hill, 1969. március, 98. l.

[18] *C. P. Kindleberger:* i. m. 207. l.

megértést tanúsít[19] az iránt, amikor külföldi kormányok az amerikai beruházásokat szelektíven kívánják elbírálni. Így helyteleníti az arra irányuló francia kísérleteket, hogy különbséget tegyenek felvásárlások és új üzemek létesítése közt: „ha a beruházás az amerikai felvásárló részéről bizonyos előnyök kiaknázását célozza, a francia tulajdonos azért árusítja ki üzemét, mert az amerikai többet fizet érte, mint amennyit az az adott profitráta mellett ér, s mivel úgy érzi, hogy ilyen körülmények között jól jár, ha vagyonát likvid eszközökben tartja". Úgy tűnik, *Kindleberger* számára teljesen idegen az a gondolkozásmód, hogy fontos nemzeti erőforrások kiárusítása nem redukálható olyan kérdésekre, mint profitráták különbsége, a likviditás preferálása, — hogy itt olyan problémáról van szó, amely nem mérhető fel pusztán gazdasági kategóriákban.

Kindleberger professzor osztja azt az amerikai közgazdászoknál oly gyakori előítéletet is, hogy a világgazdaság nemzetközi társaságok által végrehajtott integrációjának ugyanolyan körülmények között kell végbemennie, mint annak a folyamatnak, amely az Egyesült Államokban játszódott le a múlt században, amikor — meglátása szerint — a regionális helyett — országos méretekben működő vállalatok létrehozták a hatalmas amerikai belpiac gazdasági integrálását:

„Az olyan konszernek kifejlődése, amelyek beruházási alkalmak felderítése céljából átfésülik az egész világot, *a monopóliumok terjedésével párhuzamosan* egyben annak lehetőségével is bíztat, hogy a tőke és munkaerő mozgása ellen emelt nemzetközi akadályok ellenére is a termelési tényezők árait kiegyenlítse, mégpedig *pontosan ugyanolyan módon, mint azt az Egyesült Államokban 1880 után keletkező országos vállalatok tették.*"[20] (Saját kiemeléseink.)

Ez a felfogás jellemző fényt vet arra, hogy — *Kindleberger* és számos amerikai polgári közgazdász értelmezésében — mit is jelent a termelés internacionalizálódása. Az alapvető elgondolás — akár tudatos, akár nem —, hogy az egész világgazdaságot az amerikai belpiac mintájára integrálják, amikor is a folyamat katalizátorai a többségükben amerikai eredetű világkonszernek.

Ezzel kapcsolatban viszont jó néhány kérdés vetődik fel: Helytálló-e vajon az analógia? Indokolt-e az elvárás, hogy a világkonszernek ugyanazt a szerepet töltsék be nemzetközi viszonylatban, mint az országos méretekben működő korporáció az Egyesült Államokban?

Az idevágó ellenérvek nagyon is relevánsak:

— A nemzeti államok nem azonosak az amerikai regionális egységekkel és igen valószínűtlennek tűnik, hogy *pontosan azonos módon* volnának gazdaságilag integrálhatók: a nemzeti állam eszméje sokkal mélyebb hagyományokon nyugszik és régibb keletű, mint az amerikai regionális egységeké.[21]

— Legalábbis vitatható, hogy ki integrál és mit: pl. hogy a polgárháború nélkül integrálhatta volna-e az országos „korporáció" Amerikát. S *Milton Katz* (harvardi jogi fakultás) egyetért Melville Watkinsszal (torontói egyetem közgazdaságtudományi tanszéke): *amennyiben az országos „korporáció" hozzájárult Amerika egyesítéséhez, ezt azért tehette, mert már létezett egy amerikai nemzet és kormányzat.*

[19] Uo. 94—97. l.
[20] Uo. 35. l.
[21] Lásd *Melville Watkins* professzor (Torontói Egyetem) felszólalását a Daedalus folyórat már említett konferenciáján.

Az ebből levonható következtetés természetesen az, hogy *Kindleberger* professzor hasonlata erősen túlhajtott: a világkonszern (a nemzetközi társaság) akár amerikai eredetű, akár nem, aligha lehet eszköze a világ gazdasági egybefogásának, sőt, bizonyos körülmények között, ennek épp az ellenkezője áll: közismert, hogy a latin-amerikai integráció előrehaladásának legfőbb akadálya az az aggály, hogy annak fő haszonélvezői a nagy amerikai társaságok lesznek. Még Nyugat-Európában is az a helyzet, hogy a betelepült amerikai tőke koncentrációja sokkal gyorsabban halad előre, mint az európai vállalatoké,[22] amelyek lassan és nehézkesen „kontinentalizálódnak"; itt is általános a meggyőződés, hogy az integráció előnyeit elsősorban az amerikai világkonszernek aknázták ki.

Kindleberger professzor azonban a fenti analógiát még tovább is fejleszti.[23] Szerinte amiként az USÁ-ban a kevésbé hatékony kisvállalat tiltakozott az országos méretekben működő társaságok terjeszkedése ellen, „tisztességtelen versenyt" emlegetett és a monopólium veszélyére hivatkozott, holott valójában a konkurrencia ellen volt kifogása, — azonképpen a Nyugat-Európában az amerikai társaságok térfoglalása ellen felhozott érvek is azt igyekeznek „megideologizálni", hogy a belföldi vállalatok „boldogtalanok", amiért az amerikaiak a régi és a gyorsan növekvő iparágakba behatolnak, amiért erősebb és dinamikusabb versennyel kell megküzdeniük.

Ez a felfogás véleményem szerint ismét túl szűk látókörű: az USA-beruházások kérdését a nyugat-európai nemzeti burzsoázia egyes szektorai és az amerikai világkonszernek valamiféle magánpárbajává redukálja. Hogy csupán egyetlen más aspektusra mutassunk rá: vannak olyan nézetek is, hogy *az amerikai társaságok Európában az „új Wacht am Rhein", vagyis a tőkés rend bástyái is.*[24]

A nyugat-európai gazdaságfejlesztési terveket kidolgozó hatóságok és az amerikai világkonszernek közti ütközési felületeket is erősen bagatellizálja *Kindleberger* professzor, amikor azt állítja,[25] hogy valahányszor az állami szervek egyértelműen helytelenítik a külföldi cég valamely tervét, *s ezt plauzibilis, érthető okokból teszik*, elég egyetlen jelzés, s a külföldi cég máris paríroz. (A „plauzibilis, érthető okok" kifejezés természetesen igen tágan értelmezhető: ki állapítja meg, és *milyen ismérvek alapján*, hogy mi „plauzibilis" és „érthető"?)

Kindleberger professzor érdemének kell azonban betudni, hogy a külföldi közvetlen beruházásokkal kapcsolatban egy „sajátos jelenségre" hívja fel a figyelmet,[26] arra ti., hogy a külföldön beruházó vállalat sok esetben nem fektet be saját tőkét, hanem úgy szerzi meg az ellenőrzést valamely más vállalat fölött, hogy a helyi tőkepiacon vesz fel kölcsönt; vagy pedig szabadalmak, gyártási eljárások, gépi berendezés átadása ellenében társul be és tesz szert

[22] Erről tanúskodnak a Brüsszelben székelő EGK-Bizottság adatai is, melyek szerint 1962 és 1968 között a részvényfelvásárlások 68%-át Közös Piacon kívüli (értsd: elsősorban amerikai) cégek hajtották végre: úgyszintén társvállalkozások (joint ventures) 63%-a esetében az egyik partner EGK-n kívüli vállalat volt. Lásd The Times, 1970. május 12, 22. l.

[23] *C. P. Kindleberger:* i. m. 33, 77—78. l.

[24] A kifejezést ebben az összefüggésben *Kurt Blauhorn* használja Ausverkauf in Germany? (Moderne Verlags-GmbH, München 1966, 1967) c. könyvében,265. l.

[25] *C. P. Kindleberger:* i. m. 83. l.

[26] Uo. 2—3. l.

törzsrészvényekre, — amikor tehát a beruházás nem jár együtt a tőkemozgásnál megszokott valuta-átáramlással.

Az e területen végzendő kutatás a világkonszernek műveleteinek újabb jellemző jegyeit derítheti fel.

Kindleberger professzor nézetei így foglalhatók össze: kizárólag a piacgazdaság kategóriáiban mért hatékonyság; hit abban, hogy a világkonszernek a gazdasági hatékonyság terén fölényben vannak más vállalatokkal szemben; hajlam arra, hogy a „globális" világgazdaságot az amerikai belpiac felduzzasztott méretű másaként képzelje el, amelyet lényegileg az amerikai modellnek megfelelően kell integrálni; bizonyos fokú értetlenség a gazdaságon kívüli problémákkal, azzal a ténnyel szemben, hogy a gazdasági folyamatok nem légüres térben, hanem társadalmi környezetben zajlanak le.

Mindennek ellenére elemzésében az ambivalencia nyomai is fellelhetők. Könyve előszavában, amikor arra utal, hogy egyes vélemények szerint a társadalmi és gazdasági célok, sőt a politikai függetlenség sem választhatók el egymástól, készségesen elismeri, hogy vannak esetek, amikor ezek pozitívan korrelálnak — nem helyettesítik, hanem kiegészítik egymást. Majd félig bocsánatkérő módon fűzi hozzá: „De a cipész maradjon a kaptafánál. Ezt a könyvet egy közgazdász írta, aki súllyal a problémák gazdasági vonatkozásait emelte ki."[27]

Így is hajlik arra, hogy a külföldi közvetlen beruházásokkal kapcsolatos problémák magvát a politikai függetlenség gazdasági előnyökkel való szembeállításában lássa, ami viszont közvetett elismerése annak, hogy utóbbit az amerikai tőkebefektetések csorbítják.

Nyugat-Európa félelmét attól, hogy az Egyesült Államok csatlósává válik, „kvázi-misztikus" magatartásnak minősíti, de itt is megjegyzi: „. . . az Egyesült Államok technikai fölénye befolyásolja és torzítja az arra vonatkozó nézeteket, melyek szerint tiszta pazarlás, ha valaki öncélúan önálló technikához ragaszkodik, ahelyett, hogy más, de jobb technikát alkalmazna".[28]

Fejtegetéseiből helyenként a kritikai véna sem hiányzik; így pl. a világkonszernek működési szabályzata harmonizálásának egyebek közt azért is híve, mert azok túl nagyok és hatalmasak ahhoz, semhogy a részleges laissez-faire elve alapján szabadjára engedjék őket a fejlődő országokban, azokat ‚étvágyuknak és erre való képességüknek" mértékében zsákmányolják ki.[29]

A világkonszernek problémái vizsgálatának fő amerikai központja a Harvard Egyetem Vállalatigazgatási Fakultása, ahol külön kutatási terv („Multinational Enterprise Project") keretében 1966 óta tanulmányozzák az idevágó kérdéseket. Noha a kutatások eredményét összegező kötetet még nem tették közzé, a főbb konklúziókra a program koordinátorának, *Raymond Vernon* professzornak egy közbenső beszámolójából és egyéb publikációiból következtethetünk.[30]

[27] Uo. VI. 1.
[28] Uo. 87. l.
[29] Uo. 205. l.
[30] *Raymond Vernon* a világgazdasági és nemzetközi beruházási tanszék vezetője a Harvard Egyetem Vállalatigazgatási Fakultásán. Idézeteink és kommentárjaink a következő tanulmányain alapulnak: Multinational Enterprise & National Sovereignty. Harvard Business Review, 1967. március—április, 156—158, 160, 163—166, 168. és 172. l. — amelyről „közbenső beszámolóként" emlékeztünk meg; Economic Sovereignty at Bay. Foreign Affairs, 1968. október, 110—122. l.; The Role of U. S. Enterprise Abroad.

A kitűzött cél annak felderítése, hogy hol és milyen ütközési felületek észlelhetők a világkonszernek, valamint a nemzeti államok között. A kiindulópont tehát nem a problémák leegyszerűsítése vagy „elkenése"; a fennálló feszültségek létét nem tagadják, sőt kiemelik és hangsúlyozzák, mindenesetre abból a célból, hogy annál eredményesebben tompíthassák őket.

Sokat idézett „közbenső beszámolójában" *Vernon* professzor a következőképpen festi le a légkört, amelyben kutatásaikat végzik:

„Ezt a cikket olyan lelkiállapotban írom, amikor valóságos frusztrációs roham vett erőt rajtam . . . van egy terület, ahol különösen nehéz előrejutni, ti. a multinacionális vállalatok üzletembereit megszólaltatni és rávenni őket arra, hogy hangosan gondolkozzanak a nemzeti államokkal fennálló kapcsolataikról és arról, hogy azok hova torkollnak.

. . . Sokan közülük egyszerűen nem hajlandók a témáról beszélni. Mások úgy vélik, ha a külföldi országokban ‚tisztességtudó vendégként' viselkednek és ‚felelősségteljes' magatartást tanúsítanak, ez mindent megold. Kevesen taglalják komolyan annak lehetőségét, hogy *a multinacionális társaságok létrejötte nagyon is fájdalmas dilemmákat támaszt, amelyeket nem lehet puszta jóakarattal és kölcsönös megértéssel elsimítani,* s amelyek jelentős változásokhoz vezethetnek e vállalatok és a nemzeti államok viszonyában." (Saját kiemelésünk.)

Vernon professzor nyugtalanítónak találja, hogy a tőkének, javaknak és szolgáltatásoknak a fejlett országok közt történő áramlása jórészt nem tekinthető többé egymástól független, különálló felek közt lebonyolított ügyleteknek, mivel multinacionális entitások leány- és társvállalatai, illetve informális nemzetközi szövetségek tagjai között mennek végbe, ami elkerülhetetlen csökkenti az állami intervenció szabályozási lehetőségeit.

Ugyanakkor szerinte a multinacionális vállalat kitűnően példázza, miként teszik a modern hírközlési eszközök integrált szervezetek számára megvalósíthatóvá, hogy közös célok szolgálatában fogják össze különböző nemzetgazdaságok erőforrásait. Ennek feltétele azonban, hogy a nemzeti állam „betartsa a játékszabályokat", vagyis a minimumra korlátozzon minden olyan beavatkozást, amely zavarná a multinacionális társaságok tervezését. De — teszi fel a kérdést — milyen érdeke fűződik a nemzeti államoknak „a játékszabályok betartásához"?

Vernon professzor teljesen tudatában van annak, hogy a nemzeti államok aggályai — amelyekről e tanulmányban már történt említés — nem légből kapottak. A főbb nehézségeket abban látja, hogy a multinacionális társaságok között az amerikai eredetűek vannak túlsúlyban; hogy ez a folyamat a feldolgozó iparban és a szolgáltatásokban már a múlt században kezdetét vette s így nem tekinthető időlegesnek; hogy *az amerikai konszernek leányvállalatai tevékenységének a dinamikusan fejlődő iparágakban való koncentrálódása a fogadó országok nemzetgazdaságára nézve a beruházás összegszerűségéhez képest aránytalanul nagy horderejű következményekkel járt.*

Jóllehet a nemzeti államok rendszere megítélése szerint „makacs életösztönről és céltudatosságról" tesz tanúságot, nem tartja kizártnak, hogy a nemzeti államnak végül is bele kell törődnie gazdasági hatalma hanyatlásába. S noha

---

Daedalus, 1969. téli szám; Future of the Multinational Enterprise, a: The International Corporation: A Symposium c. kötetben (szerk.: *C. P. Kindleberger),* M. I. T. Press, Cambridge, Mass., 1970, 373—400. l.

nem kevés érvet szolgáltat annak alátámasztására, hogy a „multinacionalizálódás" egyértelmű a világgazdaság amerikanizálódásával — hiszen maga állítja, hogy az amerikai eredetű világkonszernek domináns szerepe nem átmeneti jelenség —, ugyanakkor „csodálkozik azon a szívósságon, amellyel az emberek meg akarják őrizni differenciáltságuk és egyediségük érzését, azt a tudatot, hogy sorsukat önállóan irányítják, noha az egyediség és az önálló irányítás szemmel látható költsége semmiképpen sincsen arányban annak értékével".[31]

Amikor felvetődik az alternatíva: a nemzeti függetlenség, a kulturális differenciálódás, a nemzeti jelleg megőrzése az egyik, a többségükben amerikai eredetű világkonszernek által képviselt gazdasági hatékonyság a másik oldalon, az amerikai szemszög — mint *Kindleberger* professzor is jelezte — nyilvánvalóan torzít, hiszen rossz néven veszik a nemzetektől és kormányaiktól, hogy egyáltalán nem, vagy csak nagyon nehezen szánják rá magukat a szuverenitásuk egyik vagy másik attributumáról való lemondásra ama nemzetközi vállalatbirodalmak javára, amelyek érdekei — mint köztudott — nemzetgazdaságuk érdekeivel ütköznek vagy ütközhetnek.

Vernon professzor az ilyen helyzetben az államférfiak feladatát abban látja, hogy megtalálják a feszültség feloldásának eszközeit, mielőtt az elviselhetetlenné válnék; afelől azonban semmi kétsége sincs, hogy ez az alkalmazkodási folyamat „keserves és bonyolult", a hatásköri konfliktusoktól és súrlódásoktól a nemzetközi koordinációig és az érdekek összhangba hozásáig vezető időszak „hosszú és viharos" lesz.

A kiút — úgy véli — szupranacionális hatóságok létrehozása. „A ‚globális' méretű vállalatok megérdemlik, hogy olyan hatóságokkal legyen dolguk, amelyek hatóköre hasonlóan átfogó."[32] Nem hisz azonban abban, hogy ilyen szupranacionális intézmények rövid időn belül megszervezhetők.

Szemben azokkal a gyakran hangoztatott jóslatokkal, melyek szerint tíztizenöt éven belül néhány száz óriásvállalat teszi rá kezét a világgazdaság erőforrásaira, *Vernon* professzor nem hisz abban, hogy a világkonszernek terjeszkedőképessége határtalan, fő működési területük ugyanis az olyan termékek előállítása, amelyek gyártási specifikációi változékonyak, ahol a döntő tényező új termékek és eljárások kifejlesztésének üteme. Ez az ütem legalább egy-két évtizedig még gyors lesz, és a multinacionális társaságok a kutatásigényes, műszaki változásoknak alávetett iparágakban még erősebb pozíciókra tesznek majd szert, de csak sokkal kisebb mértékben tudják megvetni a lábukat az érettebb és szabványosított termékeket gyártó ágazatokban (noha ez alól is akad néhány kivétel, mint pl. az autóipar.). Ilyképpen — hangsúlyozza *Vernon* professzor — *a világkonszernek a gazdasági életnek épp azokat a területeit szállják meg, amelyek általuk történő ellenőrzése a nemzeti kormányokat a legérzékenyebben érinti, minek folytán a multinacionális vállalatok és a nemzeti államok közti feszültség fokozódásával kell számolni.*

Vernon professzor elemzése nem terjed ugyan ki a világkonszernek tevékenységének néhány fontos és kritikus aspektusára, mindazonáltal rendkívül tanulságos: feltárja, hogy a nemzetközi társaságok elburjánzása milyen mély ellentmondásokat idéz elő a világgazdaság tőkés szektorában, s egyben azt is megmutatja, hogy ezeknek az ellentmondásoknak a gyors áthidalása, „harmonikus" megoldása nem várható.

[31] *R. Vernon:* Economic Sovereignty at Bay . . . 122. l.
[32] *R. Vernon:* The Role of U. S. Enterprise Abroad . . . 132. l.

A „világkonszernek dicsérete" Nyugat-Európában is meglehetősen divatos. Az Egyesült Államok után *Nagy-Britannia* külföldi közvetlen beruházásainak állománya a legjelentősebb. Nagy-Britannia egyben az az ország is, amelynek a legtöbb multinacionális vállalata van Nyugat-Európában.

A „globalitás" előnyeinek ecsetelése itt is gyakori, de az amerikai túlsúllyal és az abból adódó következményekkel való szembenézés kötelezettsége miatt sokrétűbb szempontokat összevető, mérlegelőbb.

Illusztrációnak elsőként *Barton William-Powlett*nek a „transznacionális" társaságokról szóló, a „Times" hasábjain megjelent cikksorozata[33] összegező következtetéseit ismertetjük.

A szerző szinte kínos gondossággal sorolja fel, hogy a világkonszernek hányféle módon élhetnek vissza a hatalmukkal.

A profit központosítása alacsony adót kirótó országokban működő leányvállalatoknál olyan eljárás, amelyhez elméletileg minden nemzetközi társaság könnyűszerrel folyamodhat. Keresztülvitelének legnyilvánvalóbb módja az árak manipulálása a világkonszern különböző országokba települt leányvállalatai közötti forgalomban. Ezek a „transzferárak" szükségszerűen önkényesek; feltehető, hogy pl. a holland Philips és az amerikai IBM ugyanazokat az alkatrészeket belső forgalmában egészen eltérő árakon számolja el. A konszernen belüli kölcsönök után járó kamat, belső licencdíjak, tantiémek, vállalatigazgatási hozzájárulások stb. mind, mind annak biztosítására szolgálnak, hogy a profit zöme a kívánt országban legyen kimutatható. Mindez nehezen ellenőrizhető. A vállalatoknak minden esélyük megvan arra, hogy a hatályos törvények szellemével merőben ellentétes cselekedeteiket, a legkirívóbb visszaéléseket is jogilag megússzák.

A vállalati alapok áramlása a különböző országokban tevékenykedő leányvállalatok közt annak érdekében, hogy a tőkevagyont a valutaárfolyamok hullámzása közepette is megőrizzék, szintén egyike a nemzetközi társaságok és a befogadó országok kormányai közötti ütközési felületeknek. Ha rohamot indítanak a font ellen, az nem a zürichi „gnómok" műve, hanem a világkonszernek pénzügyeinek intézőié.

A fenti — és egyéb — negatív aspektusok pontos katalogizálása után *Barton William-Powlett* azonban megállapítja: *Minden kár, amit a világkonszernek a nemzetgazdaságoknak okoznak, eltörpül a teljesítményeik mellett.* Érvelése szerint a világkonszernek azért maradhatnak fenn, mert a nemzetgazdaságok szükségleteit legalább olyan hatékonyan elégítik ki, mint a belföldi cégek. S teszik ezt számtalan adózási és jogi természetű nehézség ellenére, amelyek vezetőik szemében sokkal súlyosabbnak tűnnek, mint az agyonhangsúlyozott előnyök. Hozzájárulásuk a brit életszínvonal és a foglalkoztatottság fenntartásához, különösen a gazdaságilag felfejlesztendő területeken, a vállalatigazgatási és műszaki rés betömése, közreműködésük exportjuk révén a fizetési mérleg egyensúlyának helyreállításában mind, mind olyan pozitívum, ami nehezen számszerűsíthető ugyan, de rendkívül jelentős.

A kontraszt a világkonszernek „priusza" és az áradozások közt elég éles, teljesítményük értékelése inkább deklaratív, mint dokumentált.

[33] *Barton William-Powlett:* The Transnational Companies. The Times, 1970. január 9, 23. l. A szerző több, amerikai és nyugat-európai világkonszernben dolgozott és így a problematikát „első kézből" ismeri. Cikksorozatában a British Petroleum, Unilever, Philips és IBM működését elemzi.

A brit menedzserek legfelsőbb rétege álláspontját *Peter Parker* kijelentései tükrözik.[34]

Szerinte a nemzetközi társaság e nemzedék legfontosabb gazdasági intézményévé válik: befolyása nőtt, nő és távlatilag is aligha csökken; *nemcsak gazdasági, hanem politikai entitás is.* A világkonszernek jövőjébe vetett bizalom az amerikai óriások iránti lelkesedéssel, masszív nyugat-európai jelenlétük igazolásával párosul:

„Akármilyen érzékenyen reagálnak is az európai gazdasági körök és a nemzeti szempontokat hangoztatók, tudomásul kell venniük, hogy itt nem egy kizsákmányoló hatalom ravasz, egybehangolt agressziójával . . . hanem olyan túláradó vállalkozói dinamizmussal és félelmetesen hatékony vállalatigazgatási képességgel állnak szemben, amelynek ráadásul gyors ütemű műszaki fejlődés és a legkorszerűbb információs rendszerek a motorjai."

„A multinacionális szolidaritás" szellemében *Parker* óva int attól, hogy az amerikai eredetű világkonszernek jelenlegi túlsúlya fölött érzett aggodalom valóságos megszállottsággá váljék, már csak azért is, mivel *az európai beruházók mind számottevőbb érdekeltségekre tesznek szert az amerikai konszernekben.* Ezzel olyan összefüggésekre utal, amelyek átvilágítása a mai világkapitalizmus lényeges „műhelytitkait" tárhatja fel.

Ama meggyőződése ellenére, hogy a nemzetközi társaságok további expanziója elkerülhetetlen, *Parker* ugyanakkor kicsinyíteni igyekszik jelentőségüket: „Az igazság az, hogy ami a világkereskedelem általános struktúrájára gyakorolható befolyásukat illeti, forgalmuk volumene az összvolumenhez képest, s ennek megfelelően hatásuk is viszonylag csekély." Ezzel az állásponttal természetesen nehéz egyetérteni; mint láttuk, nem kevésbé tájékozott amerikai források ennek épp az ellenkezőjét vallják. De azt *Parker* is elismeri, hogy a „perifériális" hatás, amelynek kifejtésére képesek, nem elhanyagolható, mint pl. amikor fedezeti valutaügyletekkel biztosítják magukat a font leértékelése ellen, vagy amikor a General Motors úgy dönt, hogy a japán piac kiszolgálását kaliforniai üzemeinek tartja fenn s attól ausztráliai leányvállalatát eltiltja.

Jellegzetes európai beütés — amely az amerikai apologétáknál és egyetemi tanároknál nem lelhető fel —, amikor azt inszinuálja, hogy a világkonszernek „alkotó egységben" fogják össze és vegyítik a kapitalizmus és a szocializmus alapelveit:

„A nemzetközi társaságok úgy találják, hogy expanziójuk érdekében szabadon kell kölcsönözniük mind a bal-, mind a jobboldal eszmei fegyvertárából, olyképpen, hogy az az ósdi politikai címkék és előítéletek megosztó hatását csökkentse. A jobboldaltól átvesszük, hogy a profit a teljesítmény mércéje, hogy az késztet beruházásra; a baloldaltól elfogadjuk a részvétel, a képviselet, a konzultáció elvét és azt, hogy a közösség céljait illeti meg az elsőbbség."

Ez az alkalmazkodási hajlam már a nyugat-európai osztályharcok hatását tükrözi, de egyben azt is, hogy Nyugat-Európában a politikai légkör mennyire más, mint az Egyesült Államokban.

Ugyancsak Amerikától eltérően, ahol elsősorban a világkonszernek és a

[34] Management Today, 1969. december, 126—127. l. Peter Parker a brit vállalatvezetők fiatalabb nemzedékéhez tartozik, s a Bookers Engineering & Industrial Holdings igazgatóságának elnöke, az anyavállalat: a Booker McConnell igazgatója és a Brit Vállalatigazgatási Intézet (British Institute of Management) dezignált vezetője.

nemzeti állam konfliktusának, illetve az összetűzések elsimításának szentelnek figyelmet, Nagy-Britanniában a világkonszernekkel kapcsolatos problémák elemzésének három síkja különböztethető meg: a multinacionális társaságokkal összefüggő általános kérdések, az amerikai óriások brit leányvállalatainak szerepe, és a brit nemzetközi vállalatok tevékenységének visszahatása származási országuk gazdaságára.

Ez a hármas tagozódás megfigyelhető *John H. Dunning* professzor, a nemzetközi beruházások egyik legismertebb brit szakértőjének tanulmányaiban is.

A világkonszernek hozzájárulását a gazdasági növekedéshez a következőképpen méri fel:

„Ha manapság . . . valamely ország tőkét importál, nemcsak valutakészletét vagy a beruházó ország erőforrásaira támasztható igényét növeli. Lényegileg egy ‚csomagot' vásárol, amelynek három fő tartozéka: vállalkozói szellem, ez a nehezen megfogható és szabatosan meg sem határozott negyedik termelési tényező; műszaki fejlesztési és vállalatigazgatási szakértelem [azaz *‚tudástőke'* (knowledge capital)]; és *pénztőke*. A legtöbb külföldi beruházás valamennyiük bevetésével jár együtt.

. . . A közvetlen beruházásokkal kapcsolatos nemzetközi tőkemozgás egyedülálló sajátossága, hogy benne olyan ismeret- és tudásanyag ölt testet, amely különben nem jutna át az országhatárokon. A tőke az a — nem egyetlen, de legfőbb — eszköz, amelynek révén ezt az ismeret- és tudásanyagot átadják; *a multinacionális társaság minden valószínűség szerint többet tett az utolsó két évtizedben a műszaki és vállalatigazgatási ismeretek nemzetközi elterjesztéséért, mint bármely más szervezet.*"[35]

A pénztőke mellett a vállalkozói szellem és a „tudástőke" mint a közvetlen beruházások elemei fontosságának kidomborítása elméletileg sem érdektelen; e kérdésre más vonatkozásban még majd visszatérünk.

Dunning professzor tehát a világkonszernek tevékenységét nagyon pozitívan ítéli meg.

Vizsgálatai felölelik a Nagy-Britanniában foganatosított közvetlen beruházások problémakörét is; ezek zöme, mint ismeretes, 10—20 amerikai óriásvállalatra jut, vagyis a téma így is megjelölhető: „az amerikai eredetű világkonszernek Angliában".

Dunning professzor szintén elismeri, hogy a Nagy-Britannián belül végrehajtott beruházások velejárója: *a döntéshozatal színhelye a befogadó országból a beruházó országba helyeződik át.* Jelzi, hogy ezzel kapcsolatban „nem gazdasági természetű ellenvetések" vetődhetnek fel és „előítéletekkel" is számolni kell; a „reális gazdasági kifogásokat és aggályokat" részletesen felsorolja:[36]

— A félelem attól, hogy az amerikai beruházók új technika meghonosítása és új tőke befektetése helyett jelenlétüket arra használják fel, hogy belföldi tőkét vegyenek igénybe és szakképzett munkaerőket vonzzanak magukhoz, megfosztván ezzel az országot olyan erőforrásoktól, amelyeknek nincs bővében, egyben kedvezőtlenül befolyásolják nemzetközi versenyképességét is.

— Az a vélelem, hogy az amerikai leányvállalatok központjaiban hozott

[35] *John H. Dunning:* Foreign Capital and Economic Growth in Europe, az: Economic Integration in Europe (szerk.: *G. R. Denton)* c. kötetben. Weidenfeld & Nicholson, London 1969, 246—247. l. *Dunning* a Readingi Egyetem közgazdasági karának professzora.

[36] *John H. Dunning:* The Role of American Investment in the British Economy. PEP, Broadsheet 507, 1969. február. Lásd 4. fejezet 153—159. l. és 6. fejezet 165—171. l.

döntések nem mindenkor lesznek összhangban a brit nemzetgazdaság érdekeivel.

Ezt az aggályt *Dunning* sem tartja indokolatlannak, mert neki is az a nézete, hogy a nemzetközi társaságok céljai — legalábbis abban az értelemben, hogy mire fektetnek elsősorban súlyt — nyilvánvalóan eltérők a befogadó országok kormányaiétól.

— Az amerikai beruházók kormányuk politikáját (az export, az antimonopolista törvények, a fizetési mérleggel kapcsolatos meggondolások terén) leányvállalataik útján a befogadó országokban is érvényesíthetik, ami utóbbiakra nézve káros lehet.

— További súrlódásokat okoz, ha a beruházó cég megkísérli, hogy nemzetközi ügyleteivel kapcsolatos adózási kötelezettségei alól kibújjon.

— Ahol az amerikai leányvállalatok főként fióküzemek, amelyek az anyavállalatok kutatási és fejlesztési vívmányaira támaszkodnak, a helyi kutatás és fejlesztés leépül vagy megfojtják.

— Ha a brit gazdaság kulcsszektorai amerikai cégek kezébe kerülnek, azok csorbíthatják a nemzeti szuverenitást, elgáncsolhatják a kormány gazdaságpolitikáját vagy kitérhetnek követelményeinek figyelembevétele elől.

— A külföldi közvetlen beruházás tehertételt jelent a fizetési mérleg szempontjából (tőketörlesztés, kamat). Ez akkor a legnyomasztóbb, ha a részvénytőke egésze amerikai tulajdonban van.

Dunning professzor szerint nem nehéz feladat mindezeknek a kifogásoknak konkrét példákkal való szemléltetése. Annak hangsúlyozásával azonban, hogy minden beruházás specifikus (a költség és a haszon aránya attól függően változik, hogy milyen eredetű társaság foganatosítja, mik az indítékai, milyen formában és gazdasági környezetben megy végbe), kitér a határozott állásfoglalás elől azzal, hogy be kell várni a további kutatások eredményeit, mielőtt általánosításokra kerülhetne a sor.

Amikor a brit kormány magatartására utal (amely újabban az amerikai beruházások jóváhagyását pontosabban körülhatárolt feltételekhez köti), *Dunning* professzor megjegyzi: „Ez az intézkedés az amerikai cégek növekvő befolyásának elkerülhetetlen következménye. *Valamely egyedi beruházás hatása többé nem mérhető fel a megelőzőktől elszigetelten; gazdasági következményei sem választhatók külön politikai és kulturális következményeitől.*"

Dunning professzor tehát nagyon is világosan érzékeli, hogy az amerikai eredetű világkonszernek behatolása egy széles körű, a brit gazdaság egészét átfogó terjeszkedési folyamat szerves része.

Szkeptikusan ítéli meg a „tudástőke" átadásából származó előnyöket is: „*Az az állítás, hogy az amerikai leányvállalatok jelenléte Nagy-Britanniát hozzásegíti az amerikai kutatás vívmányainak felhasználásához, erősen túlzó.* Nemcsak azért, mert e vívmányoknak csupán egy része aknázható ki a brit gazdaságban, hanem azért is, mert *az átengedett ismeret- és tudásanyagot az amerikai leányvállalatok . . . megtartják maguknak, s az el sem jut konkurrenseikhez vagy általában más cégekhez.* Ez egyes esetekben az állandósuló monopólium problémáját veti fel."[37]

A kérdést, hogy Nagy-Britannia ilyen körülmények között milyen állás-

[37] *John H. Dunning:* The Effects of United States Direct Investment in Britain on British Technology. Moorgate and Wall Street, 1969. őszi szám, 25. l.

pontra helyezkedjék az amerikai beruházásokkal szemben, végül is így válaszolja meg:[38]

— Minden tiszteletreméltó erőfeszítése ellenére, hogy önállóan építse ki a tudományos vívmányok alkalmazásán alapuló iparágakat, Nagy-Britanniának nincsenek meg a szükséges erőforrásai ahhoz, hogy ezt a programot egymagában végrehajtsa. *Az a világ, amelyben helyt kell állnia, az óriások világa; alapvetően ugyanazokat a termékeket állítja elő és adja el, mint az óriások, akik fölénye folytonosan nő.*

— Ez azonban nem jelenti, hogy Nagy-Britanniának az Egyesült Államokkal szemben le kell mondania gazdasági függetlenségéről. Ezzel kapcsolatban két kérdést kell megválaszolni: Az első: *van-e alternatíva*, vagyis mindaz az ismeret- és tudásanyag, mindaz az ösztönzés, ami szükséges ahhoz, hogy Nagy-Britannia versenyképes legyen a világpiacon, megszerezhető-e vajon más módon is, mint külföldi cégek közvetlen beruházásai útján? A második: mi az a minimális volumene a külföldi beruházásoknak, amely Nagy-Britanniának lehetővé teszi, hogy az azokhoz fűződő előnyöket maximális mértékben arathassa le?

Mindkettő „jó kérdés". Ami az elsőt illeti, *Dunning* professzor ismét további kutatások szükségességére utal (meg kell vizsgálni, milyen következtetések vonhatók le Japán példájából; milyen eredmények várhatók egyoldalú vámleszállításoktól stb.). Ami a másodikat illeti, a kielégítő válasz szerinte attól függ, mennyiben sikerül a kormányzatnak gazdaságpolitikájával olyan légkört megteremteni, amely a legalkalmasabb arra, hogy a külföldi beruházásokból maximális előnyöket csikarjon ki, továbbá; mennyiben tudja biztosítani, hogy a külföldi cégek tevékenysége összhangban álljon a nemzetgazdaság érdekeivel.

Mindez szerinte beruházási irányelvek és a külföldi cégekre vonatkozó „magatartási szabályok" kidolgozása és egy olyan testület megteremtése révén volna elérhető, amely felülvizsgálná a külföldi konszernek angliai tevékenységét.

E javaslatok sokban hasonlítanak azokhoz az ajánlásokhoz, amelyeket más nyugat-európai országokban elég gyakran terjesztenek elő; nem tűnnek sem túl eredetinek, sem nagyon újszerűnek. Hatékonyságuk erősen bizonyításra szorul.

Lássuk végül a brit vállalatok (elsősorban világkonszernek) külföldi közvetlen beruházásai nemzetgazdasági kisugárzásának elemzését. *Dunning* professzor óvatos fogalmazással nyúl ehhez a problémához is: a szóban forgó beruházásoknak vannak pozitív és negatív oldalai, a kétféle hatás aránya nehezen kvantifikálható, a (beruházásokat korlátozó) kormányzat képviselői és az üzletemberek vitájában a sok nézeteltérés és félreértés abból adódik, hogy mindkét fél más előfeltevésekből indul ki és mások a viszonyítási alapjaik.[39] Ezeknél már kevésbé relativizálóbb az a korábbi megállapítása, hogy *az erőforrások „optimális" elosztása értelmezésének tekintetében a közösség és az üzletemberek érdeke egymástól eltérő.*[40]

[38] *John H. Dunning:* The Role of American Investment . . . 167—169. l.

[39] *John H. Dunning:* Further Thoughts on Foreign Investment. Moorgate and Wall Street, 1966. őszi szám, 7—8. l.

[40] *John H. Dunning:* Does Foreign Investment Pay? Moorgate and Wall Street, 1964. őszi szám, 19. l.

A beruházási korlátozások hívei és ellenfelei érveinek mérlegelésével *Dunning* professzor álláspontját így foglalja össze: Nem tekinthető bizonyítottnak, hogy a brit erőforrásokat helytelenül osztják el és túl sokat invesztálnak külföldön. Sőt, a tények teljes ismeretében alighanem arra a következtetésre kell jutni, hogy *túl keveset* fektetnek be külföldön, s ez okból az ilyen tőkekihelyezéseket sújtó különadó kedvezőtlenül befolyásolja távlati jövedelmezőségüket és növekedési kilátásaikat. Mi több, mivel a jelentősebb brit tőkeexportőrök nemzetközi tevékenységüket úgy tekintik, mint amely nemcsak külföldi valutajövedelem forrása, hanem versenyképességük fenntartásának — különösen az amerikai konkurrensekkel szemben — szerves része, ha akcióképességüket csökkentik, ennek olyan következményei lehetnek, amelyek messze túlmutatnak a külföldi közvetlen beruházások területén. Az utóbbiak és a brit „láthatatlan export" között is áll fenn bizonyos összefüggés, aminek a feltárásához még további kutatások szükségesek.[41]

Ez az okfejtés azokra az érvekre emlékeztet, amelyeket az amerikai nagyvállalatok egy része sorakoztatott fel, amikor a *Johnson*-kormányzat a külföldi közvetlen beruházásokat korlátozta.[42]

Franciaországban Jacques Houssiaux professzor úgy látja,[43] hogy a nemzetközi koncentráció létrehozta új képződmények összeütköznek majd „a lokális jellegű, öröklött civilizáción alapuló régi politikai struktúrákkal", s nem lehetetlen, hogy a nemzeti állam meggyengülése könnyebbé teszi az átmenetet egy „globális vállalatbirodalmakra" épülő új államrendszerre. Nem tartja kizártnak, hogy a társadalmi szervezetnek ez a két típusa (ti. a nemzeti államok és a vállalatbirodalmak) az együttműködést választja és rögzítik illetékességi területeiket. Ugyanakkor kételyeket is hangoztat arra nézve, hogy a konfliktus pusztán diplomáciai eszközökkel kiküszöbölhető-e.

A francia gazdasági körök ama szektorának elgondolásai, amely teljes mértékben „globális szemléletre" állt át, hasznosan tanulmányozhatók *Michel Drancourt* írásaiban.[44]

Ez a szektor ellenzi, hogy egyes iparágakban állami szubvenciókkal és nem is kis nyomással „nemzeti óriásokat" hozzanak létre. Kifejezetten helytelenít az erőfeszítéseket önálló számítógép- és atomipar megteremtésére, mivel ez a törekvés legalább oly mértékben alapul politikai, mint amennyire gazdasági megfontolásokon, valamint vegyipari (Chimie de France) és villamossági ipari (Construction électrique de France) nemzeti monopóliumok kialakítására.

Drancourt a nemzetközi méretek előnyeit húzza alá és az amerikai konszernek védelmére száll mindazokkal szemben, akiket aggaszt, hogy a világgazdaság fölötti ellenőrzés a kezükbe kerül: az amerikai vállalatok szerinte piacokat kívánnak meghódítani, nem országokat, profitot akarnak, s nem a nemzeti függetlenség aláásását. Egymással is konkurrálnak, s dinamizmusukat az európai társaságok úgy egyensúlyozhatják legjobban, ha egy-egy iparágban az amerikai ranglista 6., 5. vagy akár harmadik helyezettjével szövetkeznek a vezető vállalatok ellen.

[41] *John H. Dunning:* Further Thoughts ... 32. l.

[42] Lásd *Judd Polk, Irene W. Meister* és *Lawrence A. Veit:* i. m., lásd különösen a 3., 4. és 6. fejezetet.

[43] *Jacques Houssiaux:* Un conflit inévitable entre les États et les grandes concentrations internationales. Le Monde Diplomatique, 1968. november. 3. l.

[44] *Michel Drancourt:* La grande bataille de l'époque: Entreprises transnationales contra étatisme industrial. Entreprise, 1969. március 22, 124—139. l.

Azt az érvet, hogy a nemzetbiztonsági szempontból fontos iparágaknak francia kézben kell maradniuk, az autarchiára, más nemzetekkel való gazdasági konfliktusok veszélyeire, a magas termelési költségekre és arra való utalással hárítja el, hogy politikai szempontból előnyösebb, ha az amerikai „transznacionális" társaságokkal szövetkeznek, mint a japánokkal vagy a Szovjetunióval.

Azt a tényt, hogy a világkonszernek akkor is politikai hatalomra tesznek szert, ha arra nem törnek, *Drancourt* sem veszi tagadásba, ez azonban szerinte a nemzeti államok rovására írandó, amelyek hajlamosak arra, hogy határaik közé zárkózzanak és *így tartsák fenn a nemzeti bürokrácia uralmát*, amely a politikai határok kitágításának legbőszebb ellenzője.

Drancourt képlete: a (helyi viszonyokhoz alkalmazkodó) világkonszern = prosperitás, az (ilyen vagy olyan mértékben állami tulajdonban levő) nemzeti vállalat = az újfajta háborúk és válságok előkészítője.

Alig van ország Nyugat-Európában, amelynek ipari vezetői és azok szócsövei oly messzemenően azonosítanák magukat az amerikai eredetű multinacionális vállalatok „globális" világgazdasági szemléletével, mint az NSZK.

A nemzetközi társaságokról szóló, a hatvanas évek közepén megjelent első nyugatnémet tanulmányok egyikében *Walter Huppert* észrevételezi,[45] hogy azok *magánintegrációt* hajtanak végre, anélkül, hogy a regionális tömörülések (mint amilyen az EGK is) hatóságainak tervezésével törődnének, s anélkül, hogy utóbbiak bármiképpen ellenőriznék vagy szabályoznák őket. De aztán sietve fűzi hozzá, hogy ez a „magánintegrációs" kampány szívesen látott és hasznos. Azt is regisztrálja, mekkora megdöbbenést okozott, hogy „harmadik országok" nemzetközi társaságai mily könnyedén közlekednek az EGK-országok határain át és telepednek meg azokban. Végül azt a — nem túl logikusnak tűnő — *reményét* nyilvánítja, hogy megfelelő beruházási irányvonalak kidolgozása és alkalmazása *mindent rendbe hoz.*

Szembeszökő, hogy a hatvanas évek végén a nagy nyugatnémet konszernek világgazdasági terjeszkedését olyan megokolással igazolják, amely erősen az amerikai tőkeexportőrök hasonló vitákban használt érveit idézi fel.

Dietrich Kebschull szerint[46] a külföldi beruházás napjainkban az árukivitel magasabb formájának tekinthető.

Joseph Maria Hunck úgy vélekedik,[47] hogy a világpiac mindinkább egyetlen belpiaccá válik. A világkonszernek előmozdítják a befogadó országok gazdasági fejlődését, a helyi üzemekben gyártott termékek exportja révén bővítik „harmadik országok" külkereskedelmi volumenét, csökkentik a „jövedelmi rést", növelik a jólétet az egész világon, „ugyanúgy, ahogy az NSZK-ban működő külföldi vállalatok is teszik"(!).

Gerd Tacke a korszerű vállalati stratégia elengedhetetlen elemeként jelöli meg[48] külföldi termelőüzemek („világgyárak") létesítését; az NSZK felvevő-

[45] *Walter Huppert:* Internationale Industrieunternehmen in wirtschaftspolitischer Sicht. Berichte des Deutschen Industrieinstituts. Neue Folge 6, 48. l.

[46] *Dietrich Kebschull* (hamburgi közgazdász): Direktinvestitionen im Ausland. Wirtschaftsdienst, 1969. szeptember, 481—484. l.

[47] *Joseph Maria Hunck:* Multinationale Firmen verändern den Welthandel. Handelsblatt, 1969. december 31, 15. l. *Hunck* a düsseldorfi Handelsblatt, az NSZK egyik legjelentősebb gazdasági napilapjának egyik főszerkesztője.

[48] *Gerd Tacke:* Kapitalexport durch industrielle Direktinvestitionen. Zeitschrift für das gesamte Kreditwesen, 1969. december 15, 1160—1162. l.

képessége többé nem elégséges ahhoz, hogy a nyugatnémet K&F vívmányait elsődlegesen ott értékesítsék — a bel- és külföldi létesítmények között fennálló minden különbségnek el kell tűnnie.

Hermann J. Abs pedig egyenesen a piacgazdálkodás alapvető új szabadságjogaként hirdeti meg,[49] hogy megtakarításai és vagyona felett mindenki tetszése szerint rendelkezzék és ott fektethesse be, ahol a legjövedelmezőbb, akkor is, ha ez a belföldi beruházási szükségletek kielégítetlenségével jár együtt.

A hazai beruházások elhanyagolása a külső expanzió kedvéért nem új jelenség; újszerű az, hogy milyen nyíltan helyezik néhány nagyvállalat érdekét a nemzetgazdaság egészének érdekei fölé.

II. KRITIKA

EGYESÜLT ÁLLAMOK

A világkonszernekkel kapcsolatos legkorábbi kritikus írások egyike *Paul A. Baran* és *Paul M. Sweezy* nevéhez fűződik.[50]

Már 1964-ben rámutattak arra a problémára, amely az Egyesült Államokban a hatvanas évek legvégén vált akuttá, hogy ti. az amerikai eredetű világkonszernek külföldi leányvállalatai mind több árut exportálnak az USA-ba: „Az utóbbi tizenöt évben az amerikai társaságok külföldi expanziója hazai gazdasági tevékenységük rovására, sőt gyakran utóbbinak közvetlen versenyt támasztva ment végbe; ez a politika az egyik oka az amerikai gazdaság lassú növekedési ütemének és ebből adódóan a munkanélküliség emelkedő tendenciájának . . ."

Egyéb lényegesebb megállapításaik:

— A multinacionális társaságok döntései és cselekedetei kizárólag azok öncélú érdekeit szolgálják és működésüknek a befogadó országok gazdaságára gyakorolt hatása — akár előnyös, akár hátrányos — teljesen esetleges.

— A külföldi közvetlen beruházás nemhogy elősegítené az elmaradt országok fejlődését, hanem a leghatékonyabb eszköz arra, hogy a szegényebb országokból erőforrásokat szivattyúzzon át a gazdagokba s ugyanakkor utóbbiak számára lehetővé tegye ellenőrzésük kiterjesztését amazok gazdasági élete fölött.

— A multinacionális társaságok azonban a fejlett országok érdekeivel sem törődnek jobban, mint a fejlődőkével, s ez alól saját származási országuk sem kivétel.

A világkonszernek általunk ismert legátfogóbb amerikai kritikája *Stephen Hymer* tanulmányaiban található. Közülük itt három újabb keletűvel foglalkozunk.

Időrendi sorrendben az első[51] — amelynek társszerzője *Robert Rowthorn*, cambridge-i (Anglia) egyetemi oktató — egyebek közt regisztrálja, hogy *Nyu-*

[49] *Hermann Joseph Abs:* Zahlungsbilanz, Kapitalexport und heimische Investitionsfinanzierung. Zeitschrift für das gesamte Kreditwesen, 1969. december 15, 1152—1154. l.

[50] *Paul A. Baran és Paul M. Sweezy:* Notes on the Theory of Imperialism. Monthly Review, 1966. március, 15—31. l.

[51] *Stephen Hymer* és *Robert Rowthorn:* Multinational Corporations and International Oligopoly: The Non-American Challenge. The International Corporation. A Symposium. (szerk.: *C. P. Kindleberger).* The M. I. T. Press, 1970, 57—91. l.

gat-Európában a protekcionizmus egy új formája alakult ki, amelynek módszerei a régitől eltérők: nem a hazai piacot biztosítják vámokkal a belföldi cégek számára, hanem *az üzletemberek „pozitív" támogatást igényelnek külföldi piacokra való behatolásuk elősegítésére.* Az irányvonal azonban a régi: a nemzeti érdeket bizonyos domináns cégek érdekeivel azonosítják, *a magánvállalkozás bizonyos szektorának növekedését nemzeti cél rangjára emelik.* Ennek következményeként Nyugat-Európa gazdasági élete minőségi átalakuláson megy át: a nagyvállalatok multinacionális jellegűvé válnak és lazul a kapcsolat ezek és származási országuk gazdasági teljesítménye között.

Hymer és *Rowthorn* megkérdőjelezik e stratégiának a szóban forgó országok szempontjából való hasznosságát. Ha a cél erős nemzeti gazdaság kiépítése, megfontolandó, mennyiben követésre méltó a japán példa: a belföldi piac kiszélesítése, a külföldi tőke beruházásainak korlátozása, behatolás a külső piacokra inkább árukivitel, mint működőtőke-export révén. Ez a stratégia alkalmas néhány óriásvállalat megerősítésére, ezek érdekei azonban ilyképpen mindinkább elválnak a nemzetgazdaságétól és *negatív hatást gyakorolhatnak a világkereskedelemre, mert ezek az óriásvállalatok inkább külföldi beruházásokra, mint az árukivitel fokozására összpontosítják erőfeszítéseiket.*

A szerzőknek igazuk van abban, hogy amikor az „amerikai kihívás" visszaverése címén „neoprotekcionista" támogatást nyújtanak a nagy cégeknek, ez valójában „multinacionálissá" („nemzetietlenné") válásukat mozdítja elő. Az a javaslatuk azonban, hogy a japán példát kellene lemásolni, ha nemzeti védősáncokat akarnak kiépíteni az amerikaiak ellen, nem látszik célravezetőnek. (Maguk is megjegyzik: „ennek a politikának is megvannak a határai".) Egyrészt Japán is áttért külföldi termelőbázisok létesítésére (főként Ázsiában, de — egyelőre kisebb mértékben — Nyugat-Európában is!), másrészt az Egyesült Államok egyre növekvő nyomására kénytelen fokozatosan megnyitni határait a külföldi (elsősorban amerikai) tőke előtt.

Nagyon is lényeges azonban az utalás a világkereskedelemre gyakorolt káros hatásra, amit többek között a *Reddaway*-jelentés[52] adataival szemléltetnek: ez jól példázza, mily *nagy a különbség egy-egy óriáskonszern és származási országa világpiaci részesedése között.*

Hymer és *Rowthorn* párhuzamot vonnak a világgazdaság tőkés és szocialista szektorának bizonyos irányzatai között is: A tőkés szektorban a koncentráció magas fokát, monopóliumok (oligopóliumok) kialakulását, a tőke szabad áramlását tárt karokkal fogadják, mint a világgazdaság integrálásának eszközeit. Ezt általában azzal szokták indokolni, hogy a világkonszern szervezési képességénél fogva kiválóan hajtja végre az erőforrások hatékony elosztását, a fejlett országok technikáját átadja a kevésbé fejletteknek. Egy olyan ipari struktúra képét idézik fel, amelyben a nagyvállalatok átfogják a világot, minden alkatrészt ott gyártanak, ahol a termelési költségek a legolcsóbbak, és a műszaki vívmányokat gyorsan teszik hozzáférhetővé mindenki számára. *A nemzetközi modell: feltehetően az amerikai gazdaság, a prototípus az amerikai—kanadai integráció,* amely szimbolikusan szólva, észak-déli irányban ment végbe, vagyis a kanadai vállalatokat déli (USA-beli) hasonmásaikkal párosí-

[52] *W. B. Reddaway* et al.: Effects of U. K. Direct Investment Overseas. An Interim Report. Cambridge University Press, 1967. A *Reddaway*-jelentés bebizonyította, hogy a brit eredetű világkonszernek külföldi közvetlen beruházásai csak igen jelentéktelen mértékben mozdítják elő a brit árukivitelt.

totta, — s nem kelet-nyugati irányban, azaz nem Kanadán *belül* koordinálta a gazdaság különböző szektorait.

A szocialista gazdaság ezzel szemben számos iparág egyetlen országban való koordinálásának előnyeit, a kiegészítő és egymással versengő szektorok harmonizálásuk céljából való kombinálását példázza, miközben valamennyi vállalat tevékenységét a központi tervezés fogja össze.

Ez a kép jó szándékú, de kissé leegyszerűsítő, mivel épp azokat a problémákat hagyja bizonyos mértékben figyelmen kívül, amelyek a gazdaságirányítás új módszereinek bevezetését szükségessé tették. „Számos iparág egyetlen országban való koordinálása" túlságosan általánosító képlet; keresztülvihetősége az ország méretein, természeti és emberi erőforrásokkal való ellátottságán is múlik. Ezenkívül a szocialista országok között is sok területen szoros gazdasági együttműködés alakult ki.

Ami azonban *Hymert* és *Rowthornt* leginkább vonzza: a szocialista országok a gazdasági döntések politikai ellenőrzésének szükségességét vallják, ami magában foglalja azt is, hogy a vállalat határai egybeesnek a politikai egység határaival, hiszen az olyan vállalatok, amelyeknek számos országban vannak termelőegységeik, el tudják kerülni, hogy bármely politikai egység ellenőrzést gyakoroljon felettük.

Ez a valóságos sóvárgás a politikának a gazdaság fölötti elsőbbsége után feltehetően a szerzők ama meggyőződését tükrözi, hogy a tőkés szektorban a kormányok mind kevésbé képesek szabályozni „saját világkonszernjeik" működését.

Ennek kapcsán *Hymer* és *Rowthorn* szembeszáll azokkal a nézetekkel is, amelyek azt hirdetik, hogy a nemzeti állam elavult, mivel az új technika a termelés és értékesítés globális alapokra való helyezését nemcsak lehetségessé, hanem szükségessé is teszi. Szerintük a korszerű hírközlési és szállítási eszközök elősegítik az egyetlen országon belüli központi tervezést. Egyrészt a termelékenységnek az új technika alkalmazásával elérhető magas foka folytán kevésbé kell takarékoskodni a szűk erőforrásokkal. Másrészt a kisebb regionális egységek és államok — egyebek közt szintén a hírközlés fejlettsége jóvoltából — könnyebben és olcsóbban, formális intézményes kommunikációs csatornák nélkül juthatnak hozzá a legújabb, legszínvonalasabb ismeret- és tudásanyaghoz. Ez fokozza a függetlenség megőrzésének esélyeit.

Egy olyan korszakban — fűzik még hozzá —, amikor minden ország vagy város szinte pillanatok alatt tud érintkezésbe lépni bármely más országgal vagy várossal, a hátország és a centrum technikai fejlettsége közötti különbség eltűnhet, *noha politikai vagy gazdasági intézmények továbbra is fenntarthatják azt.*

Hymer és *Rowthorn* szemmel láthatólag annak bizonyítására törekszik, hogy „az új technika nyújtotta alternatívák sokkal szélesebb körűek, mint a multinacionális társaságok hívei állítják", másszóval: vitatható, hogy a világkonszernek valóban nélkülözhetetlenek-e a műszaki fejlődés vívmányainak az egész világon való elterjesztéséhez.

E kétely hangoztatásával teljes mértékben egyetértek. Az alapjául szolgáló megfontolások azonban tüzetesebb elemzést igényelnek. Mindenekelőtt tisztázásra szorul, mi is értendő pontosan „kisebb" (mihez képest kisebb?) regionális egységeken és államokon, mert a méret kérdése semmiképpen sem mellékes. Másodsorban, a hírközlés fejlettsége nem az egyedüli feltétele annak, hogy a „legújabb és legszínvonalasabb ismeret- és tudásanyaghoz könnyen és olcsón

hozzá lehessen jutni". A világkonszernek éppen a legkutatásigényesebb iparágakat özönlötték el és technikai fölényüket általában sokkal szívesebben értékesítik saját leányvállalataik útján, mint licencek átengedésével. Nagyon is elképzelhető, hogy az értékes know-how-t nem hajlandók átadni, ha nincs módjukban azt külföldi közvetlen beruházások formájában kamatoztatni. Ezért — megítélésünk szerint — a döntő hangsúly a „politikai és gazdasági intézményeken", a fennálló erőviszonyokon van, — ezeket kell előbb módosítani, hogy a hátország és a metropolis közötti különbségeket fel lehessen számolni.

*Hymer*nek és *Rowthorn*nak azonban egyéb érvei is vannak a nemzeti állam küszöbönálló elhalását jóslókkal szemben. Akárminők legyenek is a nemzeti állam fogyatékosságai, a vállalatok képtelenek megbirkózni olyan problémákkal, mint a gazdasági ciklus, társadalombiztosítás, munkanélküliség, az egyes országokon belüli regionális aránytalanságok. Ha pl. a nemzeti állam képtelen hatékony adó- és pénzügyi politikát folytatni, miként stabilizálható a kereslet? Avagy a „multinacionalizmus" felszámolja a keynesi problémákat?

Mindebből azt a következtetést vonják le, hogy *a multinacionális társaságoknak multinacionális államokra van szükségük.* Azt az elképzelést azonban, mely szerint erre oly hamarosan sor kerül, hogy az a világkonszernek potenciáljának teljes kibontakozását teszi lehetővé, utopisztikusnak tekintik. Lehetségesnek tartják, hogy valamilyen magasabb szintű kooperáció jöjjön létre a valuta-, pénzügyi és vámpolitika területén, az e téren elérhető eredmények azonban bizonyos — nem nagyon tág — határokat nem léphetnek túl. A szupranacionalitás egyik legfontosabb akadályát abban látják, hogy a kormányok csak akkor tudnak hatékonyan operálni, ha számíthatnak az állampolgárok többségének önkéntes közreműködésére. Márpedig szerintük *ilyen csoportszolidaritás nemzetközi szinten nem létezik.*

Az Európai Gazdasági Közösség szupranacionális intézményeinek szülési fájdalmai, egyes országok azok hatáskörének kiterjesztésével szemben tanúsított makacs ellenállása *Hymer* és *Rowthorn* fenntartásait látszanak igazolni. Abban is egyet kell velük érteni, hogy számos probléma csak országos és helyi szinten oldható meg.

A szerzők nem hagynak kétséget afelől, hogy elutasítják az olyan integrált világgazdaságot, amelynek mintája az amerikai modell: „Ha a nemzeti államok kormányai túlságosan meggyengülnek, a jövő modellje, úgy lehet, a városok válsága (‚the urban crisis'), amikor is hatalmas nemzeti vállalatok állnak szemben gyenge városi hatóságokkal."

Egy másik tanulmányában[53] *Hymer* elemzését ezzel a megállapítással kezdi: *A multinacionális társaság helyettesíti a piacot mint a nemzetközi árucsere megszervezésének módszerét.* Ezt még azzal egészíti ki, hogy *a multinacionális társaság növeli a központilag tervezett világtermelés területét és csökkenti a decentralizált, a piac által irányított szakosítás és árucsere hatókörét.*

E tételek elméletileg is nagy fontosságúak; mint majd látjuk, a piac problematikájára a világkonszernek más kritikusai is nagy figyelmet fordítanak.

Itt csupán arra a megjegyzésre szorítkozunk, hogy az „élmonopóliumok"

[53] *Stephen H. Hymer:* The Efficiency (Contradictions) of Multinational Corporations. Proceedings, American Economic Association. 1970. január 28. The American Economic Review, Vol. LX., 1970. május, 441—448. l.

a vállalati szinten nemzeti keretek közt végbemenő tervezést most, amikor világkonszernekké növik ki magukat, ki óhajtják terjeszteni vállalatbirodalmaiknak az egész világgazdaságban szétszórt egységeire, azaz vállalati szinten nemzetközileg terveznek. A tudományos-technikai forradalom valósággal előírja és megköveteli a termelőerők internacionalizálását és társadalmasítását. E szempontból a világkonszern úgy is felfogható, mint a kapitalizmus merész kísérlete arra, hogy a szocializmus fegyvertárából elcsenje a piaci mechanizmus tudatos irányítását, miközben a magán-elsajátítás elvét továbbra is fenntartja.

Ehhez még azt fűznénk, hogy a mai kapitalizmusban vannak tehát *nemzeti piacok*, ezenkívül *nemzetközi piacok*, ahol a nemzeti piacok termelte javak és nyújtotta szolgáltatások cseréje megy végbe, továbbá az előző kettőt keresztülkasul átszelő *vállalatbirodalmi piacok*, amelyek forgalma jelentős részben — a hozzáférhető statisztikák szerint mintegy ötven százalékban — a világkonszernek közvetlen érdekeltségeinek (leány- és társvállalatok, fiókok stb.) hálózatán belül *és azok által előállított termékekben bonyolódik le.*

De térjünk vissza *Hymer* elemzéséhez, aki a világkonszernek apologétái és ideológusai egy másik tételének helyességét is *kétségbe vonja*, azt ti., *hogy amazok az erőforrások világviszonylatban történő leghatékonyabb elosztásának megvalósítói.*

Fő ellenvetései:

— A külföldi közvetlen beruházások inherens sajátossága a verseny csökkentése; a világkoncentráció szintje sokkal magasabb, mint volna az esetben, ha a külföldi beruházásokat és a belföldi fúziókat korlátoznák. A kormányok a legtöbb tőkésországban ösztönzik a vállalatok egybeolvadását és külföldi termelőbázisaik kiépítését, s ilyképpen *mind szűkebb határok közé szorítják a tőkés versenyt, melynek feltétele, hogy számos önálló vállalati egység konkurráljon egymással.*

— Feltehető, hogy a maguknak a világkonszernek formájában utat törő nemzetközi monopóliumok (oligopóliumok) a világgazdaság közegét ugyanúgy dinamizálják, mint egészben véve a nemzeti monopóliumok (oligopóliumok) tették az Egyesült Államokban. *A hatékonyság azonban sokkal inkább a változások irányán, mint azok ütemén múlik.* Monopolisztikus (oligopolisztikus) piaci struktúra kialakítása esetén ugyanis valószínűtlen, hogy a fogyasztó az adott körülmények között megvalósítható legszélesebb körű választás lehetősége fölött rendelkezzék. Az oligopolisták rendszerint egymást utánozzák és a fogyasztói szükségletekre vonatkozó előrejelzéseik többnyire manipuláltak, vagyis a fogyasztók választása az óriáskonszernek megtermelte és rendelkezésére bocsátott árukra korlátozódik. *Nem tűnik tehát társadalmilag hatékonynak, ha a nagyvállalatoknak módot adnak arra, hogy a tudomány fejlődése által feltárt lehetőségekkel kapcsolatos információkat monopolizálják.* Csak *számos önálló döntési központ* létezése esetén feltételezhető, hogy minden alternatívát megvizsgálnak, egyetlen esélyt sem hagynak ki.

— *A világkonszern a maga képére igyekszik formálni a világot, amikor mindama országok közt, amelyekben tevékenykedik, olyan munkamegosztást kíván létrehozni, hogy az egybevágjon a saját vállalati hierarchiája különböző szintjei között fennálló munkamegosztással.* Tendenciája, hogy a magas szintű döntéshozatalra képesítő foglalkozásokat a fejlett országok néhány központjában centralizálja, s a világ többi részét alacsonyabb színvonalú tevékenységekre, alacsonyabb jövedelmi szintre szorítsa, azaz egy új birodalmi rendszerben tartományi fővárosokká, kisvárosokká, falvakká degradálja. Jövedelem, státus, hatalom, hatáskör, fogyasztási modell: mindez a központból gyűrűzik tovább,

s az attól való távolság arányában csökken, illetve a fogyasztási modell esetében egyre szegényesebbé válik: a hátország nem élvez egyenlő jogokat és elveszti függetlenségét.

Mindez természetesen nagyon messze esik a „globális társaságok" bátor új nagyvállalati világát magasztaló elragadtatott dicshimnuszoktól.

A fenti fejtegetések értelmezésünk szerinti lényege, hogy a világkonszern olyan tőkés princípiumok, mint a verseny fenntartása, hatékonyság stb. alapján is bírálható, illetve ma még pontosan át sem tekinthető új alá- és fölérendeltségi struktúrát hoz létre.

Hymer szerint egyébként a világkonszernek domináns helyzete az északatlanti térségben „befejezett ténynek" könyvelhető el. Valószínűnek tartja azonban, hogy amint működésükből egyre súlyosabb problémák adódnak, a kormányok élnek hatalmukkal és megkísérlik, hogy az eddiginél nagyobb mértékben szabályozzák tevékenységüket és vonják őket ellenőrzésük alá.

Egy további tanulmányában[54] *Hymer* szintén abból indul ki, hogy az új tőkés világgazdaság az amerikai modell mintájára alakul ki, s ebből a szemszögből illeti éles kritikával annak társadalmi és minőségi aspektusait.

Az országos méretekben dolgozó társaságok a húszas években bebizonyították, hogy a helyi vagy regionális cégek lehetőségeit messze meghaladóan tudják fokozni az Egyesült Államok nemzeti termelését. A döntő kérdés ismét a növekedés *iránya* volt.

Az egyik alternatíva így festett: a tömeggyártási eljárások széles körű meghonosítása; az alapvető fogyasztási javak hozzáférhetővé tétele *minél több ember számára az egész világon.* A másik: állandó újításokra koncentrálni *(viszonylag) kis létszámú rétegek számára* és új fogyasztási cikkek folytonos bevezetése, még mielőtt a régiek kellőképpen elterjedtek volna. Ezt az utóbbi utat választották, aminek a paradox következménye, hogy 500 millió ember nézheti a televíziós készülékeken, amint a Holdra való leszállást „egyenesben" közvetítik, miközben még sok fejlett országban is hiány van telefonokban — továbbá, hogy milyen nagy tömegek táplálkozása nem kielégítő, s mennyien nem részesülnek kellő orvosi ellátásban —, a fejlődő országokról nem is szólva. Ezzel a választással együtt járt még, hogy a fejlett országokban egy kis, nagy termelékenységű és magas béreket fizető, a kevésbé fejlettekben pedig egy nagy, alacsony béreket fizető és csekély termelékenységű termelőszektor alakult ki, végül, hogy a termelés helyett a termékfejlesztés (többé-kevésbé jelentéktelen és értelmetlen termékdifferenciálás) vált a vállalatok legfőbb programjává.

Hymer itt is síkraszáll a „technikai determinizmus" ellen: az új technika interakciót igényel, kölcsönös egymásrautaltságot jelent, s nem szükségképpen hierarchikus struktúrát. Kommunikációs kapcsolatok nemcsak egyetlen központból szétsugárzóan képzelhetők el, hanem egy rácsozat, tehát policentrikus rendszer formájában is, amelynek minden egyes pontja sok más ponttal mind oldalsó irányban, mind vertikálisan kommunikál. Az ilyen rácsozatot megvalósíthatóbbá teszi a légi közlekedés forradalma és az elektronikai forradalom: a kettő együttesen erősen olcsóbbítja a kommunikációt. A hangsúly itt is azon van, hogy *nem a technika teremti meg az egyenlőtlenséget, hanem a szervezeti forma,* tehát a multinacionális társaságok, amelyek származási országuk

[54] *Stephen H. Hymer:* The Multinational Corporation and the Law of Uneven Development. Lásd *J. N. Bhagwati* (szerk.): Economics and World Order. World Law Fund, New York 1970.

államának támogatásával az irányítást egy hierarchikus rendszer kikényszerítésével a múlt gyarmati hatalmainak analógiájára centralizálják.

Hymer az előbbiekben ismertetett koncepcióját a multinacionális és „anti"-multinacionális társaság ellentétpárjának formájában fejleszti tovább. Definíciója: a multinacionális társaság egy magánintézmény, amely egyetlen vagy több iparágat több országban szervez meg. Ellenpólusa, az „anti"-multinacionális társaság, egy közületi intézmény, amely sok iparágat egyetlen regionális egységben fog össze, s az internacionalizálódást a regionalizálódással helyettesíti. A multinacionális társaság előnye a perspektíva globalitása. Az „anti"-multinacionális társaságé s az általa megvalósított regionális tervezésé, hogy kiküszöböli a pazarló monopolista (oligopolista) anarchiát s a különböző iparágak ugyanazon földrajzi övezeten belüli fejlődési aránytalanságait.

Hymer nézeteinek kommentálása során mindenekelőtt azt húznám alá, hogy a „homogenizálódás", „uniformizálódás" taszító voltát (ami a rossz, emlékű német „Gleichschaltung" kifejezést juttatja eszünkbe) nem lehet eléggé kipellengérezni, hiszen az nem korlátozódnék a gazdaság területére, hanem a kultúráéra is átterjedne. Az amerikai Babbittek „globális Babbittekké" való felduzzasztása a világot szellemileg szinte lakhatatlanná tenné. E tekintetben a sajtó növekvő koncentrációja, mindazoknak a napi- és hetilapoknak, folyóiratoknak a sorozatos megszűnése, amelyek tartalmát nem szállítják le a legkisebb közös szellemi nevezőre, a nagy amerikai ipari és szolgáltató konszernek betörése világszerte a könyvkiadásba, a tankönyveket is ideértve, a kultúra kommercializálódására vonatkozó aggályok jogosultságát igazolja.

A Harmadik Világban észlelhető kirobbanások is látványosan demonstrálják, hogy a technika és a — világkonszernek értelmezése szerinti — gazdasági hatékonyság követelményeivel indokolt függőségi viszony tolerálásának is megvannak a határai.

A kulcskérdés azonban, hogy az út, amelyet *Hymer* javasol, mennyiben reális és járható. Amikor *Hymer* azt állítja, hogy az egyenlőtlenség, a függőség nem az új technika, hanem egy adott szervezeti struktúra inherens velejárója, lényegileg a termelési viszonyokra utal. Mennyiben kielégítő megoldás vajon, ha a termelőerők internacionalizálása helyébe azok regionalizálódása lép?

A kellően koordinált regionális közös piacok a kisebb nemzeti államoknál valóban nagyobb mértékben képesek arra, hogy gazdasági önállóságukat a többségükben amerikai eredetű világkonszernek döntési központjaival szemben megvédjék. A multinacionális társaságok azonban a már meglevő és a csak most kialakuló regionális tömörülésekben leány- és társvállalataik oly széles hálózatát építették ki, hogy az rendkívül nehézzé teszi „megfelelő ellenőrzés gyakorlását egyetlen politikai és társadalmi egység határain belül". S az is kérdéses, hogy a műszakilag élenjáró iparágak fejlesztése tisztán regionális alapon megvalósítható-e. Ez a K&F költségessége, és egyéb beruházások nagyságrendje folytán minden valószínűség szerint a regionális tömörülések kooperációját követeli meg. *Nem az internacionalizálódást mint olyant kell tehát elvetni, hanem annak világkonszernek öncélú vállalatbirodalmi formájában történő megtestesülését.*

Végül: Közös piacokat eddig tőkésországokban szerveztek és szerveznek. *Hymer* azonban az „anti"-multinacionális társaságról mint közületi intézményről (public institution) emlékezik meg. Ez a kifejezés különbözőképpen értelmezhető és tisztázást igényel. (A „vegyes" multinacionális társaságokról a világkonszernek európai kritikája során lesz még szó.)

A világkonszernek amerikai kritikusai között kell megemlékeznünk *Harry Magdoff*ról is, aki idevágó tanulmányában[55] különösen a „multinacionalitás" természetével és korlátaival foglalkozik.

A „multinacionális" társaság véleménye szerint csak abban az értelemben multinacionális, hogy tevékenységét több országra terjeszti ki, mégpedig abból a célból, hogy nem egy-egy országon belül működő érdekeltségei, hanem a konszern egészének a profitját maximalizálja. Kizárólag ilyen alapon tekinthető multinacionálisnak: minden más tekintetben nemzeti vállalatokkal van dolgunk. Kiváltképpen a tulajdon és az irányítás az, ami nem oszlik meg földrajzilag a konszern különböző országokban operáló részegységei között, hanem egyetlen országban koncentrálódik.

Magdoff egyben úgy véli, hogy a tőke egy részének nemzetiségétől való különválasztása fogalmi ellentmondás. A tőkés termelési viszonyok heves küzdelmek során alakultak ki és csak megfelelő hatalommal rendelkező erőszakszervezet, ti. az állam révén tarthatók fenn. *Ennélfogva tőke állam nélkül elképzelhetetlen.* Ez idő szerint csak nemzeti államok léteznek: nincs szupranacionális állam. Ebből következően a tőke is csak úgy tud létezni, ha „nemzetisége" van.

E tárgyalási mód túl sommásnak tűnik, mert figyelmen kívül hagyja a világkonszernek és származási országaik viszonyában fellépő új komplex elemeket, érdekeik fokozódó divergenciáját (itt elégséges pl. *Hymer* elemzésére utalnunk), különleges státusra való igényüket stb. Nem kétséges, hogy még a „legmultinacionálisabb" világkonszernek sem mondanak le származási országuk kormánya politikai és katonai támogatásáról, mindazonáltal itt árnyaltabb analízis szükségességét érezzük.

Magdoff felsorolja ugyan a „szabadságjogokat"[56], amelyeket a világkonszernek maguknak követelnek, de arra a konklúzióra jut, hogy a nemzetek mint szuverenitási igényeket támasztó közösségek, ilyen engedményeket nem tehetnek anélkül, hogy nemzeti lényegüket fel ne adnák. A multinacionális társaságok és nemzetek „alapvetően és visszavonhatatlanul" szemben állnak egymással, s ha helyzetüket logikusan végiggondolják, ebből az a következtetés adódik — így *Magdoff* —, hogy az egyiknek el kell pusztítania a másikat.

Itt a kritika kritikájának fegyverével kell élnünk: ha ez idő szerint nem is áttekinthető, hogy a világkonszernek és a nemzeti állam e tanulmány során bőven vázolt konfliktusainak mi lesz a kimenetele: fokozott ellenőrzés, a nemzeti állam gazdasági szuverenitásának lemorzsolódása, valamilyen új kompromisszum, e lehetőségek valamiféle kombinációja vagy az ellentétek kiéleződése, semmiképpen sem belátható, hogy e két *partner* közül miért kellene bármelyiknek szükségszerűen a másik *megsemmisítésére* törekednie. Ez egyébként a kettő *Magdoff* által szintén hangsúlyozott viszonyával is ellentétben áll.

Az utóbbi egy-két évben *az amerikai szakszervezeti mozgalom köreiből* is bí-

[55] *Harry Magdoff:* Notes on the Multinational Corporation. Monthly Review, 1969. október, 1—13. l. és 1969. november, 1—13. l.

[56] E „szabadságjogok": a tőke, a technikai vívmányok és a műszaki szakemberek bevetése ott és akkor, ahol és amikor a növekedés, a versenyképesség és a profit maximalizálása ezt megköveteli; üzleti döntések kizárólag *gazdasági* szempontok alapján történő meghozatala; a világkonszernek szabadon reagálhassanak a verseny kihívásaira, új lehetőségekre és fenyegetésekre, a fogyasztók, a munkások, a beruházók nyomására. Idézve a: The International Corporation and the Nation State c. kiadványból, Business International, New York 1968. május. Lásd Monthly Review, 1969. november, 12. l.

rálják a világkonszerneket, mint arról *Elizabeth R. Jager* cikkei[57] tanúskodnak. A kritika az ellen irányul, hogy tevékenységüket mindinkább külföldi országokba helyezik át, egész termelőüzemeket telepítenek ki. Ez nemcsak a kevéssé költséges, munkaigényes termékekre áll, hanem egyre inkább a bonyolult berendezéseket gyártó, műszakilag élenjáró iparágakra is.

Miközben tiltakoznak az ellen, hogy a világkereskedelemben *a vállalatok komparatív előnye dominál jon az országok komparatív előnyével szemben*, főként a világkonszernek külföldi tevékenységének a foglalkoztatottságra gyakorolt negatív hatását kifogásolják. Lényegében a kormányzat erőteljesebb beavatkozását sürgetik az árukivitel fokozása érdekében és a termelőüzemek külföldre költöztetésének megakadályozására, hogy a munkanélküliség utóbbival is összefüggő növekedését meggátolják.

AZ AMERIKÁN KÍVÜLI KRITIKA

Ennek ismertetését kanadai forrásokkal, a *Watkins*-jelentéssel[58] kezdjük a következő okokból:

— Ennek az országnak az ipara oly mértékben került külföldi ellenőrzés alá, hogy az az iparosodott országok között *egyedülálló;* a külföldi behatolás nagyobb mérvű, mint a legtöbb fejlődő országban.[59]

— A külföldi közvetlen beruházás négyötöde amerikai vállalatok kezében összpontosul.[60]

— A külföldi közvetlen beruházás továbbá bizonyos iparágakban koncentrálódik és végrehajtói túlnyomórészt nagyvállalatok.[61]

Kanada tehát ideális terep arra, hogy általában a világkonszernek, s különösen az amerikai eredetűek mellett és ellenük szóló érveket megvizsgáljuk.

Amikor ezt a *Watkins*-jelentés alapján tesszük, bevezetőben eleve jelezni kívánjuk: a szerzők nem vádolhatók azzal, hogy előítéleteket táplálnak a világkonszernekkel szemben. Kiindulópontjuk inkább mérsékletről tanúskodik: a nemzetgazdaságok egymásrautalttá váltak; Kanadának szüksége van a külföldi tőkére, technikára, és arra, hogy a külső piacokra eljusson; kitűzött céljuk is szerény: a külföldi beruházások előnyeinek és hátrányainak felmérése,

[57] *Elizabeth Jager:* Multinationalism and Labor: For Whose Benefit? Columbia Journal of World Business, 1970. január—február, 56—64. l. A szerző közgazdász és az AFL—CIO külkereskedelmi szakértője.

[58] Foreign Ownership and the Structure of Canadian Industry. Report of the Task Force on the Structure of Canadian Industry. Prepared for the Privy Council Office, Ottawa. Queen's Printer, Ottawa 1968. január. Ez a jelentés egy munkacsoport közös műve, melynek élén *Melville H. Watkins* professzor állt (innen a „Watkins-jelentés" elnevezés is), tagjai pedig *Bernard Bonin, Stephen H. Hymer, Claude Masson, Gideon Rosenbluth, Abraham Rotstein, A. F. Safarian és William J. Woodfine* egyetemi tanárok. Csakhamar a külföldi közvetlen beruházásokkal és a világkonszernekkel foglalkozó nemzetközi szakirodalom egyik legismertebb és legtöbbet idézett dokumentumává vált.

[59] A feldolgozó iparnak 60 százaléka, a bányászatnak 59 százaléka, az olaj- és gázipar-nak 74 százaléka volt 1963-ban külföldi tulajdonban. Lásd i. m. 9—10. l.

[60] Az autóiparban befektetett tőke 97 százaléka (alkatrészek gyártását is ideértve), a gumiiparban 97 százaléka, a vegyiparban 78 százaléka, a villamos berendezések gyártásában 77 százaléka volt 1963-ban külföldi kézben. Az amerikai részesedés a fenti sorrendben 97 százalék, 90 százalék, 54 százalék és 66 százalék. Uo. 11. l.

[61] A 25 millió dollárnál nagyobb tőkevagyonnal rendelkező 414 nagyvállalat összesen 37,9 milliárd dollárnyi tőkevagyonából a becslések szerint 19,9 milliárd dollár, azaz 53 százalék volt külföldi állampolgárok birtokában, 1963-as adat. Uo. 11. l.

valamint annak kutatása, hogy az előbbiek miként növelhetők és az utóbbiak hogyan csökkenthetők.

A *Watkins*-jelentés szellemének megértéséhez előre kell bocsátani még azt is, hogy Kanada, ez a kis ország, annak ellenére, hogy az Egyesült Államok, a tőkés szuperhatalom szomszédja, s az gazdaságában kulcspozíciókat foglal el, nem vesztette el nemzeti tudatát, ragaszkodik függetlenségéhez és ahhoz, hogy „a kanadaiak maguk döntsék el, országuk miként fejlődjön".[62]

Ez a szemlélet nyilvánul meg az alábbi megállapításukban is:

„... A külföldi beruházás jelentős előnyökkel járt és hozzájárult a jelenlegi életszínvonal kialakításához ... azonban egy olyan évszázados folyamat egyik aspektusa, amely Kanadát egyre inkább az amerikai gazdasághoz fűzte. *A közvetlen beruházás inherens tendenciája, hogy a magánszektorban a döntéshozatali hatalmat Kanadán kívülre helyezi át. Ez mélységes nyugtalanságot keltett a kanadaiakban az ország mint független nemzeti állam tartós életképességét illetően.*"[63]

Ezeket az aggályokat egyebek közt az alábbi tényekkel indokolják:

— *A „csomagként" felfogott* (termékből, technológiából, know-how-ból, vállalatigazgatási képességből, a külpiacokhoz való hozzáférés biztosításából és pénztőkéből álló) *külföldi beruházás elemeinek az átadása nem a befogadó ország piacán át, hanem a világkonszernen belül az anyavállalat és a leányvállalatok között megy végbe.*[64]

Másszóval: a közvetlen beruházás a külföldi társaság ama szándékát jelzi, hogy előnyét (amelynek fennállása és kihasználása a befektetés egyik feltétele, illetve indítéka) saját konszernstruktúráján belül aknázza ki és ne bocsássa a piacon a független belföldi vállalatok rendelkezésére.[65]

Ilyen értelemben a leányvállalat egy enklávé, egy idegen test a nemzetgazdaságon belül.

Ezenfelül a külföldi beruházást a *Watkins*-jelentés szerzői szintén nem csupán gazdasági, hanem egyben politikai jelenségként is értékelik, miként az amerikai kritikusok is, és saját körülményeikre alkalmazva ezt így illusztrálják:

Helyi viszonylatban az óriásvállalatok — noha azzal szoktak dicsekedni, hogy törvénytisztelők és „jó vállalati állampolgárok" — már csak stabilitásuk érdekében sem tudnak eltekinteni attól, hogy befolyást ne igyekezzenek gyakorolni a befogadó ország kormányára, annak jogrendszerére, politikájára.[66]

Államközi viszonylatban a döntéshozatal áthelyeződésének mérve a külföldi cég és származási országának kormánya, valamint a befogadó ország kormánya között fennálló erőviszonyok függvénye.[67] Kanada esetében ez az áthelyeződés nagymértékű, mert a legnagyobb külföldi beruházók amerikaiak, s mivel a két kormány közül az amerikai hatalma aránytalanul nagyobb, mint a kanadaié.

A külföldi közvetlen beruházás szükségessége mellett sokszor azzal érvelnek, hogy a leányvállalat könnyen felhasználhatja az anyavállalat technikai vívmányait. A *Watkins*-jelentés ezzel kapcsolatban egy nagyon lényeges ellenvetést tesz: *az anyavállalat technikája nem szükségszerűen a legmegfelelőbb a befogadó ország számára*! A leányvállalat emellett esetleg az anyavállalat puszta

[62] Uo. 3. l.
[63] Uo. 20—21. l.
[64] Uo. 26. l.
[65] Uo.
[66] Uo. 30—31. l.
[67] Uo. 27. l.

függvényévé válik és *a belföldi piacon az utóbbi lemásolt termékeit hozza forgalomba.*[68]

Ez messzemenően áll a termékdifferenciálódásra, melynek pozitív hatása nagyon is kétes: a fogyasztó nagyobb választéka inkább látszat, mint valóság, ha a termékek közti különbség művi és jelentéktelen.[69]

Ezenfelül a külföldi beruházás, minél átfogóbbá válik, annál inkább idegen ipari struktúrát és viselkedési modelleket épít be a befogadó ország gazdaságába. Kanada esetében az amerikai beruházás túlsúlya *az amerikai gazdaság miniatűr utánzatát teremtette meg, túl sok céggel és túl sok differenciált termékkel.* Egyben a kanadai gazdaságot közvetve vagy közvetlenül az amerikai katonai-ipari komplexumba is beillesztette.[70]

A *Watkins*-jelentés azt a hiedelmet sem osztja, hogy a világkonszernek az erőforrások hatékony nemzetközi felhasználásában *mindig* elöl járnak, s ezt ismét kanadai tapasztalatokkal igazolja.

Kanada nemzeti ipara védelmében aránylag magas vámokat léptetett életbe. Ez a külföldi cégeket arra késztette, hogy Kanadában létesítsenek új termelőüzemeket. Két lehetőség közt választhattak: vagy optimális, vagy szuboptimális méretű üzemeket építenek. Mivel az optimális méret hosszadalmas és költséges árharccal jár, a második lehetőséget választották: kisebb méret, magasabb termelési költségek, ugyanannak az árszintnek a megtartása, amelyet a régebben működő, már bevezetett cégek meghonosítottak. Ebből az a paradox helyzet állt elő, hogy egyes iparágakat a verseny szempontjából a nagy, domináns, de árharcot folytatni nem hajlandó cégek túlsúlya jellemez, hatékonyság szempontjából pedig a szuboptimális méretű cégek elburjánzása, ily módon „szerencsésen" egyesítve a verseny hiányát a hatékonyság hiányával.[71]

A termelékenységet és a méretet vizsgáló statisztikai felmérésekből az is kiderült, hogy a külföldi tulajdonban levő üzemek teljesítménye sem haladja meg a kanadaiak átlagát, azaz: a külföldi cégek bevonulása nem emelte Kanada iparát a hatékonyság amerikai szintjére vagy a legjobb világszintre.[72] Ennek valószínű magyarázatát abban látják, hogy a külföldi cégek nemcsak azért jelennek meg a színen, hogy korszerű, új, eddig nem gyártott termékeket állítsanak elő, hanem azért is, hogy *a már meglevő piaci lehetőségeket* kiaknázzák.[73]

Rendkívül világos a *Watkins*-jelentés szerzőinek állásfoglalása az amerikai monopóliumellenes törvények más országok területén való érvényesítésével kapcsolatban:

„Az Egyesült Államok ‚antitröszt'-politikája dicséretet érdemel azért a szándékáért, hogy a versenyt olyan körülmények között is fenntartsa, amikor az amerikai vállalatok a globális terjeszkedés útjára léptek. Jogos kételyek vetődnek fel azonban abban a tekintetben, hogy az amerikai gyakorlat puszta lemásolása hatékonyan mozdítja-e elő a verseny világviszonylatban való fennmaradását. *A többi országnak minden joga megvan ahhoz, hogy vonakodjék az olyan típusú antimonopolista politika alkalmazásától, amely akadályozza, hogy saját vállalatai a bel- és külföldi piacokon felnőjenek az amerikai óriásokhoz és*

[68] Uo. 39. l.
[69] Uo. 74. l.
[70] Uo. 304—305. l.
[71] Uo. 136—137. l.
[72] Uo. 80—81. l.
[73] Uo. 82. l.

azoknak komoly versenyt támasszanak, hiszen ezek az óriásvállalatok minden antimonopolista törvény ellenére léteznek és prosperálnak."[74]

A *Watkins*-jelentést mindvégig az a szemlélet hatja át, hogy Kanadának joga van nemzeti egyedisége megőrzéséhez. Ebben a szellemben száll síkra azért is, hogy a gazdaság kulcsszektorai védelmében a külföldi beruházásokat szelektíven bírálják el: „A kulcsszektorok mélyen gyökereznek minden ország történelmében, politikájában és a közvélemény velük kapcsolatban tanúsított érzékenysége, *akármilyen irracionálisnak tűnjék is külföldiek szemében*, reális tény."[75]

Mindez érthetővé teszi a *Watkins*-jelentés végső konklúzióját: „A külföldi tulajdon legsúlyosabb hátránya az amerikai törvények és politika behatolása Kanadába. A probléma lényege nem ennek gazdasági költsége, hanem az ellenőrzés elvesztése az ország gazdasági életének egy fontos szektora fölött."[76]

Kari Levitt, egy másik kanadai közgazdász terminológiájában az amerikai világkonszernek expanziójának körülményeit a „neomerkantilizmus", következményeit a „leányvállalati gazdaság" (branch-plant economy) fogalmaival jellemzi.[77]

Meglátása szerint az amerikai társaságok kanadai ügyleteiből eredő kereskedelmi kapcsolatokban az amerikai vállalatbirodalmak neomerkantilizmusa nyilvánul meg. Ezek a vállalatbirodalmak átszelik az országhatárokat és alávetik mindama hátországok (hinterland countries) nemzeti szuverenitását, amelyekben leányvállalatokat és fióküzemeket telepítenek.[78]

A neomerkantilizmusnak a következő, a régivel azonos jegyei vannak:[79]

— Beruházásaik védelmében a vállalatok felhasználják gazdasági hatalmukat és politikai befolyásukat, egyben az anyaország katonai erejére is támaszkodnak.

— *A szabad piaccal együtt járó kockázatokat csökkentik, sőt teljesen ki is küszöbölik olyképpen, hogy a piaci ügyleteket vertikális integráció révén konszernen belüli ügyletekké változtatják.*

— Mind az anyaország, mind a „periféria" (a hátországok) kormányaival a preferenciális és kétoldali megállapodások hálózatát építik ki s olyan pénzügyi és adóengedményeket eszközölnek ki, amelyek sok tekintetben az egykori merkantilista rendszer kizárólagos kiváltságaira emlékeztetnek.

Kari Levitt hátországoknak a metropolisban székelő konszernek vállalatbirodalmának peremén és határain elterülő ama országokat nevezi, amelyekbe azért telepítenek leányvállalatokat, hogy azok az anyavállalatot nyersanyagokkal lássák el és megszervezzék a metropolisban gyártott fogyasztási cikkek, közbenső termékek, valamint gépek és berendezések értékesítését.

Ily módon nemcsak a régi merkantilizmus bizonyos formáit teremtik újjá, hanem egy olyan folyamatot is hívnak életre, amely a „dekolonizálással" egyidejűleg „rekolonizál" (újragyarmatosít) is.[80]

[74] Uo. 332. l.
[75] Uo. 52. l.
[76] Uo. 345. l.
[77] *Kari Levitt:* Dependence and Disintegration in Canada. New World Quarterly (Jamaica), 1968, IV. évf., 2—3. sz. 57—139. l. A szerző közgazdász, a Montreali Egyetem (Kanada) professzora.
[78] I. m. 60. l.
[79] Uo. 82. l.
[80] Uo.

Ezeknek a függőségeknek és viszonylatoknak az összessége hozza létre a politikai szuverenitással összeegyeztethetetlen „fióküzemi státusban leledző" vagy „leányvállalati gazdaságot": minél nagyobb mérvű a külföldi tulajdon s a külföldi vállalatok által gyakorolt ellenőrzés, annál kisebb az önálló döntéshozatal lehetősége mind gazdasági, mind politikai téren.[81]

Kari Levitt szenvedélyes harcot vív az ellen, hogy a „racionalitás" fogalmának értelmezését az amerikai gazdaságba való további és minél gyorsabb integrálódást hirdetők maguknak sajátítsák ki. A politikának a gazdaság fölötti szupremáciáját hangsúlyozva, visszautasítja, hogy a „racionális" jelzőt kizárólagosan az olyan politika számára foglalják le, amely a javak és szolgáltatások összértékének maximalizálására törekszik és híve az olyan klasszikus módszereknek, mint a javak, a tőke és a munkaerő szabad mozgásának biztosítása.

Gondolatmenete sokban megmagyarázza az egész világon (Nyugat-Európát sem véve ki) észlelt reakciókat a világkonszernek ama igényével szemben, hogy gazdasági téren kvázi-szuverenitásra tegyenek szert, annak ürügyén, hogy az erőforrások leghatékonyabb allokációjával a közjót szolgálják:

„. . . Valamely politika akkor racionális, ha a leghatékonyabb és leghatásosabb eszközöket alkalmazza bizonyos célok elérésére, akármik legyenek is ezek. Ha a kanadaiak céljai közé tartozik, hogy Észak-Amerikában megmaradjanak kanadaiaknak, s úgy érezzék, hogy maguk intézik sorsukat, ezt nem kevésbé realitásnak kell elfogadni, mint azt az ónajukat, hogy az észak-amerikai életszínvonalat élvezzék. A racionális gazdaságpolitikának tehát, úgy lehet, fel kell áldoznia közvetlen anyagi előnyöket a nemzet mint politikai egység jelenlegi és jövőbeni életképessége érdekében . . ."[82]

Az az áramlat tehát, amelyet *Kari Levitt* Kanadában képvisel, úgy véli, hogy az amerikai eredetű világkonszernek térhódítása komolyan veszélyezteti a nemzeti szuverenitást s utóbbihoz még anyagi áldozatok árán is ragaszkodik (egy már elért viszonylag magas életszínvonal talaján), elvetve egyben a nemzeti függetlenség és a gazdasági hatékonyság egymást kizáró szembeállítását is.

Kari Levitt rámutat a kanadai helyzet egy másik sajátosságára is: az „alulfejlettség" (under-development) állapotába való visszaesésre a jövedelmi szint állandó emelkedése ellenére.

Ezt a látszólagos ellentmondást a „leányvállalati gazdaság" következményeinek feltárásával magyarázza meg:[83]

— A kanadai vállalkozók lába alól kihúzzák a talajt; a helyi cégeket felvásárolják; azokból, akik kanadai vállalatok tehetséges vezetői lehetnének, multinacionális társaságok fizetett alkalmazottai lesznek. A belföldi tulajdonban megmaradó vállalatok általában perifériális jelentőségűek, olyan értelemben, hogy kisméretűek vagy nem hatékonyak, vagy olyan iparágakban működnek, amelyek nem alkalmasak korporációk megszervezésére. A „leányvállalati" gazdaságban működő vállalkozó mindinkább olyan szervezeti és intézményi komplexummal találja magát szemben, amely nem tartogat számára más választási lehetőséget, mint azt, hogy beolvadjon a nemzetközi társaságba vagy másod-, harmadrendű szereppel érje be.

[81] Uo. 64. l.
[82] Uo. 65. l.
[83] Uo. 112—114. l.

— Állandó és biztosított lemaradás a kutatás és a technika területén: a „leányvállalati gazdaságban" kevés kutatási létesítmény működik, s ezek is inkább a metropolisban kifejlesztett termékeknek a hátország sajátos körülményeihez való alkalmazásával foglalkoznak; a hátországot „imitatív" technika, azaz a metropolis technikai vívmányainak fejlődési modelljének az utánzása jellemzi. A „leányvállalati gazdaságnak" ugyanis nemcsak a szellemi potenciálját szívják el (brain drain), hanem elhanyagolják az olyan, különleges éghajlati, földrajzi adottságokon, kulturális tényezőkön, hagyományos készségeken alapuló termékek kifejlesztését is, amelyek a világpiaci versenyben hasonló előnyöket jelentenek, mint az új vagy differenciált régi termékekből eredő ideiglenes monopólium.

— Mivel a kutatásban és fejlesztésben a méretekből adódó megtakarítások annál számottevőbbek, minél nagyobb a termelési volumen, a világkonszern jövedelmezőségét fokozza minden olyan befolyás, amely kiküszöböli a metropolis fogyasztási modelljével szemben fellépő kulturális ellenállást. *A világkonszern érdekelt tehát a kulturális különbségek megszüntetésében és abban, hogy az életforma az egész világon mindenütt uniformizálódjék.*

Kari Levitt kritikájának végső kicsengése a *Watkins*-jelentésre emlékeztet: a külföldi beruházásoktól való tartós függés legsúlyosabb következménye a gazdasági *és* kulturális önállóság oly mérvű elvesztése, amely a kanadai nemzeti állam felbomlásával járhat.

A szerző nyilván tudatosan alkalmaz olyan terminológiát (metropolis, hátország), amellyel a gyarmati viszonyokat szokás jellemezni; amidőn arról szól, hogy a kanadai vállalkozóknak milyen nehézségekkel kell megküzdeniük „saját" belpiacukon, a nemzeti burzsoázia érdekösztöneire apellál, s egyben azt a sorsot is felvázolja, amelytől ilyen méretű amerikai behatolás esetén más fejlett ipari országoknak is tartaniuk kell. Kanada példája azért érdekes, „mert hasonló fejlődés lehetőségei csírájában Nyugat-Európában is adva vannak, mert Kanada sűrítve és az idő függvényében demonstrálja a Nyugat-Európában ható tényezők működésének lehetséges távlati vetületeit".[84]

NYUGAT-EURÓPA

A világkonszernekkel kapcsolatos kritikai irodalom Nyugat-Európában nem túl bő, aminek egyebek közt valószínűleg az is oka, hogy az új és legdinamikusabb nemzetközi társaságok többsége amerikai eredetű, a főbb tőkeexportőr országok működőtőke-kivitele egyedileg csupán töredéke az Egyesült Államokénak, s a nyugat-európai nagyvállalatok világpiaci jelenléte és expanziója sem fonódik össze az USÁ-hoz mérhető tőkés szuperhatalom nemzetközi stratégiájával.

Nagy-Britanniában a szocialista értelmiségiek egy csoportját képviselő Május Elsejei Kiáltvány Bizottsága a világkonszerneket nagyjában-egészében ugyanolyan módon bírálja, mint a kritikai részben már idézett szerzők.[85]

Az utóbbiakkal egyetértenek abban, hogy a „multiterritoriális" cég alapvetően változtatja meg a nemzetközi kapcsolatok jellegét. Mivel beruházásai

[84] L. *F. A. Angers:* Les effets de l'entrée de la firme à capital extérieur sur la structure et comportement de l'économie canadienne. A: La politique industrielle de l'Europe intégrée et l'apport des capitaux extérieurs (szerk.: *Maurice Byé)* c. kötetben. PUF, Paris 1968, 131. l.

[85] May Day Manifesto 1968 (szerk.: *Raymond Williams).* Penguin Special, 1968, különösen 53—77. l.

nem a nemzeti érdekekhez, hanem a nemzetközi piac profitlehetőségeihez igazodnak, minél lassúbb ütemű valamely ország gazdasági növekedése, annál kisebb a valószínűsége annak, hogy nyereségük újraberuházására ott kerül sor: *a növekedési folyamatnak az ütőerét vágják át.*

Értékelésük szerint Nyugat-Európát egy olyan nemzetközi gazdasági rendszerbe illesztették be, amelynek erőfölényen alapuló uralmi hierarchiája egyre merevebbé válik. Nem hisznek azonban abban, hogy Nyugat-Európának az Egyesült Államoktól való függése valamiféle kérlelhetetlen determinizmus megváltoztathatatlan elrendelése: a függés az európai kapitalista rendszeren belül fennálló alternatívák közötti választás következménye. Vannak azonban olyan alternatívák is, amelyek ezt a függőségi varázskört áttörhetik.

Antifatalizmusuk dicséretes, sajnálatos azonban a pozitív alternatívák kidolgozatlansága.

Említésre méltó viszont a *neoimperializmusra* vonatkozó koncepciójuk: A gyarmatbirodalmak összeomlása világtörténelmi tény. Megvizsgálandó azonban, nem alakul-e ki szemünk láttára egy olyan új politikai, gazdasági, katonai és ideológiai struktúra, amely neoimperializmussá áll össze? Legalábbis a Harmadik Világot illetően az a helyzet, hogy a távozó gyarmati kormányzók helyébe az új nemzetközi társaságok és pénzügyi érdekeltségek léptek.

Ehhez a következőket kívánjuk hozzáfűzni. Ha a neokolonializmust úgy értelmezzük, hogy a közvetlen politikai és katonai uralom felszámolódásával a gazdasági függés módozatai kerülnek előtérbe, fel kell tennünk a kérdést: nem jelentenek-e e trenden belül a nemzetközi vállalatbirodalmak bizonyos mértékű visszakanyarodást az uralmi viszonyok impérium-jellegéhez? Úgy véljük, itt érdekes terület kínálkozik a kutatás számára.

Az általunk eddig ismert legkoherensebb kísérletet a fentebb hiányolt pozitív alternatíva kimunkálására francia marxista közgazdászok tették.[86]

Elgondolásaik így összegezhetők:

Azokat a nézeteket, amelyek szerint a nemzeti állam elavult, mert nincs többé szinkronban a technikai és gazdasági realitásokkal, el kell utasítani. A nemzet tartós történelmi és társadalmi jelenség, amely mélységesen a valóságban gyökerezik; a nemzeti keret az, amelyen belül a néptömegek érzékelik szükségleteiket, észlelik érdekeiket, megfogalmazzák követeléseiket. Ugyanakkor nem kétséges, hogy a tudományos és technikai fejlődés jellegénél fogva és meggyorsulása folytán a termelőerők fejlesztése mindinkább nemzetközi méretekben mehet csak végbe: a gazdasági élet internacionalizálódása visszafordíthatatlan jelenség. Ezért a nemzeti függetlenség kérdését újszerűen kell felvetni és azt a termelőerők internacionalizálódásával összeegyeztetni.

Az internacionalizálódás Nyugat-Európában, így az Európai Gazdasági Közösségben is eddig úgy ment végbe, hogy a kormányok egyrészt minden támogatást megadtak meglevő vagy kialakuló világkonszernjeiknek, ezek aztán,

[86] Lásd *Henri Jourdain:* Internationalisation de la production, indépendance nationale et démocratie. Économie et Politique, 1966. december—1967. január, 129—142. l.; *Francette Lazard:* Démocratie nationalisation et progrès. Uo. 1967. október, 5—24. l.; *Jacques Kahn:* Europe, oui, mas pas celle des trusts. Uo. 1969. június, 43—66. l.; *Paul Boccara:* Remarques sur les nationalisations dans un programme commun aux forces démocratiques c. tanulmányból különösen a: Nationalisation, internationalisation de la production et coopération internationale c. részt. Uo. 1969. szeptember—október, 163—164. l.; *A. Jourlin:* Capitaux étrangers et industrie française. Uo. 1970. január—február, 104—114. l. stb.

mihelyt kimerítették a belső koncentráció lehetőségeit, szűknek érezték a nemzeti, sőt európai kereteket és kifelé gravitálnak, — másrészt a külföldi, főként amerikai tőke egyre mélyebben hatolt be, a kulcsszektorokat sem véve ki.

A javasolt alternatíva a kulcsszektorok államosítása, aminek egyik lényeges előnye, hogy *az államosított vállalat nem kerülhet külföldi ellenőrzés alá*, s egyben a nemzetgazdaság érdekeinek megfelelő nemzetközi kooperációkba bocsátkozhat.

A francia marxista közgazdászok különösen azt hangsúlyozzák, hogy az államosítás nem egyenlő az autarchiába való visszaeséssel, épp ellenkezőleg: az erős állami szektor kiváló ütőkártya a legkülönfélébb és legrugalmasabb kooperációs megállapodások megkötésére *mind* tőkés vállalatokkal, *mind* a szocialista és fejlődő országok állami tulajdonban levő vállalataival. A műszakilag élenjáró iparágakban, amelyekben a K&F-i és egyéb beruházások egyre inkább meghaladják bármely kis- és középállam, illetve nemzeti vállalat lehetőségeit, a nemzetközi kooperáció egyenesen elengedhetetlen nagy létesítmények felépítéséhez, nagyszabású tervezetek megvalósításához.

A közületi státussal („public status") rendelkező nemzeti vállalatok tehát beléphetnének egy *újfajta nemzetközi társaságba*, amelynek működési szabályzatát államközi egyezmények útján határoznák meg. A külföldi tőke által létesítendő termelőüzemek sem hagyhatók teljesen figyelmen kívül, hiszen ismert tény, hogy a nemzetközi kereskedelem nem szorítkozhat árucserére. A nemzetgazdaságnak nem áll érdekében, hogy megfosszák az olyan külföldi beruházás előnyeitől, amely helyileg állít elő különben drágább áron importálandó termékeket. A feltétel, hogy a külföldi beruházók tevékenységükben a nemzeti gazdaságfejlesztési tervhez igazodjanak.

E koncepció felöleli tehát „multinacionális" társaságok alakítását azonos és különböző társadalmi rendszerű országok állami tulajdonban levő vállalatai, valamint államosított iparágak vállalatai és külföldi magántőkés konszernek között is.

*

Az elmondottakat a következő összeállítással kívánjuk átfogóan szemléltetni:

APOLOGETIKA

EGYESÜLT ÁLLAMOK

Durvább formája:

A nemzeti állam mint gazdasági egység befejezte pályafutását, elavult, hatalma a gazdaság területén lemorzsolódik, azt mindinkább a világkonszernek („multinacionális vállalatok", „nemzetközi társaságok", „multiterritoriális cégek" stb.) veszik (vegyék) át.

A világkonszernek az erőforrások leghatékonyabb felhasználói, mert származási országuk nemzetgazdasági érdekeire való tekintet nélkül (illetve tőlük telhetőleg minimális tekintettel) mindent ott gyártanak, ahol a termelési költség a legol-

Finomabb formája:

Nem a nemzeti állam elhalását kell meghirdetni, hanem a nemzeti bürokrácia szűk látókörű rétegeit és a nemzetközi érdekeltségekkel nem vagy csak jelentéktelen mértékben rendelkező, főként a belföldi piacra orientálódó tőkéseket meggyőzni, hogy valamely termelési ágazatot vagy iparágat csak akkor érdemes (szabad) fenntartani, ha a termelési költség szempontjából az egész világpiac viszonylatában versenyképes.

Ez végső soron a nemzetgazdaságoknak is érdekük, mert hosszú távon az élet-

csóbb, és ott értékesítenek, ahol a termék a legmagasabb profittal forgalmazható.

A piacgazdálkodás törvényei értelmében (az a gazdaságos, ami megfelelő profitot hoz) helytelen, ha a világkonszernek ellen diszkriminálnak, oly értelemben, hogy különbséget tesznek felvásárlásaik és új technikát meghonosító létesítményeik, illetve lényeges és nem lényeges iparágakban foganatosított beruházásaik között.

A tőke és a munkaerő szabad mozgatása ugyanúgy kiegyenlíti a termelési tényezők árát világviszonylatban, mint az országos méretekben tevékenykedő amerikai „korporáció" tette az Egyesült Államok viszonylatában.

A világkonszern felfelé nivellálja az életszínvonalat a fejlett országokban, és csökkenti a fejlett és fejlődő országok közt (a technikai szint, a nemzeti jövedelem stb. terén) fennálló különbségeket.

A világkonszernek tevékenységének korlátozását célzó intézkedések indulati elemektől átszőtt nacionalista cselekedetek; egyik legfőbb indítékuk, hogy a védett belpiachoz szokott nemzeti ipar fél az erős versenytől.

A világkonszern több mint termelővállalat: szociális és kulturális funkciói is vannak, lojalitási igényeket támaszt és elvárja, hogy dolgozói életének központjában álljon.

színvonal tartós emelkedését eredményezi.

A „globális" világgazdaság az amerikai belpiac nemzetközi kivetítése, amelyet lényegileg az amerikai modellnek megfelelően kell integrálni.

Helytelen az a szívósság, amellyel az emberek (nemzetek) gazdaságuk önálló irányításához és szellemi differenciáltságukhoz ragaszkodnak, holott ennek költségei nincsenek arányban azok értékével, fenntartásuk nem racionális ahhoz a gazdasági hatékonysághoz viszonyítva, amit a világkonszernek a fogyasztási modell és kultúra uniformizálódása, a nemzeti sajátosságok sok tekintetben való felszámolása árán nyújtanak.

NYUGAT-EURÓPA

Minden kár, amit a világkonszernek a nemzetgazdaságoknak okoznak (a profit központosítása alacsony adót kiróvó országokba, a konszernen belüli forgalomban számított árak és a leányvállalatok központba befizetett hozzájárulásainak ellenőrizhetetlensége, valutaspekulációk), eltörpül előnyeik (új technika és új termékek meghonosítása, az egész gazdaság műszaki szintjének emelése stb.) mellett.

A világkonszernek többet tettek az utolsó két évtizedben a műszaki és vállalatigazgatási ismeretek nemzetközi elterjesztéséért, mint bármely más szervezet. Előmozdítják a befogadó országok gazdasági fejlődését, növelik a jólétet az egész világon.

A piacgazdálkodás alapvető szabadsága, hogy tőkéje felett mindenki szabadon rendelkezzék. A világkonszernek ott fektethessék be tőkéjüket, ahol az a legjövedelmezőbb, tekintet nélkül arra, hogy származási országukban a belföldi beruházási szükségleteket kielégítették-e vagy sem.

A külföldi közvetlen beruházás napjainkban az árukivitel magasabb formája.

A világkonszernek „alkotó egységben" fogják össze és vegyítik a kapitalizmus és szocializmus alapelveit: a „jobboldaltól" átveszik, hogy a profit a teljesítmény mércéje, a „baloldaltól" a részvétel, a képviselet, a konzultáció elvét és a társadalmi célok elsőbbségét.

EGYESÜLT ÁLLAMOK

Durvább formája:

A világkonszernek öncélúak: tevékenységüknek minden pozitív vagy negatív vetülete teljesen esetleges. Érdekeik mindinkább elválnak származási országuk nemzetgazdaságáétól, egyebek közt azért is, mert forgalmuk egyre nagyobb hányadát külföldi termelőüzemeik termékeiben, a belföldi export rovására bonyolítják le. A világkonszernek világpiaci részesedése egyre kevésbé vág egybe származási országukéval.

Terjeszkedésüket a piacgazdaság törvényeivel igazolják, holott fokozódó mértékben küszöbölik ki a piacot mint a nemzetközi árucsere megszervezésének eszközét: „önmagukkal kereskednek", azaz forgalmuk számottevő része egy-egy vállalatbirodalmon belül vagy vállalatbirodalmak között lebonyolított ügyletekből áll.

Felvásárlásaik, beolvasztásaik, fúzióik, betársulásaik révén csökkentik a versenyt, amelynek feltétele, hogy számos önálló vállalati egység konkurráljon egymással.

Az amerikai eredetű világkonszernek külföldi expanziója — az Egyesült Államok gazdaságának támasztott közvetlen verseny folytán — az egyik oka a gazdaság lassú növekedésének és a munkanélküliség emelkedésének. Tevékenységükben a vállalatok komparatív előnye dominál származási országuk és a befogadó országok komparatív előnyével szemben.

A nyugat-európai „neoprotekcionizmus" (nem magas védővámok, hanem állami szubvenciók a külföldi piacokra való behatolás elősegítésére) maroknyi világkonszern növekedését nemzeti cél rangjára emeli.

Vitatható, hogy a világkonszernek az erőforrásokat a leghatékonyabban használják-e fel. A gyors műszaki változások, újítások hordozói ugyan, a hatékonyság azonban sokkal inkább a változások irányán, mint azok ütemén múlik. A világkonszernek rendszerében a fogyasztók választása manipulált: a megtermelt és rendelkezésükre bocsátott árukra korlátozódik, mert a világkonszernek maguk döntenek arról, hogy a tudomány fejlődése által feltárt lehetőségek közül melyeket aknáznak ki. Ha a hatékonyság egyik ismérve a fogyasztók szükségleteinek optimális kielégítése, ez csak számos döntési központ létezése esetén következik be.

A világkonszern a döntéseket a központban centralizálja; így struktúrája hierarchikus. Ez azonban nem az új technika

Finomabb formája:

A nemzeti állam nem avult el s elhalása sem áll küszöbön, mert — az ún. „multinacionalitás" fikció. A tulajdon és az irányítás nem oszlik meg földrajzilag; a világkonszern csak olyan értelemben „multinacionális", hogy több országban működik és a konszern egészének (nem egy-egy érdekeltségének) profitját maximalizálja. Minden egyéb tekintetben nemzeti vállalat. A tőke nem választható külön nemzetiségétől, mert a tőkés termelési viszonyok csak megfelelő hatalommal rendelkező erőszakszervezet, ti. az állam révén tarthatók fenn.

— a világkonszernek képtelenek megbirkózni olyan társadalmi-gazdasági problémákkal, mint a ciklus, a munkanélküliség, az aránytalan fejlődés stb.

szükségszerű követelménye, hiszen az inkább interakciót igényel; a részegységek kommunikációja olyan policentrikus rendszerben is elképzelhető, ahol minden egyes pont sok más ponttal mind laterálisan, mind vertikálisan is érintkezik. A hierarchikus struktúra a világkonszernek szervezeti formájának velejárója.

A világkonszernek (a „multinacionális társaságok") ellenpólusa az „anti"-multinacionális társaság. Az előbbi egy magánszervezet, amely egyetlen vagy több iparágat számos országban fog össze, az utóbbi közületi intézmény, amely sok iparágat egyetlen regionális egységen belül koordinál. Internacionalizálódás helyett tehát regionalizálódás: a vállalatok határai essenek egybe a politikai egység határaival, mert így lehetővé válik ellenőrzésük és kiküszöbölődik a monopolista (oligopolista) pazarlás, anarchia és a fejlődés aránytalanságai. A regionális egységek a hírközlés fejlettsége jóvoltából könnyen és olcsón juthatnak hozzá a legújabb, legszínvonalasabb ismeretanyaghoz, ami növeli függetlenségük megőrzésének esélyeit.

AMERIKÁN KÍVÜLI

Kanada

A világkonszernek nem mindig honosítanak meg új termékeket, hanem a már forgalmazottakban csorbítják a belföldi cégek piaci részesedését.

A műszaki vívmányokat és egyéb előnyeiket főként saját kebelükön belül aknázzák ki és nem bocsátják (vagy csak kismértékben) a befogadó országokban a belföldi cégek rendelkezésére.

Amikor a piaci ügyleteket vertikális koncentráció révén konszernen belüli ügyletekké változtatják, a szabad piaccal együtt járó kockázatokat csökkentik vagy teljesen ki is küszöbölik.

A világkonszern anyavállalatának technikája nem szükségszerűen a legmegfelelőbb a befogadó ország számára (termékek lemásolása). Ez különösen áll a termékdifferenciálásra: pozitív hatása kétes, ha a termékek közti különbség jelentéktelen.

A világkonszern uniformizál: a legmesszebbmenően érdekelt a fogyasztási modell homogenizálásában.

Az amerikai eredetű világkonszernek túlsúlya esetén ez úgy nyilvánul meg, hogy az Egyesült Államok gazdaságának miniatűr utánzatát hozzák létre.

A világkonszernek leányvállalatai üzemi hatékonyság tekintetében a belföldi szinthez alkalmazkodnak s azt ritkán emelik világszintre.

A világkonszernek masszív jelenléte következtében a döntéshozatal a befogadó országokból sok tekintetben áthelyeződik a világkonszernek központjaiba, illetve származási országuk kormányhivatalaiba. Utóbbiak (főként az Egyesült Államok esetében) a befogadó ország érdekeivel vagy szándékaival ellentétes szempontjaikat (a leányvállalatok szocialista országokkal való kereskedelmi kapcsolatainak eltiltása, az antitröszt-törvények érvényesítése külföldön, az anyavállalatok beruházásainak az amerikai fizetési mérleg helyzetéhez való igazodása stb.) keresztül tudják vinni és keresztül is viszik.

E tények, a neomerkantilista és egyéb függőségek összessége hozza létre a politikai és gazdasági szuverenitással összeegyeztethetetlen „leányvállalati gazdaságot". Ebben a nemzeti burzsoázia túlnyomó része számára nincs más lehetőség, mint az, hogy vagy beolvad a világkonszernekbe és azok fizetett alkalmazottja lesz, vagy a gazdaság perifériáján kisméretű, kevéssé hatékony termelőegységeket üzemeltet.

A „leányvállalati gazdaság" egyben beépített lemaradást jelent a kutatás területén, imitatív technikát, a különleges helyi adottságokon alapuló termékek kifejlesztésének elhanyagolását.

A legsúlyosabb hátrány nem csupán gazdasági természetű, hanem a nemzeti ellenőrzés elvesztése a gazdaság fontos szektorai fölött.

Nyugat-Európa

A világkonszernek a fejlődő országokban vállalatbirodalmaik révén a kifejezés fizikai értelmében is a neoimperializmus megvalósítói.

A világkonszernek alternatívája: a kulcsszektorok államosítása (így nem kerülhetnek külföldi ellenőrzés alá); államközi egyezményekben lefektetett szabályzat alapján működő újfajta nemzetközi társaságok *a)* azonos, *b)* különböző társadalmi rendszerű országok államosított vállalatai, *c)* államosított vállalatok és magánvállalatok részvételével.

* * *

A világkonszernek apologetikájának és kritikájának ismertetése szükségszerűen vázlatos és teljességre igényt nem tarthat; csupán néhány — megítélésünk szerint jellegzetes nézeteket képviselő — szerző álláspontjának nagy vonalakban való bemutatásával kellett beérnünk. Emellett a fejlődő országok problematikáját alig érintettük, aminek terjedelmi okai is vannak (a téma kifejtése külön tanulmányt követel meg), részben pedig annak is tulajdonítandó, hogy a világkonszernek közvetlen beruházásainak ketharmada-háromnegyede ez idő szerint a fejlett országokba irányul.

Az apologetika és kritika közötti választóvonal sematikus meghúzása volna, ha a kettőt úgy jellemeznénk, hogy mindkét oldalon akadnak, akik elég világosan látják a világkonszernek tevékenységének mind tényleges, mind potenciális pozitívumait, illetve negatívumait, de az egyik az előbbieket, a másik az utóbbiakat érzi perdöntőnek.

Azt hisszük azonban, hogy itt többről is van szó: arról ti., hogy a világkonszerneknek az észak-atlanti térségben kivívott súlya — egyesek szerint *(Hymer, Rowthorn)* túlsúlya — vaskos realitás. Amíg ezzel konkrét alternatívák nem állíthatók szembe, teret kap az a hajlandóság, hogy — már csak az új technika számos ágában fennálló csaknem monopolisztikus helyzetükre, valamint nagy vállalatbirodalmi piacaikra való tekintettel — a velük való koexisztencia útját válasszák a kritikusok megvalósulási stádiumba még nem jutott javaslataival („anti"-multinacionális társaság és regionalizálódás, illetve államközi és „vegyes" multinacionális vállalatok) szemben.

A világkonszernek kritikájának igazán nagy lendületet az adna, ha gyakorlati „ellenpróbákra" lehetne velük szemben hivatkozni. Ma még a pusztán védekezésre, elhárításra szorítkozó intézkedések, ha pozitív rendszabályok nem követik őket, kifejezetten kontraproducensek is lehetnek.

A világkonszernekre való ráutaltság persze csak egy adott struktúrán belül áll fenn. A kritikusok egy részénél felismerhető az a törekvés, hogy utat és módot keressenek a tőkés világkonszerneket létrehozó és terjeszkedésüket elősegítő koordináta-rendszerből való kitörésre. Nyilvánvaló, hogy ennek nemcsak gazdasági és technikai, hanem politikai feltételei is vannak. [E

szempontból tanulságos és figyelemreméltó, hogy milyen hév és szenvedély fűti a kanadai közgazdászok egy elég nagy szektorának a reagálását. (Itt csak két kiemelkedő írást elemeztünk, a skála ennél sokkal szélesebb.)]

A kritikában a szabad verseny pozícióiból való és helyenként újragyarmatosítás-ellenes, bizonyos fokig a nemzeti burzsoáziára apelláló bírálat egybeolvad a tőkés struktúra mint olyan bírálatával. Ez különösen a világkonszernek ellenőrzésének kérdésében nyilvánul meg: egyesek a tőkés struktúrán belül is lehetségesnek tartják, mások szerint annak szükségessége túlmutat a tőkés kereteken.

Befejezésül csupán néhány problémára szeretnénk utalni:

— A leglényegesebbek egyike a világkonszernek vállalatbirodalmaival kapcsolatos. Növekedésük határa ma még nem jelölhető meg. További terjeszkedésükkel óhatatlanul felmerül a kérdés: ha az árukivitel és a származási ország termelőapparátusának fejlesztése helyett egyre inkább a tőkekivitel és külföldi termelőbázis létesítése dominál, mi ebből a származási ország haszna? Az oda visszautalt profitok és egyéb illetmények? Elfogadható ez elégséges ellenértékként a belföldi termelőapparátus spontán, tervezetlen, súlyos egyensúlyi zavarokat és szociális problémákat előidéző átalakításáért, amely egyre több tőkéscsoportot érint és a dolgozók mind szélesebb rétegeit is? Hiszen minél „globálisabbak" a világkonszernek, annál kisebb a valószínűsége annak, hogy profitjaik hazautalása ellenőrizhető, — hogy származási országukban növelik a felhalmozást s nem vállalatbirodalmukban használják fel azokat!?!

A régebbi típusú imperializmus bázisa származási országa volt és a külföldön elért extraprofit egyebek közt annak munkásosztálya legalábbis felső rétegeinek korrumpálására, a gyarmati kizsákmányolásban való bizonyos fokú részeltetésre is szolgált (munkásarisztokrácia). Nincs-e vajon most olyan helyzet kialakulóban, amelyben a vállalatbirodalmi extraprofit jelentős vagy túlnyomó részét a külföldi expanzió finanszírozására fordítják? A „régi" imperializmusban viszonylag kis számú nagyvállalat külföldi érdekeltségeinek megvédése az anyaország egészére rótt a nemzetgazdasági haszonhoz képest aránytalanul nagy terheket (gyarmati hadsereg, hadi támaszpontok, hajóhad fenntartása stb.). Ez most iparágak egész sorának — és *nemcsak* a munkaigényeseknek — a külföldre telepítésével egészen új viszonylatban és sokkal fokozottabb mértékben következhet be.

— A viták egyik további csomópontja az erőforrások felhasználása hatékonyságának a kérdése, másszóval annak a tételnek a cáfolata, hogy az erőforrásoknak a világkonszernek értelmezése szerinti (a profit maximalizálását — ha nem is mindig rövid távon — szolgáló) leghatékonyabb bevetése szükségszerűen azonos a nemzetgazdaság, sőt a világgazdaság egészére vetített hatékonysággal.

A kanadai tapasztalatok — amelyek számos fejlődő ország hasonló tapasztalataival egészíthetők ki — hasznos platformot nyújtanak ama legfontosabb érvek egyikének gyengítéséhez, amelyet a világkonszernek létjogosultságuk igazolására oly gyakran hangoztatnak.

— Apologéták és kritikusok egyetértenek abban, hogy az amerikai eredetű világkonszernek domináns szerepe folytán az új, globális világgazdaság modellje: az amerikai modell. Ebben az összefüggésben még nagyobb súlyt kap az uniformizálás kérdése. A nagy, zömükben amerikai világkonszernek fogyasztási modelleket, kulturális differenciálódást és nemzeti sajátosságokat „homogenizáló" törekvéseivel való szembeszegülés nem értelmezhető egysze-

rűen szűk látókörű sovinizmusként, provinciális szemléletű nacionalizmusként, nemzeti autarkiába való visszamenekülésként vagy a nemzetközi munkamegosztás előnyeinek mellőzéseként.

Épp ellenkezőleg, fel kell ismerni, hogy az uniformizálással párosuló amerikai világgazdasági modell komoly támadási felületeket nyújt a világkonszernek ellen és új ellenstratégia kidolgozásának lehetőségét tárja fel.

HIPOTÉZIS EGY MARXISTA ÉRTÉKELMÉLETHEZ. I.

HELLER ÁGNES

ELŐZETES MEGJEGYZÉSEK

A címben pontosan kívántam kifejezésre juttatni írásom célkitűzését. „Hipotézisről" beszéltem, s megoldásom valóban nem más, mint feltevés. Ez a feltevés empirikusan nem verifikálható. A következő két (koncepcióm keretein belül egymással szervesen összefüggő) problémára kíván választ adni. Egyrészt: hogyan lehetséges, hogy bár minden érték (és azok érvényessége) a történelmi hic et nunc-ot fejezi ki, mégis léteznek általánosan érvényes — a nembeliséget közvetlenül kifejezésre juttató — értékek. Másrészt: van-e kritériumunk arra, hogy értékfejlődésről beszéljünk a kommunista társadalom alternatívájának álláspontjára helyezkedő elmélet (tehát a marxizmus) szempontjából.

Továbbá: „*egy* marxista értékelmélet" hipotéziséről van szó. Ezzel a megszorítással azt szerettem volna kifejezésre juttatni, hogy hipotézisemet egyáltalán nem tartom *egyedül* relevánsnak a marxista értékelmélet kidolgozása szempontjából. Lehetségesnek tartom, hogy az értékprobléma megoldását — ugyancsak marxista módon — másként kíséreljük meg, amennyiben az értékkategória értelmezése *más kérdésfelvetés* szempontjából történik. Ugyanakkor természetesen meg vagyok győződve arról (különben nem írtam volna meg ezt a tanulmányt), hogy saját megközelítésem szempontjából (az értékkontinuitás, illetve diszkontinuitás problémájának megoldása vonatkozásában) hipotézisem célravezető és megfelel Marx eredeti intencióinak.

Végül: tanulmányom némiképp egyoldalúan Európa-centrikus, elsősorban azokat a kultúrákat tartja szem előtt, melyek — közvetlenül vagy különböző közvetítésekkel — korunk európai (és amerikai) kultúrájához vezettek. Ez abból következik, hogy a kommunizmus alternatíváját ez a kultúra „szülte", koncepciómat ebből az alternatívából építem fel.

I

AZ ÉRTÉKKATEGÓRIA HÁROM DILEMMÁJA

Értékkategóriákkal operál a filozófia, mióta létezik. S nemcsak spontánul „használja" ezeket a kategóriákat — ezt megteszi a mindennapi gondolkodás is —, hanem tudatosan „kérdez rá" funkcióikra, eredetükre, egymáshoz való viszonyukra, érvényességük forrására stb. Gondoljunk a „javak" és az „erények" közötti viszony elemzésének jelentőségére az antik filozófiában, a „legfőbb jó"-ra irányuló kérdésfeltevésre, az erkölcsi „tulajdonságok" hierarchizálására. Ugyanakkor — egészen a francia forradalomig — kísérlet sem tör-

ténik *egyetemes értékfogalom* kialakítására. Az antikvitásban és a középkorban „adottnak" s ugyanakkor objektívnek tekintik az értékvilágot. Az antikvitásban a poliszközösség érvényes értékei *az* értékek, illetve a legfőbb értékek; ahogy Arisztotelész kifejezte: „a legfőbb jó az állam java". Ez az abszolút és feltétlen mérce, melyen minden emberi magatartás, cselekvés és szándék megméretik. Még a sztoicizmusban és epikureizmusban is — mikor a konkrét polisz már nem „funkcionál" — a fenti értékeket tekintik „adottaknak". A középkorban az értékvilág transzcendensen van megalapozva: isten az értékek és az értékhierarchia „teremtője", általános érvényességük forrása és garantálója. A polgári filozófiában (már a reneszánsz bizonyos filozófiai irányzataitól kezdve) kérdésessé válik az értékek „adott" mivolta. Nincs többé „természetadta" közösség, mely az értékek objektivitásának mércéje lehetne, a fix értékhierarchia felbomlik. A „tiszta" osztályok kialakulása (melyekhez az egyed véletlenül tartozik) felismerhetővé teszi az értékek relatív mivoltát; az *adott szituációban* ezt a felismerést támasztják alá a felfedezések is, melyek a hagyományos európaitól teljesen eltérő értékhierarchiák *létének* és érvényesülésének tudomásulvételéhez vezetnek (lásd Montaigne). Isten mint az abszolút értékrend teremtője így maga is kérdésessé válik. Ez részben isten létének, illetve minden érték forrásaként való értelmezésének tagadásához vezet (polgári ateizmus és deizmus), részben a földi sikeresség kritériumához az „istennek tetsző" életvitel szempontjából. (Protestantizmus. Lásd erről Max Weber elemzését.) A par excellence polgári filozófiának tehát — először a filozófia történetében — elméletileg kell *megalapoznia* az értékeket. Ennek formája — egészen Kantig — az értékvilág, illetve az érték érvényességének *empirikus levezetése*. Eszerint az értékek forrása valami *másban* van. Ez a más az *ok*, az érték az *okozat*. A levezetés (módjában, gondolkodói mélységében, értékpremisszáiban) egészen különböző ugyan, mégis vannak közös jellemzői. Mindenekelőtt az, hogy az „okot" az egyed, illetve általában „az ember" természetében keresik. Ebből a szempontból mindegy, hogy a kiindulópont a vonzás és taszítás (Hobbes), a szeretet és gyűlölet (Spinoza) vagy a fizikai élvezet (Helvetius). A „közvetítő elem", melyet a „természeti" forrás és az érték-okozat közé iktatnak, kivétel nélkül a *hasznosság*. A különböző gondolkodók rendszerének értékelése szempontjából persze egyáltalán nem közömbös, *hogyan* értelmezik ezt a „közvetítő láncszemet". Így Spinozának az a logikai következetlensége, mellyel az ember számára leghasznosabbnak a másik — erényes — embert tekinti, rendszere szépségének és tökéletességének forrása.[1] A mi szempontunkból azonban most kizárólag a közös elem az érdekes: az értékek ilyen empirikus levezetése. Hozzá kell tennünk, hogy az értékek (elsősorban az erkölcsi értékek) effajta levezetése ellen a tiltakozás már párhuzamosan megindul. A tiltakozók azonban nem tesznek mást, mint hogy magába az „emberi természetbe" is velünk született erkölcsi értékeket, illetve értékaffinitásokat helyeznek, az értékek objektivitásának megalapozása céljából (Shaftesbury, Hutcheson). A francia felvilágosodás gondolkodói hol az előbbi, hol az utóbbi megoldást fogadják el, de a „levezetés" gyakorlatához többnyire hűek maradnak.[2]

[1] Lásd erről részletesen elemzésemet Spinoza „Etiká"-járól. Érték és történelem. Magvető 1969.

[2] Lásd Ludassy Mária elemzését Diderot-ról — Helvetius „Az emberről" írott könyvének „Refutation"-jával kapcsolatban; „Magyar Filozófiai Szemle", 1970/1—2.

Kant az, aki az érvényesség vonatkozásában szakít minden ilyen levezetéssel. A konkrét értékek nem vonatkoztathatók el a kellemestől, a hasznostól, a kedv és kedvetlenség érzésétől, a Jó azonban (Kantnál) *levezethetetlen*. Ez (mint közismert) tisztán formális: a jóra irányuló szándék, az emberben mint *észlényben* (nem mint természeti lényben!) kifejeződő „Legyen" (Sollen) az egyetlen erkölcsi törvény, *az* erkölcsi törvény. Az individuum mint észlény, voltaképpen a „nembeliség mint olyan", mely jóra irányuló akaratával a jót konstituálja. Kétségtelen, hogy ez az *egyetlen lehetséges* nem empirikus, de immanens, ugyanakkor konzekvens megoldása az értékproblémának az individuális ontológia alapján. Egyszersmind *abszurd*, mert *minden empirikus tapasztalatnak* ellentmond. Közismert, hogy — ennek következtében — milyen ellenállást váltott ki kora legjobb gondolkodói körében (Goethe), még Kant hívei között is (Schiller). Csak Schiller híres soraira utalok: amennyiben segíteni akarok barátomon, erkölcsös vagyok, de ha ez örömet okoz nekem, akkor már nem.

Tudvalevő, hogy Hegel az individuum-centrikussal egy történelem-centrikus értékelméletet állít szembe. Nem térhetünk ki koncepciójának elemzésére, csupán utalhatunk arra, hogy mennyiben volt előrelépés, mennyiben visszalépés Kanthoz képest. Előrelépés volt, amennyiben az ember — konzekvensen nála először — a történelem produktuma és egyben alkotója; az értékek kontinuitása, illetve diszkontinuitása szerves része a történelmi folyamatnak, mindenekelőtt az objektivációkban. Nincs meg benne még a későbbi hisztorizmus relativizmusa (bár kritikátlan pozitivizmusát, mint Marx írta, sokban előlegezi), de ennek az „erénynek" nem kis ára van. Ez pedig a történelmi *teleológia* gondolata. Ezért Hegelnél az értéktételezés individuális vonatkozásának (elsősorban a moralitásnak) a funkciója és jelentősége nincs megalapozva (ezt tekintjük Kanthoz képest visszalépésnek).

Visszautalok arra, amit kezdetben mondtam: mióta létezik filozófia, léteznek értékelméletek, mi több, a filozófiai gondolkodás centrumában állnak. De „az érték" mint egyetemes fogalom kanti ihletésű, és a modern polgári gondolkodás centrumába az újkantiánus gondolkodók állították. A modern polgári értékfilozófiák érdeme, hogy (adott premisszák alapján) végiggondolták az értékproblémát, megoldásainak ellentmondásaival együtt. De ismétlem: *adott premisszák mellett*. Mert végső soron a modern értékfilozófiákat is azok a premisszák uralják, melyeket a polgári filozófia Hegelig kidolgozott. A pozitivizmus és a hisztorizmus lényegében Hegel különböző gondolataiból és feltételezéseiből indít, az újkantianizmus Kantot akarja „valóságközelbe" hozni. Kantot „korrigálni" azonban — lényegét tekintve — sikertelenségre kárhoztatott próbálkozás. Az újkantianizmus valóban a kanti alapokból kiindulva akarja megszüntetni Kant „abszurditását", és ebből fontos kérdésfelvetések következnek. De ami a megoldásokat illeti — Kantot csak „elrontani" lehet. Az újkantianizmus ugyanis — Windelbandtól egészen Weberig — az empirizmus elleni minden hadakozás ellenére Kanthoz képest állandó engedményeket tesz az empirizmusnak (ezt a magam részéről nem tekintem „hibának", de az ő premisszáikból kiindulva kétségtelenül az) és a pozitivizmusnak. (Az újkantianizmussal polemizáló Schelernél ez a „korrekció" egyenesen az irracionalizmusba torkollik.) Kant és Hegel „utódai" mellett nem halt ki a régi „levezetési" teória sem. Így például a freudista vagy jungi történetszemlélet az értékeket végső soron a pszichéből „vezeti le".

A polgári értékelméletek három (egymással összefüggő) dilemmába torkol-

lanak. Mindhárom dilemmán végighúzódik egy negyedik: az értékek objektivitásának, illetve szubjektivitásának dilemmája.

1. Az első dilemmára már az eddigiekben is utaltunk. Alapkérdése: primér kategória-e az érték, mely semmi „másból" empirikusan le nem vezethető, vagy pedig empirikusan levezethető, sőt levezetendő, továbbá: létkategória-e vagy sem. Azok, akik az értéket továbbá is ettől heterogén (pszichikai vagy társadalmi) tényezőkből vezetik le, a második kérdést egyértelműen válaszolják meg: az érték létkategória. Így minden klasszikus pozitivista értékelméletben, továbbá minden hisztorista elméletben. Ebben — bármennyire különbözzék is elméletük minden más vonatkozásban — Croce, a fiatal Dilthey és Schlick tökéletesen egyetért. Különösen érdekes ebből a szempontból Schlick gondolatmenete, mivel az egyetlen polémia az újkantiánus kérdésfeltevéssel. Elsősorban azzal támadja meg Rickertet, hogy elméletének nincs vonatkozása az emberek tényleges erkölcsi gyakorlatához. Az emberi harcoktól (konkrét harcoktól), örömöktől és fájdalmaktól független értékek nem léteznek: s feltéve, de meg nem engedve, hogy ilyenek léteznének, csak azt mondhatjuk: „mi közünk hozzá?".[3] Az érték létkategória, mely igenis visszavezethető a „kedv" és „kedvetlenség" érzésére. A Legyen (Sollen) nem empírián túli, hanem társadalmi követelés az egyes felé. Nem lehet elválasztani relációitól, mivel *egyedül azokban* konstituálódik. És a következtetés így hangzik: csak azok az emberi diszpozíciók az értékesek, melyek az adott társadalom javát szolgálva sikerre (sikerértékre) vezetnek. Úgy hiszem, nem kell szót vesztegetnünk arra, hogy bár a polémia kiindulópontja jogosult, következtetése életveszélyes. Maga Schlick is látja ezt, és ezért „egészíti ki" elméletét — régi felvilágosító módra — „az emberi természetről" szóló fejtegetésekkel és örök értékek hangsúlyozásával. (Az embernek öröme telik a jóban, jónak lenni számára természetes.) Az empirikus verifikáció híve „csupán" azt hagyta figyelmen kívül, hogy empirikusan legalább ugyanígy verifikálható az ellentétes tétel is: rossznak lenni az ember számára természetes. Mindez nem ad megnyugtató választ az újkantianizmus kérdésfeltevéseire.

Most vessünk egy pillantást azokra, akik az értékkategóriát primérnek (empirikusan levezethetetlennek) ítélték. Ezek közül a klasszikus újkantiánusok azok, akik egyúttal tagadják az érték létkategória mivoltát. Ezzel térnek el Kanttól, mesterüktől, abból a célból, hogy „korrigálják". A Legyen (Sollen) világa nem a lét világa, hanem ettől heterogén és vele semmiféle oksági viszonyban nincs. De ugyanannyira *objektív*, mint a lét világa. Az értékeknek objektív hierarchiájuk van, mely független a konkrét értékelésektől, értékítéletektől. (Rickert kísérletet is tesz egy effajta értékhierarchia kidolgozására.)

A Kanttól való eltérés (mint mondottam) „engedmény" a tapasztalatnak. Elfogadhatatlan, hogy a Jó szinonim legyen az individuális észlény „jó szándékával", mivel az értékek objektíve érvényesek, és ezt az objektív érvényességet kell empirikus levezetés nélkül megalapozni. Az újkantiánusok így azután arra kényszerülnek, hogy a legheterogénebb értékeket a léttől mereven különböző Legyen szférájába helyezzék. Így jönnek létre az úgynevezett „érzéki értékek" (Rickert elnevezése). Efféle érték például a szerelem (Rickert). Mindez abszurdumokhoz vezet, pl. a szerelem-érték független attól, hogy nekem vagy bárkinek örömet okoz-e, — az előbbi a Legyen szférájába, az utóbbi a valóság szférájába tartozik. Az, hogy Rickert elgondol egy szélesebb

[3] M. Schlick: „Fragen der Ethik", Bécs 1930, 85.

kategóriát (a világ kategóriáját), melybe valóság és érték egyaránt tartozik, nem oldja meg ezeket az ellentmondásokat.

Valóság és értékvilág merev kettéválasztása azonban kétségtelenül reális probléma megoldási kísérletéből fakad. E reális probléma (melyet Schlick egyáltalán nem ismer el, innen következtetésének már említett „életveszélyessége") az; hogy az értékek érvényessége nem szinonim egy kor de facto értékítéleteivel, értékeléseivel. Ahogy Windelband megfogalmazza: „Igen, az érték lényegéhez tartozik, hogy az ezt meghatározó normát nem magától és nem mindenütt töltik be. Kellésnek és Létnek, értéknek és valóságnak különbözniök kell egymástól."[4] Vagy Rickert: „Bár bizonyos, hogy az értékek számunkra mindig értékelésekhez *kapcsolódnak*, de éppen hogy kapcsolódnak azokhoz és éppen ezáltal nem *ugyanazok*, mint a valóságos értékelések."[5] Itt a neokantianizmus valóban olyan problémát „ad fel" (hogy az ő kifejezésükkel éljünk), melyre sem a pozitivizmus, sem a hisztorizmus nem felel.

De mi ez az objektív és általánosan érvényes értékvilág, mit jelent ennek „világ"-mivolta? Erre a kérdésre az újkantiánusok nem tudnak megnyugtatóan válaszolni. Illetve úgy „válaszolnak", hogy a Kant-féle „általában vett tudatot" (Bewusstsein überhaupt) kiterjesztik az értékvilágra. Windelband szerint a konkrét értékeket egy „normáltudatra" vonatkoztatjuk, Rickert szerint egy „transzcendentális szubjektumra", mely az értékek hordozója. Így azonban eljutunk egy szubjektív, kvázi-nembeli tudathoz, mely valóban nincs „levezetve", hanem „megkonstruálva" — de minek az alapján? Valóság és érték egységét *átéljük*, de ez *közölhetetlen* — így Rickert. A reális kérdésre adott válaszban tehát már a klasszikus újkantianizmus is az irracionalizmus határát súrolja.

Innen már csak egy lépés Schelerig. Scheler elveti a „transzcendentális szubjektumot" és egy a platóni ideákhoz hasonló örök értékrenddel helyettesíti. „A valódi erkölcsiség . . . az értékek egy örök rangsorán s az ennek megfelelő előnyben részesítő törvényeken alapul, melyek ugyanolyan objektívek és szigorúan ‚beláthatók', mint a matematika igazságai."[6] Scheler tehát elveti valóság és érték dualizmusát, az értéket valóságosnak tekinti. Noha ez *konkrét* erkölcsi problémákat könnyebben megoldhatókká tett, általános elméleti szempontból mindenesetre csak negatívumokhoz vezetett. Egyrészt: az effajta objektív értékvilág nem konstruálható meg többé racionálisan. Másrészt érték és valóság *ezen az alapon* történő „egyesítése" visszavonta az újkantianizmus — még a polgári humanizmustól örökölt — törekvését az általános érvényesség megalapozására. Scheler egyenesen kimondja, hogy az általános érvényesség gondolata (éppen úgy, mint a puszta szubjektív érték gondolata) a „gyengék" ressentimentjéből született egyenlőségeszmén alapul. Az ő objektív értékvilága csak azok számára érvényes, akik „érzik" az objektív értékhierarchiát, ezek számára létezik az értékek „kinyilatkoztatása". A többiekkel (akik úgysem érzik) legfeljebb közölni lehet. Ezzel Scheler „szabad kezet" ad önmagának az értékhierarchia legönkényesebb értelmezésére. (Így a kellemesség mint alapérték, a hasznosság mint pusztán levezetett érték; akik a hasznosat részesítik előnyben a kellemessel szemben, ezzel igazolják, hogy nem részesednek az objektív értékvilág „kinyilatkoztatásában" stb.)

[4] Windelband: „Einleitung in die Philosophie", Tübingen 1914, 422.
[5] Rickert: Vom Begriff der Philosophie; „Logos", Tübingen 1910/11—12.
[6] Scheler: „Vom Umsturz der Werte", Berlin 1955, 63.

Nicolai Hartmann is megkísérli, hogy megszüntesse valóság és érték dualitását anélkül, hogy az empirikus levezetéssel élne. Számára az értékvilág *ideális létező*, de nem a platóni ideák értelmében, hanem a társadalmi tudatban mindenkor létező általános preferenciák értelmében. Olyan „ideális objektiváció"-elmélet ez, melyben az objektiváció teljesen önálló életet él, és magába ölel *minden* értékpreferenciát. *A reális létnek ontológiai primátusa van, az ideális létezőnek axiológiai primátusa.* A lét ontológiai primátusára vonatkozó kijelentés természetesen értelmes, ha nem pusztán a társadalmi létre vonatkoztatjuk. A természetben azonban az érték axiológiai primátusa válik értelmetlenné. Ami pedig a *társadalmi* létet illeti: itt az „ontológiai primátus" árulkodó kifejezés. Jelzi, hogy bár a filozófus nem „vezeti le" a konkrét értékeket, de ontológiailag szekundéreknek tartja azokat — ezzel levezetés nélkül a „levezetéselmélethez" közelít. Ugyanakkor azzal, hogy az ideális létet öntörvényűnek, illetve teljesen önálló hierarchikus felépítésűnek tekinti, nem szakít radikálisan a Windelbandtól Schelerig húzódó vonallal. Így koncepcióját a „józan ész" sugallta eklekticizmus jellemzi.

Nem a teljesség, hanem a különböző tendenciák jelzése kedvéért utalok még egy értékelméletre. Ez Münsterberg kísérlete az újkantiánus dilemma meghaladására — a Kanthoz való visszatérés irányában. Megkülönbözteti a feltételes értékeket (mindazt, amire törekszünk) a feltétlen értéktől. A feltétlen érték általános érvényű, de nem létezik az egyes embereken felül vagy kívül. Ez az „önmagunkká válás". „Ez az önmagunká válás az egyetlen a világon, ami erkölcsileg értékes"[7] írja —, feltéve, ha motívumunk a *Jó* volt. Ez azonban nem megoldás, hanem visszavonulás az újkantianizmus által felvetett tényleges problémák elől.

2. Az értékkategória második dilemmája (tudjuk, az előbbivel összefüggően) az érvényesség, illetve érvényesülés kérdése köré csoportosul. A mindennapi élet és gondolkodás síkján többnyire továbbra is spontánul azonosítják a *mi* értékpreferenciáinkat az értékekkel mint olyanokkal. Hogy ettől *objektíve* a filozófiai gondolkodás sem ment, annak igazolására elég visszautalnunk Scheler fejtegetéseire a kellemességérték „objektív" magasabbrendűségéről a hasznosságértékkel szemben. Közismertek Max Weber jogos polémiái ez ellen az azonosítás ellen.

Az értékek érvényességének megalapozása különböző (ellentmondó) megoldásokat sugallt. Láttuk, hogy az újkantiánusok az értékek általános érvényességének elvét vallják — függetlenül azok érvényesülésétől. Rickert paradoxonja szerint az értékek akkor is általánosan érvényesek, ha egyetlen cselekedetben sem érvényesülnek. Ez az elmélet azonban csak a „normáltudat", illetve a „transzcendentális szubjektum" feltételezésével volt igazolható, értékvilág és valóság merev elválasztásával. Az ebből fakadó — megoldhatatlan — ellentmondásokra már rámutattunk. Az értékek kontinuitásának forrása — ezek szerint — nem a valóságban van; a valóság *pusztán* az értékelés diszkontinuitására ad magyarázatot. Az újkantianizmuson kívül minden más elmélet többé-kevésbé elveti az általános érvényesség gondolatát. Scheler az értékvilágot ugyan éppen annyira öröknek és abszolútnak tekinti, mint Rickert, de ennek —mint láttuk — csak relatív érvényességet tulajdonít: így teremti meg (arisztokratikus módon) a *hidat* az érvényesség és érvényesülés között. A pozitivizmus különböző megoldási kísérleteire csak utalhatunk.

[7] Münsterberg: „Philosophie der Werte", Lipcse 1908, 58.

Nem empirikus irányzatainak álláspontja szerint az értékítéletek azok, melyek az értékeket konstituálják. Erre a koncepcióra joggal válaszolják az újkantiánusok, hogy az értékek érvényességének meg kell előznie az értékítéleteket, különben azok nem megalkothatók. (Ha azt az önálló ítéletet alkotom: „Napóleon jelentős ember", akkor ehhez már szükségem van a „jelentősség"-re, mint az ítélethez képest a priori értékkategóriára.) Az empirikus pozitivizmus álláspontját Schlick már ismert gondolataival jellemezhetném (ezek — mint láttuk — közel állnak a Kant előtti empirizmus megoldásaihoz). Az értékek konkrét tartalmai (konkrét értékítéletek) relatíve érvényesek azok számára, akik érvényesnek tartják őket. Az „általános érvényesség", melynek bázisa „az emberi természet", e konkrét értékelésekben érvényesül. Különben gyakran az empirikus hisztorizmus is hasonló megoldásokhoz folyamodik. Így Dilthey — igazi hisztorista módjára — a jót a mindenkori „beilleszkedőből" (passend) származtatja, ugyanakkor állandóan keresi az értékek „örök" kritériumait. Pl. azok a tulajdonságok az erények, melyek *minden emberi feladat* (sic!) végrehajtásához szükségesek. Vagy történeti s ugyanakkor általánosan érvényes *minden* szellemi érték, mely az élvezőképességet magába zárja. (Ezen az alapon az intellektuális szadizmust is tekinthetnénk általánosan érvényes történeti értéknek.) — A tiszta (nem empirikus) hisztorizmus ezzel szemben tudatosan és kihívóan veti el az általános érvényesség gondolatát, és a rankei „minden korszak egyformán közel, illetve távol van istenhez" álláspontjára helyezkedik. Így Mannheimnél az értékvilág mindig „szitusz-adekvát", egy adott társadalom, társadalmi osztály, irányzat, „szituációját" fejezi ki. Minden kornak, osztálynak, iránynak megvan a maga saját értékvilága, ezek között nincs transzcenzus, az ember „be van zárva" kora értékvilágába. Ez a koncepció *kizár mindenfajta értékkontinuitást*. Mannheim koncepciója a „szabadon lebegő értelmiségről", mely képes a heterogén értékvilágokat transzcendálni és eljutni az „objektivitás" szintjére, pusztán egy katedraszociológus illúziója, és a kérdések megoldásához jottányit sem visz közelebb.

3. Az értékkategória harmadik dilemmáját legélesebben Max Weber vetette fel. (Filozófiai alapkoncepcióját tekintve Rickertet követve.) Weber — mint láttuk — jogosan polemizált az ellen, hogy a tudományos (filozófiai) vizsgálatban a mindennapi élet gyakorlatát követve spontánul azonosítsuk saját értékpreferenciáinkat az „értékekkel" mint olyanokkal. Weber kérdései — leegyszerűsítéssel összefoglalva — a következők: *a)* lehetséges-e értékmentes társadalomtudomány (szociológia), *b)* kell-e törekedni erre, *c)* képes-e az ember arra, hogy tisztázza önmaga előtt saját értékeit, melyekkel a társadalom vizsgálatába „lép", *d)* kívánatos és lehetséges-e, hogy saját értékeit viszonylagosaknak tekintse, *e)* dönthet-e a tudomány az értékek választásában, meggyőzhet-e a tudomány értékpremisszák ellenére.

Mielőtt a közismert válaszokat röviden ismertetném, alá kell húznom, hogy Weber maga is egy értékpreferencia alapján dolgozza ki elméletét. Eszerint a tudományos vizsgálatban legfőbb érték az objektív igazság. Az igazságra való törekvés — mint látni fogjuk — a tudomány és filozófia mint nembeli objektivációk lényegéből fakad. De már az, ahogyan Weber az igazságot *értelmezi*, egy konkrét, *sajátos* (nem általános érvényű) értékpreferenciát takar. Ugyanis ki akarja küszöbölni a társadalmi konfliktusok kihordásától motivált kérdés-megközelítést, ami legalább ilyen joggal értelmezhető „igazságnak". Webernél is van tehát a priori érték az igazságfogalom konkrét értelmezésében — erről azonban ő nem vesz tudomást.

Ismeretes, hogy Weber lehetségesnek tartja az értékmentes társadalomtudományt, — bizonyos fenntartásokkal (pl. a tárgy kiválasztását értékválasztásnak tekinti). Ugyanakkor a társadalomtudós *kötelességének* tartja, hogy — lehetőség szerint — értékmentesen, értékei „felfüggesztésével" lépjen be a társadalom vizsgálatába. Szét kell választania, mi az, ami empirikus tényekből és logikából ered, és mi az értékítélet. Fel kell tárnia, hogy ilyen vagy olyan végső állásfoglalások (értékelő döntések) *gondolhatók* el az adott problémával kapcsolatban, továbbá: ilyenek vagy olyanok a tények, melyekkel számolni kell. A választás, a döntés, a konzekvenciák levonása viszont nem a tudomány ügye többé, ebben nem is adhat tanácsot. „Nem létezik semmilyen (racionális vagy empirikus) tudományos eljárás, mely ebben dönthetne."[8] Ugyanakkor: mind a tudomány emberének (mielőtt értékeit felfüggesztené), mind a gyakorlat emberének (mielőtt döntésre jut) tisztáznia kell a következőket: melyek az alapvető értékaxiómái, milyenek ezek következményei, ha a tényeket ezek alapján akarjuk értékelni, milyenek gyakorlati következményeik (tekintetbe véve a felhasználandó eszközöket és a „mellékhatásokat"). Mindez vezethet: az értékaxiómák helyben hagyására; megvalósításuk lehetetlenségének belátására; megvalósíthatóságuk valószínűtlenségének belátására; az axiómákban rejlő értékellentmondások tudatosítására ezek vállalása mellett, vagy új, eddig számba nem vett értékaxiómák felvétele mellett.

Weber gondolatmenete már kortársaiban is ellenérzéseket és ellenkoncepciókat váltott ki. Így Croce azzal érvel, hogy a történelmi jelenségek (és maga a folyamat) elemezhetetlenek értékítéletek nélkül. A történelemről alkotott ítéleteink mindig értékhez kötöttek, már azáltal is, hogy a *jelenből* ítélünk. A „hasznos", „jó", „igaz" kategóriái nélkül a valóság nem elemezhető, ezek pedig értékkategóriák. (Hogy ő azután hegeliánus módon próbálja az értékelő történetírás objektivitását megalapozni — kritérium: az „ésszerűség" —, az most más lapra tartozik.)

Marxot elemezve látni fogjuk, miért nem létezik értékmentes társadalomtudomány (filozófia) — amennyiben meg akarja haladni a puszta leírás szintjét, ami pretudományos és prefilozófikus —, és miért *nem kell* törekedni erre. Ezt a problémát most „nyitva hagyjuk". Inkább Webernek arra a kérdésfeltevésére hívjuk fel a figyelmet, amit érvényesnek és maradandónak érzünk. Ez pedig saját értékpremisszáink tisztázásának igénye és követelménye (annak elméleti és gyakorlati következményeivel, ellentmondásaival együtt). Mivel álláspontunk az, hogy nincs értékmentes társadalomtudomány, s vállaljuk, hogy elméletünk értékpreferenciákon alapul, még inkább szükségesnek tartjuk értékpremisszáink (a marxi értékpremisszák és axiómák) nyílt és egyértelmű leszögezését.

II

AZ ÉRTÉK A TÁRSADALMI PRAXIS EGYIK PRIMÉR KATEGÓRIÁJA

Véleményünk szerint a marxi társadalomontológia lehetővé teszi mindhárom dilemma megoldását.

Mielőtt azonban ennek elemzésére rátérnénk, rövid pillantást kell vetnünk a

[8] Weber: Der Sinn der „Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften; M. Weber: „Wissenschaftslehre", Tübingen 1922, 470.

Marx után kialakult különböző marxista áramlatok megoldási kísérleteire. Ezek ugyanis többségükben korántsem voltak mentek azoktól a dilemmáktól, melyeket a polgári filozófia elemzése kapcsán kimutattunk. Különösen erős befolyásra tett szert az empirikus pozitivista és a hisztorista tendencia. De atlálkozunk — ennek reakciójaképpen létrejött — újkantiánus megoldási kísérletekkel is.

A marxi értékfelfogás empirikus-pozitivisztikus s *ugyanakkor* hisztorista irányba történő „eltolása" már Engelsnél (az „Anti-Dühring"-ben) megkezdődött. Ennek gyökere a marxi alap—felépítmény elmélet átértelmezése. Marxnál a mindenkori társadalom bázisa az — amit a „Német ideológiá"-ban még „társadalmi életfolyamatnak", később „termelési viszonyoknak" vagy „termelési módnak" nevezett —, mely a felépítményben *manifesztálódik.* De ez a manifesztálódás nem fejez ki ok—okozati viszonyt alap és felépítmény között, mivel ezek strukturális egységet alkotnak.[9] Ez a manifesztálódás nem jelent mást, mint hogy a mindenkori felépítmény „mozgásterületét" az alap szabja meg, minthogy az előbbi az utóbbi konfliktusait hordja ki vagy hoz létre olyan formákat, melyekben ezek a konfliktusok „mozogni" tudnak. Ezt a funkciót a felépítmény különböző mozzanatai nemcsak adekvátságukkal, hanem inadekvátságukkal is teljesíteni tudják. (Lukács György elemzi „A társadalmi lét ontológiájához" című művében, hogy Marx értelmezése szerint a jogban az alap éppen azáltal manifesztálódik, hogy több vonatkozásban inadekvát a gazdasághoz.) Engels ezt a manifesztációs viszonyt *ok—okozati viszonynyá változtatja.* Az alap az ok, a felépítmény az okozat. Ez a koncepció vezette idős korában (az elmélet *gyakorlati* buktatóit felismerve) a felépítmény „aktív visszahatásának" elméletéhez, a hegeli kölcsönhatás-kategória elfogadásához. De Engels még ennél is tovább ment. Azt a marxi gondolatot, mely szerint a *társadalmi lét manifesztálódik* az ideológiában, értékpreferenciákban, mivel az utóbbiak a társadalmi konfliktusok „kihordói"[10], úgy alakította, hogy az *érdekek* (priméren az osztályérdekek) azok, melyek az értékeket konstituálják.[11] Ezzel lényegében visszatért a polgári felvilágosodás egyik kedvelt levezetéselméletéhez, a „hasznossági elmélethez", azzal a módosítással, hogy az egyéni érdekek helyett az osztályérdekből „vezette le" az értékpreferenciákat. Engels nyomán, de Engels intenciói ellenére rögződött később ez a koncepció, egyoldalú ok—okozati viszonyt tételezve alap és felépítmény, osztályérdek és értékek között. Ez lett a II. Internacionálé vezető teoretikusainak elmélete, mivel igen alkalmasnak bizonyult gyakorlati politikájuk ideologizálására.[12] Nincs módunk nyomon követni a koncepció sorsfordulatait, csak utalunk arra, hogy újabb — negatív irányú — módosuláson ment át. Így például Bogdanov a „társadalmi lét határozza meg a társadalmi tudatot" marxi formuláját úgy értelmezi, mintha a társadalmi lét valaminő „tudatnélküli", tudati aktusok nélküli létező, a társadalmi tudat valaminő „tiszta" tudati, léttel nem bíró lenne. Ez a „valóság" és „érték" dualitását rögzítő felfogás — ahol a dualitáson a kauzalitás sem segít — hosszú ideig uralkodó formula maradt a hivatalos

[9] Lásd ennek elemzését Althusser Marxról írott tanulmányaiban.

[10] Ennek az elméletnek elemzését az általános ideológia-fogalomra vonatkoztatva lásd Lukács György: „Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins" (kézirat).

[11] Ezt a nézetet magam is vallottam — bizonyos, az értékek általános érvényességének lehetőségét megalapozó módosításokkal — etikai előadásaimban.

[12] Ennek részletes elemzését lásd „Adalékok a szocialista etika történetéhez" c. tanulmányomban (kézirat).

marxizmusban, annak ellenére, hogy a leninizmus *politikai elmélete és gyakorlata* (nem az „Empiriokriticizmus"-ról beszélek, ahol Lenin többnyire átveszi Engels elméletét) egészen ellentétes megoldást sugallt. Társadalmi lét és tudat dualitását a lenini gyakorlatra építő új marxista irányzat (Korsch, a fiatal Lukács és Gramsci) felülbírálta, a „levezetés" és a módosított hasznossági elmélet éles és találó kritikáját adva, az értékprobléma egyik centrális marxi kategóriáját — az elidegenedés problémáját, illetve felszámolásának célkitűzését — újra a középpontba állítva. Ők tekintették (és elemezték) újra a marxizmust és a kommunizmust *tudatos* értékválasztásként s nem egyszerűen a gazdasági fejlődés szükségképpeni „eredményeként".

Az engelsi és a korschi vonalnak — mindezen ellentétek ellenére — van egy közös vonása: közelítésük a hisztorizmushoz. (A fiatal Lukácsról és Gramsciról — akiknek ebben a vonatkozásban ellentétes törekvéseik is voltak — most nem beszélek.) Akár a létező proletariátus érdeke (nem szükséglete!), akár annak értékválasztása az *egyedüli* (és végső) értékkritériumunk (nincs más kritérium, *amin ezt megmérjük)*, a feltétlenséget állítjuk szembe minden eddigi korszak értékeinek feltételes (pusztán szituszadekvát) értékvilágával. Elméletileg (ha pusztán az értékkoncepciót vesszük szemügyre) ahhoz a következtetéshez kellene jutnunk, hogy minden eddigi kor egyenlő távol (vagy közel) állt istenhez. Engels ezen a fejlődéselmélettel segít (a fejlődést *magát* értékmérőnek tételezve), Korsch sehogyan. Hozzá kell tennünk, hogy valahányszor Engels egy történelmi korszakot konkrétan elemzett, ezt Marx elvei és nem a saját elvei alapján tette (lásd gyönyörű sorait a reneszánsz emberről).

A történelmi relativizmusból és hisztorizmusból egyes marxista irányzatok *ismeretelméleti* úton akarnak „kikerülni". A proletariátus értékei és ideológiája azért „*az* igaz" értékek és ideológiák, mert a proletariátus osztályhelyzeténél fogva képes arra, amire a burzsoázia nem képes: megismerni *az* objektív igazságot. (Mintha a burzsoáziának és a proletariátusnak *ugyanaz lehetne* „az igazsága".) Marxnak sohasem jutott volna eszébe azt állítani, hogy mikor Ricardo a kamatot, profitot, földjáradékot külön elemezte és nem az értéktöbblet megnyilvánulási formájaként, akkor vele szemben — álláspontja nem lett volna „igaz"! Marx egyszerűen egy *más* igazságot tárt fel, mint Ricardo, mert más álláspontról (értékpremisszákból) közeledett a valósághoz, mert más osztályálláspontról elemezte a kapitalizmust. Ezek *éppen ezért* nem egymás mellett élő, hanem egymással *harcban álló* igazságok, melyeket — végső soron — az alternatívák megvalósulása igazol vagy kizáródása cáfol. A marxizmus effajta értelmezésének különben — melyet jobb híján „szcientista szektarianizmusnak" nevezhetnénk — máig számos követője van; legpregnánsabb jelenség ezek közül kétségtelenül Althusser.

Mivel a marxista értékelméletben még ma is elsősorban az empirikus levezetés gondolata uralkodik, rá kell térnünk ennek cáfolatára. Az értékeket többnyire két tényezőből szokták „levezetni": az érdekekből és a szükségletekből. Kérdésünk, hogy — Marx eredeti koncepciója alapján — lehetséges-e effajta „levezetés".

Előzetesen azonban leszögezzük, hogy sem az érdeket, sem a szükségletet, sem az értéket, sem (ezen belül) az értékorientációs kategóriákat *nem kívánjuk definiálni.* Véleményünk ugyanis az, hogy a primér társadalomontológiai kategóriák *elvileg definiálhatatlanok* (mivel értelmesen nem adható meg a genus proximum). Így többé-kevésbé a „meghatározás" (Bestimmung) módszeréhez folyamodunk. Teljesen igazat adunk Engelsnek abban, hogy Marx

sem definiálta társadalomontológiai kategóriáit, hanem a „Bestimmung" módszerével élt. Kétségtelen, hogy így nem lehet teljesen tiszta, *teljesen egyértelmű* fogalmakhoz jutni. Erről azonban maga Marx így nyilatkozott: „Ugyanazon terminus technicusnak különböző értelemben való használata fonák dolog, de egyetlen tudományban sem kerülhető el egészen."[13]

Az érték — mint majd látni fogjuk — *általános* társadalomontológiai kategória. Ez annyit jelent, hogy a társadalom születésével született és csak annak pusztulásával pusztulhat el. Az érdekről azonban nem mondható el ugyanez. Az érdek ugyanis integrációk, osztályok, egyedek céljainak megvalósítása *más integrációk, osztályok, egyedek ellenében.* A „célok megvalósítása" ebben az esetben mindazon eszközök, pozíciók stb. *megszerzését* jelenti, melyek alkalmasak az adott integrációhoz, osztályhoz tartozó egyedek (egyedek egy része, csoportja) szükségleteinek kielégítésére. Érdek ott van, ahol az egyed számára a másik egyed „korlát", ahol az osztályegyed számára a másik osztályegyed céljainak megvalósítása saját céljainak megvalósítását *keresztezi. Nincs érdek érdekellentét nélkül,* mivel abban konstituálódik. Ha azt mondjuk, hogy egy egyed (vagy egy osztály) nem ismeri fel saját érdekeit, akkor ezzel azt állítjuk, hogy nem *tudja,* mely egyének, osztályok, integrációk azok, melyeknek célmegvalósítása ellentétben áll saját célmegvalósításával (korlátozza azt), nem tudja, mit kell tennie — mások ellenében — céljainak realizációja végett. (Nem tűz ki ilyen célokat vagy nem találja meg a célokat realizáló eszközöket.) Így az osztálytársadalmakban — mivel *osztályellentétekben* konstituálódik — az érdek primér társadalomontológiai kategória. De egy osztálynélküli társadalmat tételezve olyan társadalmat gondolunk el, melyben a társadalmi integrációk és egyedek önmegvalósítása *nem ellentétekben* (nem szükségszerű ellentétekben) konstituálódik, tehát az érdek megszűnik létezni. A „közérdek", illetve „általános érdek" ideologikus kategóriák (a különös ideológiafogalom értelmében), melyek a privátérdek általánosításából születtek. A „közösségi érdek" — írja Marx — az önző (egyéni) érdekek „cseréjének kétoldalúságában ... van".[14] A „Német ideológia" így fogalmazza meg ezt a problémát: „A teoretikus kommunistákat ... éppen az különbözteti meg, hogy egyedül ők *fedezték fel* azt, hogy az egész történelemben a ‚magánemberekként' meghatározott egyének teremtették meg az ‚általános érdeket'. Tudják, hogy ez az ellentét csak *látszólagos,* mert az egyik oldalt, az úgynevezett ‚általánost', a másik, a magánérdek hozza folytonosan létre, és az semmiképpen sem önálló történettel bíró, önálló hatalom vele szemben ... *az egyének egy addigi anyagilag megszabott létezési módjának anyagilag megszabott megsemmisítéséről [van szó], amellyel egyszersmind ez az ellentét, egységével együtt, eltűnik.*"[15] (Kettős kiemelés tőlem. — *H. Á.*)

Mindez természetesen nem vonatkozik a „közjó" kategóriájára, mely az osztálytársadalmakban ugyan összefonódik a „közérdek" fogalmával (különösképpen a kapitalizmusban), de egyetemesebb érvényű. Így a kommunizmus sem képzelhető el a „közjó" képviselete nélkül — pl. az antiszociális elemekkel, az értékpusztítókkal szembeni eljárások esetében.

Az érdek tehát az elidegenedett társadalom egyik alapkategóriája. Világosan fogalmazzák ezt meg a marxizmus klasszikusai a proletariátus osztályharca

[13] Marx: A tőke; MEM **23,** 203.
[14] Marx: „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", Berlin 1953, 156.
[15] MEM **3,** 231.

szempontjából is. A proletariátusnak érdeke, hogy felszabadítsa magát a tőke uralma alól (ez az érdekellentétből konstituálódik), de ezt *nem teheti másként*, mint hogy egyúttal az emberiséget is felszabadítja (az utóbbi már transzcendálja az érdekek világát). Az érték tehát — melynek léte szükségképpen tartozik a társadalmisághoz — nem vezethető le az érdekből, mely csak az elidegenedett társadalom egyik alapkategóriája. Az viszont, hogy az érték léte nem vezethető le az érdekből, nem mond ellent annak — az empirikusan verifikálható — ténynek, hogy integrációk, osztályok érdekei messzemenő befolyással vannak *konkrét értéktartalmak* előnybenrészesítésére, mások elvetésére stb. — különösképpen a „tiszta" osztálytársadalomban, a kapitalizmusban.

Ugyanez az érv nem vonatkoztatható a szükségletre. A szükséglet ugyanis éppoly általános, éppannyira primér társadalomontológiai kategória, mint az érték, mint Marx mondja: „és új szükségleteknek ez a megteremtése *az első történelmi tett*".[16] (Kiemelés tőlem — *H. Á.)* A szükséglet az *individuum kategóriája*, belső igény, kényszer, vágy valamire. Ez a „valami" (nevezetesen a szükségletek tárgya) mindig heterogén (minden embernek heterogének a szükségletei). Vannak fogyasztásra irányuló szükségletek, tevékenységekre irányuló szükségletek, kapcsolatokra irányuló szükségletek stb. A szükségletek és azok tárgyai közötti mozgás mindig *kétirányú*. Szükségletek teremtik a kielégítésükre szolgáló tárgyakat, tevékenységtípusokat, kapcsolatokat, s a tárgyak, tevékenységtípusok, kapcsolatok szükségleteket „nemzenek". E kétirányú kapcsolatban azonban (és ez az, ami a társadalmisággal született, ami az első „történelmi tett") a szükségletek tárgyai *primérek* magukhoz a szükségletekhez képest. A társadalmi termelés, a társadalmi objektivációk, a társadalmi viszonyok teremtik meg azt a „lehetőségszférát", mely a szükségletek mozgását meghatározza. Az ókor emberének nem lehetett szükséglete a villanybojler vagy a koncertlátogatás. Mindaz, amit a társadalom létrehozott vagy aminek a létrehozása objektíve lehetséges (ami mint *dünamisz* már jelen van), csak az *válhat* szükségletté — de korántsem *válik* azzá minden individuum számára. Egyrészt a társadalmi munkamegosztás (a természetadta munkamegosztás) végzi el a szükségletek „elosztását" — más szükségleteket „oszt" pl. a jobbágy és mást a földesúr számára —, másrészt ezen belül létrejön az egyedi „kiválasztás" is. A „tiszta" osztálytársadalomban (minthogy az egyed viszonya saját osztályához véletlenné válik) csökkenőben van a társadalmi munkamegosztás „elosztó" funkciója a szükségletek szempontjából. A jobbágyfiúnak ritkán voltak földesúri szükségletei, a proletárfiú viszont gyakran mondta, hogy „de szeretnék gazdag lenni, szép ruhába járni-kelni . . ." A kapitalizmusban — a fogyasztásra vonatkozóan — tipikussá válik a „latens szükséglet" és a „fizetőképes szükséglet" különbsége (Marx megkülönböztetése).

Már az eddigiekből is világosan látható, hogy a szükségletekből az *értékek léte nem vezethető le*. Ellenkezőleg. Az értékeket a társadalmi termelés, a társadalmi viszonyok, az össztársadalmi objektivációk *közvetítik* a szükségletek felé. A társadalomban, a társadalmi praxisban uralkodó értékpreferenciák — melyek sohasem fejezik ki az egyének összességének szükségleteit (egy adott osztály átlagegyedeinek szükségleteit sem) — válhatnak az egyes individuumok számára — társadalmi és egyéni „kiválasztással" — szükségletekké. Az értékek nem „mérhetők" a szükségleteken (a magasrendű művészi alkotás

[16] Uo. 29.

akkor is érték, ha élvezése kevesek szükséglete, mi több, ha a társadalmi fejlődés adott pillanatában *senki* számára nem az),[17] de *a szükségletek mérhetők az értékeken.* Vannak magasabbrendű és alacsonyabbrendű szükségletek, aholis az alacsonyabbrendűség, illetve magasabbrendűség kritériuma értékkritérium, a mérce heterogén a szükségletekhez képest. Gondoljunk Marx gyönyörű elemzésére azokról a francia munkásokról, akiknek arcán „az emberi méltóság" tükröződik, mert a társas együttlét, mint az eszmék, gondolatok és célok „kicserélésének" fóruma vált számukra szükségletté.

De nem lehet-e az értékeket az úgynevezett „társadalmi szükségletekből" levezetni? Ehhez meg kell vizsgálnunk mit értett Marx „társadalmi szükségleten". Marxnál ez a kategória nem „a társadalom szükséglete", hanem a következő értelmekben szerepel: „a társadalmilag kialakított szükséglet" értelmében (ilyen minden *emberi* szükséglet), vagy (ami ezzel többé-kevésbé szinonim) „a termelés nemzette szükséglet" (lásd „Grundrisse") értelmében. A „Gothai program kritikája", a jövő társadalom szükségleteiről beszélve, ezeket így határozza meg: „a szükségletek társadalmi kielégítése". Tehát mindig az *individuumok* szükségleteiről van szó, melyek társadalmilag alakultak, társadalmilag elégítendők ki stb. — Igaz, Marx beszél „az ipar" vagy „a mezőgazdaság" szükségleteiről — átvitt értelemben. Az értelemátvitel itt a *fogyasztás* kategóriájának közvetítésével történik. Az egyedi (gazdasági) szükséglet a fogyasztásra irányul, az ipar vagy a mezőgazdaság (gazdasági) szükséglete a termelő fogyasztásra.

De ha elvonatkoztatunk a fogalom marxi használatától, nem értelmezhetnénk-e a „társadalmi szükségletet" a „közjóként" vagy „a társadalmi reprodukcióhoz szükséges tényezőknek"? Ezt megtehetjük, csakhogy az érték szükségletből való „levezetésének" jogosságát ez sem igazolhatja. Amennyiben elfogadjuk a „közjó" nagyon is antik fogalmát, akkor szembekerülnénk azzal a problémával, hogy értékek gyakran az adott társadalom „közjavával" *szemben* konstituálódnak (korai kereszténység értékei az antik Rómában). Ha pedig szinonimként használnánk a társadalmi szükséglet kategóriáját „a társadalmi reprodukcióhoz szükséges tényezőkkel", akkor erre azt válaszolnánk: az értékpreferencia maga is szerves része a „társadalmi reprodukcióhoz szükséges tényezőknek", hogyan lehetne tehát amabból levezetni?

Miután igazoltuk, hogy az érték empirikus „levezetése" — amennyiben Marx társadalomontológiai koncepciójából indulunk ki — nem megoldható, vizsgáljuk meg, hogy van-e Marxnak (ha nem is nevezi értéknek) olyan egyetemes értéke, „alapértéke", melyből minden marxi értéktételezés axiologikusan levezethető?

Azt állítjuk, hogy *Marxnak volt olyan egyetemes alapértéke* (voltak olyan univerzális értékaxiómái), melyekből minden elfogadott értéke és értékítélete axiológiailag levezethető. Ez pedig egy ontológiailag primér (másból empirikusan le nem vezethető) kategória, ugyanis a *gazdagság* kategóriája.

Mi a „gazdagság"? *A nembeli lényegi erők sokoldalú kibontakozása.* Első értékaxióma: érték mindaz, ami a nembeli lényegi erők gazdagodásához tartozik, ami azt elősegíti. Második értékaxióma: a legfőbb érték, hogy a nembeli gazdagság az *individuumok számára* elsajátíthatóvá válik.

Marx — de facto — minden értéket ebből a két értékaxiómából vezet le. Így pl. minden „természetes közösségen" alapuló társadalom kritikájának magva,

[17] E probléma elemzésére még visszatérünk.

hogy a gazdagság benne *nem volt cél* (a közösség bornirt célokat követett), s ezért volt „bornirt" az individuum is (lásd „Grundrisse"). De ugyanezen társadalmak közül azt a formációt (antik), mely a gazdagság adott fokát az individuumok (a közösségi egyének) számára elsajátíthatóvá tette, ebből a szempontból pozitívan értékeli (a polisz mint az emberiség *normális* gyermekkora[18]), hisz nyilvánvaló, hogy a „normalitás" értékkategória!

Mielőtt a gazdagság kategóriáját a továbbiakban elemeznénk, fel kell vetnünk a kérdést: melyek azok a „lényegi erők", melyek kibontakoztatása a gazdagságot konstituálja? Itt Márkus György kutatásaira utalunk, aki — véleményünk szerint — meggyőzően elemezte a „nembeli lényeg" marxi kategóriáját.[19] Marxnál a „nembeli lényeg" mozzanatai: társadalmiság, munka (termelés, objektiváció általában), szabadság, tudatosság, univerzalitás. Ezek az ember „lényegi erői". Problémánk tehát a következő: hogyan van ez a kategória — Marxnál — megalapozva?

Egy bizonyos értelemben empirikusan *is*. Marx feltételezése szerint ezek azok a sajátosságok, melyek az embert mint nembeli lényt az állattól megkülönböztetik. Az ember ezekkel a kategóriákkal — mint „dünamiszokkal" — lép a történelembe. Miután semmiféle nem, semmiféle formáció nem tud kibontakoztatni mást, mint a *saját* dünamiszát, az emberiség is csak saját lehetőségeit bonthatja ki. *Nem szükségszerű*, hogy kibontakoztassa azokat (pl. el is pusztulhat, megrekedhet a fejlődés egy szakaszán). De amennyiben kibontakoztatja saját dünamiszát, annyiban csak ezeket a lényegi erőket bontakoztathatja ki.

Azért mondottam, hogy ez a koncepció — bizonyos értelemben — empirikusan *is* meg van alapozva, mert az állat és ember közötti lényegi különbség leírható ezekkel a kategóriákkal *anélkül*, hogy a biológia, a pszichológia, etnológia vagy történettudomány empirikus tényeivel *szembekerülne*. Ugyanakkor *nincs* empirikusan megalapozva, minthogy ember és állat különbsége *más* tényezőkkel is értelmesen leírható. Tehát a „lényegi erők" értelmezése Marxnál egyúttal már *értékválasztást* is jelent. Marx ezeket a „lényegi erőket" *választotta* (hogy miért és miből kiindulva, azt még látni fogjuk). Ennyiben a „gazdagság" mint értékaxióma a priori és a posteriori egyúttal és egyszerre.

Nem részletezhetjük, hogy mit jelent Marx számára a lényegi erők kibontakoztatása, csak néhány alapvető *mozzanatát* sorolnánk fel. Ezek közül legfőbb a *természeti korlátok visszaszorítása*, méghozzá három, egymással összefüggő értelemben. Az első a termelés fejlődése, illetve tudatos (célként való) fejlesztése. Ez egyúttal az emberi *termelőképesség* kibontakozása: „termelés a termelés végett nem egyéb, mint az emberi termelőerők kifejlődése, tehát *az emberi természet gazdagságának kifejlődése*, mint öncél".[20] Ez egyúttal a használati értékek bőségének feltétele és hajtóereje is, ami egyúttal „új, magából a társadalomból származó szükségletek felfedezése, teremtése és kielégítése, a társadalmi ember összes tulajdonságainak kultúrája, s ennek (a társadalmi embernek) mint lehetőség szerint szükségletgazdagságnak, mert tulajdonság- és kapcsolatgazdagságnak termelése . . ."[21] (Figyeljük meg, hogy a „gazdagság" mint értékmérő mindenütt jelen van!) A természeti korlátok visszaszorí-

[18] Marx: Bevezetés [„A politikai gazdaságtan bírálatához"]; MEM **13**, 176.
[19] Márkus György: „Marxizmus és ‚antropológia'", Budapest 1966.
[20] Marx: „Értéktöbblet-elméletek", Második rész, Budapest 1961, 100.
[21] Marx: „Grundrisse", 312.

tásának második értelme a társadalom „természetes" mivoltának meghaladása, a „tiszta" társadalmi viszonyok kialakulása. Harmadik értelme pedig e korlátok visszaszorítása magában az *individuumban*, amennyiben szükségletei egyre *emberibbé* (azaz társadalmivá, szabaddá, tudatossá és univerzálissá) válnak. — Ugyancsak a lényegi erők kibontakozásának formája és megnyilvánulása az, hogy a bornirt (helyi) érintkezésből *világérintkezés* válik, hogy kialakul a világtörténelem s ezzel a világtörténelmi individuum stb.

Mikor a „gazdagságról" mint Marx alapértékéről beszéltünk, két értékaxiómát soroltunk fel: nembeli képességek kibontakoztatása, továbbá ezek elsajátíthatósága az individuumok számára. Ezzel azonban óvatosnak kell lennünk. Ugyanis a nembeli képességek kibontakoztatása sohasem megy (nem mehet) végbe az individuumokon *kívül*. Ez is individuális képességkibontakoztatás „. . . mert mi más is a gazdagság, mint az egyének szükségleteinek, képességeinek, élvezeteinek, termelőerőinek stb. univerzalitása a csere univerzalitásától nemzve?"[22] — írja Marx a kapitalizmusról szólva. Az elidegenedés — ebben a vonatkozásban — nem azt jelenti, hogy *nem* az individuumok képességei bontakoznak ki, hanem azt, hogy ezek a képességek *egyoldalúan* bontakoznak ki (a társadalmi munkamegosztás „osztja" el azokat), továbbá, hogy bizonyos magasrendű képességek kifejlesztésére az emberek többségének (egész társadalmi osztályoknak, ezek individuumainak) nincs meg a lehetősége. Ez éppen ezért még nem az „igazi" gazdagság, bár ennek szükséges — történelmi — előfeltétele. „Mert az *igazi gazdagság minden* egyén kibontakozott termelőképessége."[23] (Kiemelés tőlem — *H. Á.)*

Az elidegenedés ebben a vonatkozásban sem egyszerűen a nembeli lényeg és az egyedi lét diszkrepanciája, hanem konkrétabban: a nembeli gazdagságé és az individuális gazdagságé. A kommunizmussal Marx nem egyszerűen olyan társadalmat tételezett, melyben az egyedek képességei kibontakozhatnak, hanem olyat, melyekben az egyed gazdagsága az emberek (minden ember!) számára *öncéllá* válhat. „A *gazdag* ember egyúttal az emberi életnyilvánítás egy totalitását *szükségelő* ember. Az ember, akiben saját megvalósulása, mint belső szükségszerűség, mint *szükség* existál."[24] Az elidegenedés (legélesebben a kapitalizmusban) „elszegényíti" az individuumot, amennyiben csak egyes képességeit fejleszti (mások kárára), amennyiben képességei *eszközök* lesznek a puszta önfenntartás számára, amennyiben az érzékek gazdagságát egyetlen érzékre, a „bírás" érzékére redukálja. A közösség sem öncél többé, hanem eszköz (a közösségtípus és a személyiségtípus Marxnál mindig korrelatívak). A kommunizmus olyan — magasabb — társadalmi forma, „melynek *alapelve minden* egyén teljes és szabad fejlődése".[25] (Kiemelés tőlem — *H. Á.)*

Az elidegenedés — mint az emberiség előtörténetének fejlődési formája — tehát *értékkonfliktus;* nembeli értékfejlődés és személyiség-értékfejlődés konfliktusa. A kommunizmus *ennek* a konfliktusnak a megoldása: „ez az embernek a természettel és az emberrel való ellentmondásos harcának *igazi* feloldása, az exisztencia és lényeg, a tárgyiasulás és önigazolás, a szabadság és szükségszerűség, az egyén és nem közötti harc igazi feloldása. Ez a történelem feloldott

[22] Uo. 596.
[23] Uo.
[24] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok", Budapest 1962, 76.
[25] Marx: A tőke; MEM **23,**

rejtélye és magát e megoldásnak tudja."[26] A későbbiekben még látni fogjuk, hogy Marx a kommunizmust — megnyilatkozásai többségében — szükségszerűnek tekintette. De *nem* azért választja a kommunizmust, *mert* szükségszerű, *hanem azért*, mert *értékmegvalósító*, mert a történelemnek (előtörténetnek) a kapitalizmusban kulminálódó alapvető értékkonfliktusát megszünteti. Persze: ha a kommunizmus szükségszerűsége nem is, de objektív *lehetősége* (dünamisz mivolta) e választás alapját képezi. Engels nem azért tekinti (mint napjainkban Althusser) a marxizmust tudománynak és nem utópiának, mert nem értékválasztáson alapulna, hanem azért, mert *értékválasztása megtalálta az objektív lehetőséget, a dünamiszt, a termelőerők fejlettségének adott szintjében és a munkásosztály osztályharcában*, melynek egyúttal öntudata és szervezője. Máig érvényes plasztikussággal foglalja mindezt össze „A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig" befejező oldalain: „Az a *lehetőség*, hogy a társadalmi termelés révén a társadalom minden tagjának olyan exisztenciát biztosítsanak, mely nemcsak anyagilag tökéletesen kielégítő és napról napra bőségesebbé lesz, hanem *szavatolja nekik testi és szellemi adottságaik teljes szabad kiképzését és működtetését* — ez a *lehetőség* most először létezik, de *létezik*."[27] (Egyszerű kiemelés tőlem — *H. Á.)* „E világfelszabadító tettet végbevinni — ez a modern proletariátus történelmi hivatása. E tett történelmi feltételeinek és ezzel magának a természetének alapjáig *hatolni* és így az akcióra hivatott, ma elnyomott osztályban saját akciója feltételeit és természetét *tudatossá tenni* — ez a *proletár mozgalom elméleti kifejezésének*, a tudományos szocializmusnak a feladata."[28] (Kiemelés tőlem — *H. Á.)*

Leszögezhetjük tehát a következőket. Marx nem dolgozta ki az érték általános fogalmát, ugyanakkor volt alapvető értékfogalma (a gazdagság), voltak egyetemes értékaxiómái, melyekből minden értékítélete axiológiailag levezethető. Feladatunk — mivel egy marxista értékelmélet hipotézisét kívánjuk felállítani — most az, hogy egy *olyan általános értékelmélet körvonalait rajzoljuk meg, mely harmonizál a marxi társadalomontológiával és a marxi értékaxiómák alapján áll.*

III

AZ ÉRTÉK ÉS A TÁRSADALMI ÉLETFOLYAMAT

Már tudjuk az értékről, hogy a társadalmi praxis primér kategóriája, mely heterogén tényezőkből (szükséglet, érdek, pszichikum stb.) le nem vezethető. Mi tehát az érték? Egyfajta (majd meglátjuk, *milyen* fajta) tudatos *előnybenrészesítés*, preferencia. A tudatos előnybenrészesítés a társadalmiság egyik *mozzanata*, mely tehát a társadalmisággal együtt jön a világra, és léteznie kell, amíg társadalmiság létezik. A társadalmiság kialakulásának két alaptényezője: a munka és a nemi viszonyok szabályozása (incestustilalom).[29] Mind a munka, mind az incestustilalom *tartalmazza* már a tudatos előnybenrészesítést. Ha ezt a követ és nem amazt *választjuk* célunk megvalósítására,

[26] Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok", 68—69.
[27] MEM **19,** 216.
[28] Uo. 218.
[29] Marx már a „Német ideológiá"-ban leszögezi, hogy ezek nem egymás után jönnek létre, hanem „a történelem legkezdete és az első emberek óta egymás mellett léteztek . . . " Marx a családról beszél; MEM **3,** 30.

akkor a választott követ előnyben részesítettük, akkor az a „jó" kő, szemben a „rossz" (a célhoz kevésbé adekvát) kővel. Ha tudatos megfontolás alapján inkább ezt, mint amazt az állatot ejtjük el, akkor előnyben részesítjük (jobbnak ítéljük). Az incestustilalommal előnyben részesítjük a családon kívüli nemi kapcsolatot a családon belülivel (az előbbi a jó, az utóbbi a rossz). Ismételjük: *tudatos* előnybenrészesítésről van szó, mely választáshoz (s nem pusztán válogatáshoz) kapcsolódik, nem pedig pusztán biológiai előnybenrészesítésről, mely már az állatnak is sajátja.

Bár minden érték előnybenrészesítés, nem minden előnybenrészesítés értékválasztás. Előnybenrészesítéseink tetemes része ugyanis értékközömbös. Még akkor is így van ez, ha esetleg értékorientációs kategóriákat alkalmazunk rájuk. A spenót rossz, a kelkáposzta jó — mondja X. Y., aki a spenótot nem szereti: de ettől a spenót és a kelkáposzta közötti választás, a kelkáposzta előnybenrészesítése még nem lesz értékválasztás. Ez nemcsak azért van így, mert *ízlésről* van szó; hiszen az ízlésnek is vannak par excellence értékpreferencia-rendszerei (így pl. az esztétikai ízlés esetében). És nemcsak azért van így, mert *privát* előnybenrészesítésről van szó. *Nem privát* jellegű preferenciák is lehetnek értékközömbösek — így pl. az, hogy egy nép melyik sportágat részesíti inkább előnyben: a kerékpározást vagy a vízilabdát.

Az előnybenrészesítés a következő két megszorítással tekinthető értékpreferenciának: 1. ha társadalmilag szabályozott (szokásban, normában objektivált) ez a preferencia, illetve ha az egyéni preferencia ilyen szokásokhoz, normákhoz való *viszonyt* fejez ki, abban az esetben is, ha ez a viszony a *megszegés, felmondás, túllépés, módosítás* viszonya; 2. ha tartalmazza (intencionálja) a *partikularitást túlhaladó általánosítás* mozzanatát.

Vizsgáljuk meg röviden az első megszorítást. A kelkáposzta—spenót példánknál már ez a kritérium is hiányzott. Egy közegben, melyben kelkáposztát és spenótot egyaránt fogyasztanak, a leírt preferencia társadalmilag nem objektivált, nem is fejez ki effajta objektivációhoz való viszonyt. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a legegyszerűbb étkezési választásoknál is ne jöhetnének létre tényleges értékpreferenciák. A disznóhústilalmat elfogadó közösségben a disznóhús-evés valóban nem-érték (Unwert), a higiénikus kultúrát elsajátított közösségben a mocskos étel fogyasztása értéket sért. Ezek az értékpreferenciák különben áttevődnek az „ösztönökbe", amennyiben a biológiai szférát „társadalmasítják". A higiénikus értékpreferenciák világában felnőtt ember inkább éhezik, mint hogy mocskos, „gusztustalan" ételhez nyúljon, mivel undorodik tőle. Az érték — már ilyen primitív területen is — „keresztben állhat" a puszta biológiai preferenciákkal.

A társadalmilag szabályozott (és objektivált) preferenciák érték-mivolta magától értetődő. Ezek az adott korban, az adott integrációban, az adott osztálynál általánosan érvényes (bár nem okvetlenül érvényesülő) értékek. Inkább azt kell megmagyarázni, hogy miért tekintek minden erre vonatkozó — de ettől eltérő vagy ezzel szembenálló — előnybenrészesítést értékpreferenciának. Ezeknek a preferenciáknak ugyanis az a tartalmuk, hogy *kétségbe vonják* az uralkodó értékpreferenciák általános érvényességét (adott korban, integrációnál, osztálynál stb.). Itt természetesen nem azokra az esetekre gondolok, mikor valaki megsért egy értéket, de annak érték-mivoltát nem vonja kétségbe (ebben az esetben ugyanis elfogadja az értékek általános érvényességét, anélkül, hogy érvényesítené azokat). Képzeljünk el egyetlen őskeresztényt (hipotetikusan az elsőt) egy római városban. Ez az őskeresztény az adott

római közösség majdnem minden érvényes értékét nem-értéknek fogja tekinteni, s egy egészen másfajta értékhierarchiát alakít ki, melynek csúcsán az aszkézis áll. Az aszkézis ebben a közegben nem tekinthető érvényes, még kevésbé általánosan érvényes értéknek, de mégis messzemenően értéknek értelmezzük, mivel az uralkodó értékhierarchiára vonatkozik (amennyiben felfüggeszti, tagadja stb.).

Nézzük meg röviden a második megszorítást. A privát preferenciák csak akkor értékpreferenciák (de akkor — ha az előbbi feltétel fennáll! — mindig azok), ha általánosításra törnek. Például: a XVIII. század „libertinage"-ának (szabadosságának) valamely híve nem választ értéket akkor, ha tudja, hogy bűnt követ el, de ezt a maga személyére vonatkozóan (és egyedül arra) kellemesnek tartja; új értékeket tételez viszont, ha magatartását általánosítva azt *az emberek számára általában* helyes, kellemes, követendő attitűdnek ítéli, ha beállítódását legalább egyfajta *hipotetikus imperatívus* jellemzi. Nézzük most a társadalmilag viszonylag általános preferenciákat. Ha például a divat önmagát mint partikulárist tételezi (pl. miniszoknya vagy hosszú szoknya), akkor preferenciái értékközömbösek. Ha azonban preferenciái általánosítási igényt (attitűdöt) tartalmaznak — (aki ezt viseli, erkölcsös, aki amazt, erkölcstelen, aki ezt viseli, előkelő, aki amazt, közönséges stb.) —, akkor már értékpreferenciákról van szó. Mindebből világos, hogy nem húzódik kínai fal az értékközömbös preferenciarendszerek és az értékpreferencia-rendszerek között.

Itt kell leszögezni a következőket: egy adott korban (integrációnál, osztálynál) érvényes érték nem-értéke (Unwert-párja) *elvileg* nem kapcsolható össze az általánosítás intenciójával. Mihelyt ugyanis egy efféle „nem-értéket" valaki az általánosítás szándékával realizál, akkor értékként, nem pedig nemértékként realizálja: nem tesz mást, mint kétségbe vonja az uralkodó érték érvényességét magát.

Az a kérdés, hogy az értékelés vagy pedig az érték-e a primér kategória, hasonló ahhoz, hogy mi volt előbb: a tyúk vagy a tojás. Az, *hogy* értéket előnyben részesítünk és hogy *mit* részesítünk előnyben, *egy* folyamat két pólusa. Értékelés nélkül nincs érték, érték nélkül nincs értékelés — ezek egyszerre jöttek a világra, s mindig is korrelációk. Igaz, vannak — egyre növekvő számban — konkrét előnybenrészesítéseink, előnybenrészesítési aktusaink, amelyek értékközömbösek. De ez nem változtat az értékelő előnybenrészesítés és az értékelt korrelatív mivoltán.

Minden kor embere sajátos értékpreferencia-rendszerekbe születik bele, s ezek elsajátítása nélkül nem válhat társadalmi emberré, „felnőtté". Ezeket az értékpreferencia-rendszereket közvetítik (többek között) az egyedek felé a magánvaló nembeli objektivációk (a tárgyak, a szokások, a nyelv). A tárgyak mindenekelőtt a rájuk vonatkozó normatív szokásstruktúrákban értékközvetítők. A szokások a legbonyolultabb értékrendszereket képviselik és közvetítik (ha egy gyermek látja, hogy az apja a négerekkel durván beszél, akkor már ennek következtében is kevesebbre értékeli a négert — anélkül, hogy egy „magyarázó" szót hallana). A nyelv pedig *mindenfajta* értékviszonyt közvetít (tárgyakét, szokásokét, ideális objektivációkét, magáértvaló nembeli objektivációkét).

A magánvaló nembeli objektivációk (kivéve a nyelvet, amennyiben magáértvaló nembeli objektiváció közvetítésére szolgál) kevéssé haladják túl az adott korszak, az adott integráció „körét", tehát csak korlátozottan általános érvényű értékeket közvetítenek. (Korlátozottan általános érvényűnek azokat az

értékeket nevezem, melyek egy adott korban, integrációnál stb. és csak ott, mint olyanok funkcionálnak.) Kivételt képeznek ebben az általános (vagy elemi) szokások, melyek magával a társadalmi együttéléssel függnek össze, melyeknek csak a konkrét formái változók (köszönés, halottak eltemetése stb.), s melyek *általános* elvetése éppen ezért *értelmetlen*.[30] A társadalmi lét (termelés, termelési viszonyok) változása s a különböző osztályok ehhez való viszonya mindig különböző értékstruktúrákban manifesztálódik. A társadalmi lét alakulását többnyire lassabban követi az értékek átstrukturálódása, különösen a szokásrendszerekben, mivel ezek a legkonzervatívabbak. Egy adott történelmi „pillanatot" tekintve, e magánvaló nembeli objektivációk hordozta és közvetítette értékek *megközelítően érvényesülnek*, azaz az adott kor, integráció egyedeinek többsége gyakorlatilag „tartja magát" hozzájuk és ezek értelmében ítélkezik. (Így ha a szokások hordozta értékpreferenciák nem érvényesülnének, akkor ezek nem lennének szokások.)

A hisztorizmus lényegében minden értéket azonosít (funkciójában) a magánvaló nembeli objektivációk értékpreferenciáival. Ebből azonban nem lehet megmagyarázni sem az értékkontinuitást (feltéve, hogy van ilyen), sem pedig az érvényes preferenciákkal szembeforduló általánosító igényű értékeléseket (ami viszont empirikus tény). Az értékviszonyok sokkal komplexebben funkcionálnak a magánvaló nembeli objektivációknál.

A civilizáció kialakulása előtt a szokásnormák feltétlenül szabályozták az egyedek viselkedését s ezen belül értékválasztásaikat is. A közösség normáin túllépő, privát értékválasztás nem létezett. Az osztálytársadalmak kialakulása azonban messzemenően megváltoztatta ezt a szituációt. Nézzük például az antik poliszt. A különböző társadalmi rétegek (a rabszolgákról most nem beszélek, ezek nem tartoztak a poliszhoz) az alaperényeket tekintve ugyan azonos értékrendszert fogadtak el, de ez korántsem vonatkozott az értékvilág egészére. Ezért bár az egyedek saját rétegük értékpreferenciáiba „születtek bele", módjuk volt más értékekkel is megismerkedni, s ezek a „más" értékek számukra elvileg választhatók lettek; többek között ezek segítették „kihordani" a saját rétegükkel szemben esetleg felmerülő konfliktusaikat is. Ugyanakkor: a társadalmi horizont kitágulásával megismerhetők lettek *más* poliszok, társadalmi formációk értékpreferenciái is, s ezzel lehetővé vált a saját közösség preferenciáitól *eltérő* értékek választása. Minél jobban lazult a poliszközösség, annál többen éltek de facto ezzel a lehetőséggel. Gondoljunk az athéni arisztokraták Spárta-eszményítésére. A későbbiekben az egy társadalmi komplexumon belüli értékek heterogenitása, konfrontálási lehetőségük más értékpreferenciákkal csak növekszik — legradikálisabban (mint tudjuk) a kapitalizmus kialakulásától.

A civilizáció, az osztálytársadalmak, az elidegenedés kialakulásával születik meg a voltaképpeni erkölcs, mely már nem egyszerűen az uralkodó szokásnormák betartásában áll, hanem az individuum Jó, illetve Rossz orientációs kategória vezette *viszonyát* fejezi ki ezekhez a normákhoz és az értékvilág egészéhez, mely tehát tartalmazza a moralitás mozzanatát. Az elidegenedett társadalom egyáltalán nem tud funkcionálni anélkül, hogy a különböző nembeli értékeket, a lényegi erők kidolgozta értékeket ne *szembesítse követelményekként* az egyedekkel, akiknek élete — többségükben — egyre inkább a partikularitás köré rendeződik. Az erkölcs kialakulásában tehát kifejezésre jut

[30] Lásd erről részletesen „A mindennapi élet" c. könyvemben.

egyrészt a nembeli képességek fejlődése, ugyanakkor a nembeli és egyéni gazdagság diszkrepanciája. Ezért *természetes, hogy az érvényes értékek nem a maguk egészében érvényesülnek, gyakran pedig egyáltalán nem.* Egyedül a kommunizmust tételezhetjük olyan társadalomként, melyben az érvényes értékek mindenkinél érvényesülhetnek, minthogy elidegenedésmentes társadalomként tételezzük.

Az elidegenedésről tudjuk, hogy — Marx koncepciója szerint — értékkonfliktus. Eddig ennek a konfliktusnak — erkölcsi vonatkozásban — csak negatív vonatkozását érintettük, érvényesség és érvényesülés diszkrepanciáját. E konfliktus kialakulása azonban — mint tudjuk — egyúttal — pozitív értéktartalommal is rendelkezik. A mi szempontunkból (most az erkölcsről van szó) ez éppen a nembeli képességek gazdagodása. Az pedig, hogy ezekhez a nembeli képességekhez egyéni viszony alakul ki (választhatók, elutasíthatók, többé vagy kevésbé megtarthatók), teszi lehetővé az *individuum* kialakulását. Az individuum ugyanis olyan egyed, melynek tudatos (és választott) viszonya van a nembeli értékekhez, s képes életét ezek szerint berendezni.[31] Az értékválasztás lehetősége, a nembeliséghez való tudatos viszony szüli az *érték akarását*, amit minden korszak pozitíve tud be, s amit post festum is mindig pozitíve értékelünk, feltéve ha akceptáljuk az értékeket, amelyekre irányulnak. (Ezért is kereste Kant az egyetemes erkölcsi törvényt az érték akarásának aktusában.)

Az egyed tehát nem pusztán a magánvaló nembeli objektivációk preferenciáival találkozik (ezeket többé-kevésbé elsajátítja, megtartja), hanem olyan *viszonyítási rendszerekkel is, melyek bizonyos nembeli képességeket, magatartásokat stb. részesítenek előnyben.* Ezek a viszonyítási rendszerek is heterogének. Ilyenek az ideális objektivációk (nem minden ideális objektiváció előnyben-részesítő, tehát értékobjektiváció, de mi most az ilyenekről beszélünk), az elvont normák, továbbá a magáértvaló nembeli objektivációk. Ideális objektivációk (később részletesen fogunk beszélni róluk) maguk az *erények* is (pl. bátorság, becsületesség), de a „tiszta" értékfogalmak is (haza, szabadság, igazság stb.). Az elvont normák többnyire ilyen ideális objektivációkra vonatkoznak (védd meg a hazádat, légy becsületes stb.), de korántsem mindig (különösen nem a tiltó normák, pl. „ne ölj"). Az ideális objektivációk teszik lehetővé az egyed (és egész mozgalmak) számára (bár ez természetesen nem mindig következik be), hogy a magánvaló nembeli objektivációk közvetítette értékpreferenciákat más értékekkel „összevessék", hogy megtalálhassák azokat az értékeket, melyeket — akár ezekkel szemben is — választhatnak konfliktusaik kihordása céljából. Arisztotelész csak azért mondhatta, hogy „szeretem Platónt, de jobban szeretem az igazságot", mert az igazság, mint a tudományos (filozófiai) magatartás legfőbb értéke már „jelen volt" a számára. A középkori eretnekek azért szembesíthették az őskeresztény erényeket az egyház gyakorlatával, mert ezek az őskeresztény erények mint ideális objektivációk, mint elvont normák „jelen voltak". Hogy valaki azt mondhassa egy társadalmi rendre: „nem igazságos", előzőleg már rendelkeznie kell „az igazságosság" mint ideális objektiváció fogalmával.

Később részletesen fogunk beszélni az ideális objektivációk, s ezen belül elsősorban az erények *tartalmának, hierarchiájának, értelmezésének történelmi változásairól.* Azok, amelyek ezek közül — legalábbis in abstracto — folytono-

[31] Lásd uo.

sak, kétségtelenül a nembeliség folytonosságát reprezentálják. (Hogy ez mennyiben tartalmaz fejlődést, mennyiben nem, arról még lesz szó.) Azok, melyek nem folytonosak, jelzik a nembeliség diszkontinuitását. Ezek vagy eltűnnek, vagy pedig újra „fel kell fedezni" őket. De hogyan lehetséges ez?

Úgy, hogy egy adott kor nembeli értékpreferenciáit nemcsak az ideális objektivációk, hanem a *magáértvaló nembeli objektivációk* (elsősorban a művészet és filozófia) is hordozzák. A művészet és filozófia, mivel ideológiák, mindig manifesztálják a társadalmi létet és egyúttal kihordják annak konfliktusait. Nem akárhogyan manifesztálják azonban ezt a létet és hordják ki annak konfliktusait, hanem úgy, hogy a valóságot az értékek alapján „rendezik". Innen kritikai beállítottságuk (akkor és amennyiben, mikor az érvényes értékek nem érvényesülnek), innen elméletben és ábrázolásban testet öltő értékhierarchiájuk. Az értékek — melyek alapján „rendeznek" — nem szükségképpen erkölcsi természetűek (lásd szépségnorma az antik klasszikus szobrászatban, hasznossági elmélet a modern polgári filozófiában), de a „rendezettek" vonatkozásában mindig az első helyet foglalja el az etikum. Különösen az irodalmi műben egyértelmű mindig az erkölcsi értékhierarchia, melyet itt mindig ideális objektivációs értékek alapján konstituálnak.[32]

Mit jelent ez a mindenkori értékválasztás lehetőségei szempontjából? Azt, hogy amennyiben egy kor emberei magáértvaló nembeli objektivációkat sajátítanak el (egy műalkotást élveznek), mindig szembekerülnek egy — bizonyos nembeli értékek alapján konstituált — világgal, gyakorta olyan értékekkel, értékhierarchiákkal, értéktartalmakkal és értelmezésekkel, melyek *saját* korukban nem érvényesek. Ezek az emberek mindig saját szituációjukból élvezik és értelmezik a műveket. Amennyiben a szituáció (társadalmi vagy egyedi) nem terhes „hasonló" szituációktól, annyiban vagy meg sem értik ezeket az objektivációkat, vagy elutasítják azokat (mint a képrombolók). Amennyiben azonban ilyen (társadalmi vagy egyéni) „hasonlóság" látensen jelen van, annyiban régi korok nembeli értékpreferenciái „megvilágító" hatásúak lesznek, értékfogalmakat szolgáltatnak a szituáció megfogalmazására, a konfliktusok tudatosítására és esetleg kihordására (az antik művészet felfedezése a reneszánszban). Ennyiben a magáértvaló nembeli objektivációk a nem *kontinuitástudatának* legfőbb hordozói, *tárgyi*-objektivációs mivoltukban (létükben, ha nem is mindig funkciójukban) „áthidalnak" egész történelmi periódusokat, feltéve persze, hogy egyáltalán létrejön olyan szituáció, melyben értékeik „feltámadhatnak". Mikor Luther a Bibliát a hívők kezébe adta, *gyakorlatilag* érvényesítette a magáértvaló nembeli objektivációk ezen *funkcióját*.

A műalkotásokat vagy filozófiai műveket „éppígylétükben" élvezzük, de értékalakító természetesen nem ez az „éppígylét", hanem az ebben kifejezésre jutó értékhierarchia. Nem vagyunk Hektor konkrét szituációjában, nem is tudhatnánk úgy cselekedni, mint ő — alakjában a *vereségben* megnyilvánuló nagyságot tartjuk paradigmatikusnak. Nem vagyunk Horatio szituációjában (nem is lehetnénk), alakjában a sztoicizmus és a személyes hűség a paradigmatikus. Saját szituációnk és elfogadott értékeink döntenek nemcsak afelől, hogy egyáltalán el tudjuk-e fogadni egy műalkotás értékvilágát, hanem afelől is, hogy *mit* fogadunk el inkább belőle. De csak azt fogadhatjuk el, amit a

[32] A művészetről mint az emberiség nembeli öntudatáról lásd Lukács György: „Az esztétikum sajátossága".

művekben megtestesülő objektív értékhierarchia „felad" számunkra (amennyiben pl. III. Richard cselekvését tartjuk paradigmatikusnak, annyiban *nem* Shakespeare világát fogadjuk el).

A magáértvaló nembeli objektivációk és (részben) az ideális objektivációk tehát azok a társadalmi tényezők, melyek az egyszer már kialakult nembeli preferenciarendszereket „megóvják" a teljes pusztulástól, így őrzik a nembeli lényeg (a nem és az individuum) gazdagságának azokat a mozzanatait (szükségleteket, képességeket, cselekvéstípusokat, erényeket), melyek már egyszer kialakultak, de egy későbbi korban — legalábbis részben — veszendőbe mentek. Ennyiben nem vesznek el „teljesen", választhatók maradnak, segítenek rendezni — az uralkodó szokásrendszerrel szemben is — a valóságot, és gazdagíthatják (a szó marxi értelmében) későbbi korok emberiségét is (amennyiben a lét lehetőségét ad elfogadásukra).

A történelmi korok és formációk (legalábbis az európai és a modern amerikai történelemben) így egyáltalán nem abszolúte „zártak" egymáshoz képest, mint a hisztorizmus egy válfaja (pl. a mannheimi) tételezi. Ugyanakkor nincsenek is egyetlen nagy történelmi folyamat „láncára fűzve", mint a hegeli teleológia és annak számtalan marxista válfaja vallja. Miután erre a problémára tanulmányunk utolsó fejezetében még kitérünk, egyelőre elégedjünk meg ennek leszögezésével.

Már az eddigiekből is világos, hogy egy kor embere korántsem egységes, korántsem homogén értékpreferencia-rendszerrel kerül szembe. Méghozzá nemcsak egy vonatkozásban (különböző *erkölcsi* értékstruktúrák vonatkozásában), mivel az előnybenrészesítés különböző értékrendszerei *egymáshoz képest is heterogének*. Így például emberi kapcsolatokat előnyben részesíthetünk kellemességük, hasznosságuk, erkölcsi tartalmuk szempontjából (Arisztotelész eszerint osztályozta a barátság különböző típusait). Egy társadalmi rendszert előnyben részesíthetünk azért, mert haladó vagy mert konzervatív, aszerint, hogy a haladást vagy a konzervativizmust fogadjuk-e el értékként — itt még a homogenitáson belüli heterogenitással van dolgunk —, de előnyben részesíthetjük azért — s ezek már az egész előbbi értékrendszerrel szemben heterogén értéktételezések —, mert egyenlő lehetőségeket teremt, mert fejleszti a termelőerőket, mert stabil, mert jó talaja a művészetnek stb. Az emberek választásai (amennyiben kiemelkednek a pusztán partikularitásra beállított mindennapi életükből) *értékkollízióktól* terhesek. Ha egy ember a saját (heterogén) értékeit végiggondolja, akkor választásai, kapcsolatai, döntései egy részében (gyakran többségében) felismeri és végigéli ezeket a kollíziókat. Teszem: valaki a XIX. század elején értékként elfogadja mind a termelőerők fejlődését, mind az egyenlőséget; ha a kapitalizmust választja, akkor az egyik alapértéket, ha elutasítja, akkor a másikat adja fel.

Ugyanakkor: mind össztársadalmilag, mind egyénileg kialakul az értékek egyfajta *hierarchiája*. Az egyed vagy spontánul „elfogadja" a számára „feladott" értékhierarchiát, vagy — amennyiben individualitás —tudatosan választja és rendezi. A heterogén értékek között (mint látni fogjuk) objektívetársadalmilag az erkölcsi áll a hierarchia csúcsán, de az erkölcsi értékeken *belül* a hierarchia csak a kapitalizmus kialakulása előtt viszonylag fix. Konkrét döntéseink előtt ritkán állunk Buridán szamaraként, mert elfogadott értékeink közül többnyire azokat részesítjük előnyben (tekintjük értékesebbnek), melyek értékhierarchiánkban magasabb pozíciót foglalnak el. Ami azonban — ebben az esetben — mindig kívánatos, az az értékellentmondások tudatosítása. Az,

hogy melyik értéket választjuk, természetesen nemcsak magától az értékhierarchiától, hanem a konkrét, megoldandó feladattól is függ.

Az értékelméletek — legalábbis többségükben — az előnybenrészesítést a Legyen (Sollen) kategóriájával kapcsolják össze. Előnyben részesítendő az, amit előnyben *kell* részesíteni. Itt azonban problémát adtak fel a nem erkölcsi természetű értékek, pl. a kellemesség (a kellemeset választani nem *kell).* Nicolai Hartmann ezt a problémát úgy akarta megoldani, hogy kétféle Legyent különböztetett meg: a *Tunsollent* és a *Seinsollent.* (Magyarra így lehetne lefordítani: *kell* és *legyen.)* A nem erkölcsi természetű értékekhez nem a *Kell,* hanem a *Legyen* (Seinsollen) kapcsolódik. (A kellemeset cselekedni nem *kell,* de a kellemes *legyen.*[33]) Azt hiszem azonban, hogy ez a feladott probléma meglehetősen formális megoldása. Azzal a ténnyel kell ugyanis szembenézni, hogy vannak *imperatív* és vannak *optatív* értékek. Ugyanaz az érték, mely az egyik társadalmi formációban optatív, a másikban imperatív lehet és fordítva. Lévi-Strauss tudósít bennünket arról, hogy már az incestustilalom sem minden törzsnél imperatív természetű. Vannak ugyan olyan törzsek (és ezek vannak többségben), melyeknél tényleges *tilalomról* van szó, s a tilalom megszegőit kiközösítik, megölik stb., de vannak olyanok is, ahol az incestus „lehetőleg nem elkövetendő"; itt azokat, akik ezt az optatív preferenciát megsértik, legfeljebb feddésben részesítik; a törzs tagjai *tendenciaképpen inkább nem* követnek el incestust, mint igen. A civilizáció, azaz az osztálytársadalmak és az elidegenedés kialakulásától kezdve az erkölcsi értékek többsége valóban imperatív jellegű; de itt is — mint látni fogjuk — *csak* azok, amelyek a partikularitáson való felülemelkedést célozzák *és* minden egyed számára — elvileg — elsajátíthatók. A bátorság lehet imperatív (s az is), de a jótetten érzett öröm az egyik oldalon, a hősiesség a másik oldalon mindig csak *optatív.* Jótettet elkövetni *kell,* de a jótetten örömet érezni csak *kívánatos,* bátornak lenni *kell,* de hősiesnek lenni csak *kívánatos.*

Mindeddig az értékeket egységesen tárgyaltuk, bár felhívtuk a figyelmet az értékvilág heterogén természetére. A következőkben azonban külön fogjuk elemezni:

a) *az értékorientációs kategóriákat,*

b) a dolgok, állapotok, intézmények, események, cselekvések, társadalmi viszonyok, pszichikai adottságok értékvonatkozásait,

c) a „tiszta" értékeket, azaz az értékeket mint *ideális objektivációkat* (ezen belül az erényeket), s végül — az előbbiekhez kapcsolódva —

d) *a személyiségértékeket.*

IV

AZ ÉRTÉKORIENTÁCIÓS KATEGÓRIÁK

Az orientációs kategóriák az embernek a világban való tájékozódását irányítják, „vezetik". Ezek az *élet* (társadalmi élet) számára elengedhetetlenek, és a természeti korlátok visszaszorításával háttérbe kerülő biológiai ösztönök helyére lépnek. Életünk — a legheterogénebb vonatkozásokban — át meg át van szőve efféle orientációs kategóriákkal. Ilyenek: az érzelmek vonatkozásában a szeretet és a gyűlölet; a tér vonatkozásában a jobb és a bal, a fent és a

[33] Mi eddig és a következőkben mindkettőt „legyen"-nel fordítjuk.

lent; az idő vonatkozásában a múlt, jelen, jövő stb.[34] *Értékorientációs kategóriáink a társadalmilag szabályozott és általánosítandó optatív és imperatív előnybenrészesítésekben való tájékozódásunkat „vezetik"*. Mindaz érték (és csak az érték!), amire orientációs kategóriáinkat a társadalmi szabályozottságra, normákra vonatkoztatva *általánosítással alkalmazhatjuk*.

Az értékorientációs kategóriák tehát jelzik a választandót és kerülendőt, illetve azt, amit választani kell és amit kerülni kell a valóság legkülönbözőbb szféráiban. Ezek a kategóriák mindig *párosak* — ez éppen funkciójukból következik.

Vannak *primér*, *szekundér* és *terciér* értékorientációs kategóriák. Ezek könnyen megkülönböztethetők. A primér értékorientációs páros (csak egy van!) alkalmazható *minden* szekundér kategóriára — de fordítva nem! —, a szekundér kategóriák alkalmazhatók — saját szférájukon belül! — a terciér értékorientációs kategóriákra — de fordítva ismét csak nem!

A primér értékorientációs kategória a *jó—rossz* kategóriapár. Ez a valóság *minden* szférájában orientál, *minden* más értékorientációs kategóriára alkalmazható. Nem minden, ami jó, kellemes egyúttal, de minden ami kellemes, az egyúttal jó. Nem minden, ami jó, sikeres egyúttal, de minden, ami sikeres, egyúttal jó stb. Itt hívjuk fel azonban újra a figyelmet az általánosítás jelentőségére. Ha valaki azt mondja: számomra jobb egy buta liba, mint egy értelmes asszony — akkor a „jó" ebben a használatban nem értékorientációs funkciót tölt be (nem általánosítható). De ha valaki azt mondja: jobb az engedelmes asszony, mint az engedetlen, akkor (akár egyetértünk megállapításával, akár nem) a választás az általánosítást intencionálta. Amennyiben tehát az asszony „engedelmessége" társadalmi normatíva, vagy egy ellenkező normatívával szemben áll, annyiban itt a „jó" fogalmát értékorientációs kategóriaként alkalmaztuk.

A *szekundér* értékorientációs kategóriák a valóság *különböző vonatkozásaiba* vezetnek, és saját vonatkozásukon belül minden más orientációs kategóriára alkalmazhatók. Ezek közül a legjelentősebbek: a Jó és a Rossz (erkölcsi orientáció, cselekvésre és magatartásra vonatkoztatott), a szép—rút (a közvetlen haszontól absztrahált, szemléleti és (vagy) erkölcsi élvezetet nyújtó dolgokra, eseményekre, viszonyokra, tettekre vonatkoztatott), a szent—profán (vallásos viszonyokra, dolgokra stb. vonatkoztatott), a hasznos—káros (dolgokra, viszonyokra, cselekvésekre vonatkoztatott egyrészt az *én*, másrészt a *„mások"* szempontjából), a kellemes—kellemetlen (dolgokra, eseményekre, emberi viszonyokra vonatkoztatott abból a szempontból, hogy örömet nyújt-e a *partikuláris egyednek* vagy sem), a helyes—helytelen (cselekvések, ítéletek adekvát vagy inadekvát voltára vonatkoztatott), sikeres—sikertelen (a cél megvalósítására, illetve a megvalósítás elmaradására vonatkoztatott), igaz—téves (a szituszadekvációra és a tárgyadekvációra vonatkoztatott). Tévedések elkerülése végett szögezem le, hogy a zárójelbe tett megállapítások nem definíció, hanem leírás célját szolgálták. Az értékorientációs kategóriák definiálhatatlansága kétségen felül áll. (Ebben még az olyan ellentétes koncepciójú gondolkodók, mint az újkantiánusok és Schlick is egyetértenek.) Ezekkel a kategóriákkal kapcsolatban nyugodtan elmondhatjuk, hogy *mindenki tudja, miről van szó*.

[34] A fent említett orientációs kategóriákat részletesen elemeztem „A mindennapi élet" c. könyvemben.

A terciér értékorientációs kategóriák a szekundérektől irányított vonatkozásokon *belüli* tájékozódást szolgálják. Így pl. az illő—illetlen páros a helyes—helytelenen belül, a művészi—művészietlen a szép—rúton belül stb.

A szekundér és terciér értékorientációs kategóriák éppen úgy tartalmazzák az általánosítás mozzanatát, mint a jó—rossz. Tehát csak annyiban tekinthető értéknek az, amire vonatkoztatjuk, amennyiben általánosíthatóan vonatkoztatjuk. Jobban mondva: lehet, hogy az, amire vonatkoztatjuk, *más vonatkozásban* érték, de ebben az esetben nem az alkalmazott orientációs kategória konstituálja. A langyos fürdő is lehet kellemes, de nem tartalmaz vonatkozást a társadalom kellemesség-preferenciáira és nem tartalmazza az általánosíthatóságot sem, akárhány embernek kellemes a langyos fürdő. De ha azt mondom, hogy „a hatalom kellemes" vagy „jóbarátokkal beszélgetni kellemes", akkor — egészen különböző erkölcsi szinteken ugyan — általánosított partikuláris örömre vonatkoztattam a kategóriát, egy társadalmi kellemesség-preferenciához viszonyítva, tehát valóban értékítéletet alkottam. Amennyiben csúf szerettemhez így szólok: „*nekem* szép vagy", akkor ugyan értékkijelentést tettem, de ezt az értéket *nem* a szépség konstituálta.

Az *értékorientációs kategóriák* — mihelyt azok a vonatkozások, melyekre alkalmazzuk őket, melyekben tájékozódást nyújtanak, egyáltalán létrejönnek — *feltétlenül általánosan érvényesek*. A megszorítás természetesen fontos. Hiszen például, amíg nem létezett hasznosságtól elvonatkoztatott szemléleti és erkölcsi élvezet, addig nem lehetett e téren orientálni — nem volt szép és rút. Amíg nem jött létre a voltaképpeni erkölcs, addig a Jó és Rossz nem differenciálódott a jó—rossz, illetve helyes—helytelen kategóriapártól. A jó—rossz értékorientációs kategóriapár az, amelyről elmondhatjuk, hogy *együtt született az emberiséggel (a társadalmisággal)*, mivel az előnybenrészesítést mint olyat a legáltalánosabban fejezi ki. Mihelyt azonban a különböző (általunk leírt) vonatkozások létrejöttek, az ezekre vonatkozó értékorientációs kategóriák mind általános érvényességet nyertek. Nincs — és *elvileg* nem is lehet — olyan társadalom, melyben az emberek (az általánosíthatóság intenciójával) a rosszra, a Rosszra, a károsra, a kellemetlenre, a helytelenre, a rútra orientálódnak. (Ez különben tautológia, mely azonban az elemzett problémából magából fakad.) Egyedül a szent—profán orientációs kategóriák általános érvényességét tagadjuk. A profánt lehet előnyben részesíteni — ugyanis az ateizmus bázisáról.

Mindez természetesen nem azt jelenti, hogy nem léteznek emberek, akik a tévesre, rosszra, kellemetlenre orientálódnak. Ez azonban, amennyire erkölcsről van szó: ördögi (ilyennek *találták ki*, mint nem emberit, az ördög fogalmát), amennyiben a partikularitásról: *deviáns*.

Az értékorientációs kategóriák általános érvényességén mit sem változtat az a tény, hogy azok a konkrét tartalmak, melyekre vonatkoztatják őket, történetileg, osztályonként — gyakran egyedenként is — messzemenően változók. Az értékek változása (történetisége) tehát nem az orientációs kategóriák változása (azok csak annyiban történetiek, amennyiben történelemben *alakultak)*, hanem annak alakulása, hogy mire vonatkoztatják azokat. A háborút hol jónak, hol rossznak ítéljük, de ez nem változtat „jó" és „rossz" érvényességén. Arisztotelész szemében rabszolgát szerezni és tartani hasznos; a kapitalizmusban (mint ezt a rabszolgafelszabadítás mutatja) ez egy ponton a termelésre nézve károsnak bizonyult — ám ez sem változtat a „hasznos" és „káros" érvényességén. Van, akinek siker, hogy bosszút áll ellenségein, van

akinek az a siker, hogy legyőzi magában a bosszúállás hajlamát; de a „sikeresség" mindkét esetben érvényes érték — végrehajtották azt, ami kitűzött céljaiknak megfelel. A példákat nem szükséges szaporítani.

A szekundér értékorientációs kategóriák azonban maguk is *hierarchizáltak*. Méghozzá mind társadalmilag, mind pedig egyénileg. Társadalmilag a legmagasabb szinten *mindig* az erkölcsi orientációs kategóriák állnak (Jó—Rossz). Ez természetes, mivel ezek a kategóriák szegezik szembe a magánvaló vagy magáértvaló nembeliség követelményeit a partikuláris egyeddel. Az elidegenedésből, lét és lényeg, nembeli gazdagság és egyedi gazdagság diszkrepanciájából következően az erkölcsi értékek (a mindenki által betarthatókról van szó) gyakran öltenek *imperatív* formát, míg az egyéb orientációs kategóriák által „vezetett" vonatkozások értékei inkább *optatívak* maradnak. (A partikularitásától vezetett ember „amúgy is" törekszik a kellemesre és a hasznosra, a Jóra azonban *kötelezni* kell.) Egy kommunista társadalomban, melyben a fenti diszkrepancia megszűnik, melyben tehát minden egyednek megvan a lehetősége arra, hogy „gazdag" legyen, tehát hogy kialakítsa tudatos viszonyát a nembeliséghez, nembeli értékeket válasszon magának és *ugyanakkor* — éppen *ezáltal* — megvalósítsa személyiségét, „felemelje" a nembeliségbe partikuláris adottságait is, ez *az ellentét erkölcsi értékek imperatív és egyéb értékek optatív jellege között bizonyára meg fog szűnni.* Ami nem szünteti meg az erkölcsi értékek „vezető szerepét" az értékorientációs kategóriák rendszerében, „csupán" — mint mondottuk — az imperatív és optatív preferenciák ellentétét. A „csupán" azonban nem mást jelent, mint az egyéniség szabadságának realizálását. Erősen vallásos orientációjú társadalomban látszólag nem a Jó—Rossz, hanem a szent—profán orientációs kategóriapár áll a hierarchia csúcsán. Itt azonban maga a „szenthez" való igazodás válik az erkölcsi jó legfőbb kritériumává. Nemcsak arról van szó, hogy az erkölcsi parancsok vallási parancsok, normák és szokások formáját öltik, hanem arról is, hogy a puszta vallási parancsok és előírások megtartása a Jó legfőbb kritériuma lesz (összeolvad azzal).

A Jó—Rossz orientációs kategóriák primátusa mindig annyit jelentett, hogy konfliktusos esetekben a más orientációs kategóriák konstituálta értékeket az erkölcsi értékek *alá kellett rendelni.* Persze: itt mindig *érvényességről és nem érvényesülésről* beszélünk. Hiszen az orientációs kategóriáknál ugyanúgy nem esik egybe érvényesség és érvényesülés, mint bármely konkrét értékkategóriánál. Gondoljunk csak a kapitalizmusra. Ami az *érvényesülést* illeti: kétségtelen, hogy a *hasznos—káros* orientációs páré az uralkodó szerep. Ahogy a „Kommunista Kiáltvány" írja: a hasznossági viszonyok szétzúznak minden hagyományos köteléket (az erkölcsieket is), szinte *homogenizálják* a társadalmat. Ez azonban mit sem változtat — érvényesség szempontjából — a Jó—Rossz orientáció uralkodó szerepén. A polgári filozófia az ellentétet a legkülönbözőbb utakon kívánja „megoldani". A legáltalánosabb a haszon és az „igazi haszon" (jó) megkülönböztetése.

Ami a többi értékorientációs kategóriát illeti, ezek hierarchiája — mint láttuk — *nem mindenütt azonos.* Egy korra, társadalmi struktúrára, integrációra, osztályra nézve jellemző, hogy mely orientációs kategóriák állnak magasabban, melyek jutnak „legközelebb" a Jó—Rossz kategóriapárhoz, továbbá melyek foglalják el a legalacsonyabb helyeket, melyek hátrányban részesítendők (mint értékek) értékkonfliktusok esetében. Így némely keleti társadalom uralkodó rétegeinek ethoszában vagy a XVIII. század „szabados" nemességé-

nél a kellemes—kellemetlen kategóriapár foglalt el előkelő helyet az értékorientációs kategóriák között, a középkorban (az uralkodó kereszténységben) a szent—profán közelített leginkább a Jó—Rossz kategóriapárhoz, míg a polgári társadalomban ezt az uralkodó pozíciót a hasznos—káros töltötte be, a klaszszikus poliszban pedig a szép—rút és az igaz—téves (gondoljunk a kalokagathia eszményére). Az orientációs kategóriákon belüli *egyedi* hierarchia lehetősége tipikus jelenségként csak a polgári társadalom kialakulása óta létezik.

Ismételjük azonban: bármily alacsony fokon áll egy orientációs kategóriapár e hierarchiában, nem szűnik meg érvényesnek lenni. Hadd emlékeztessünk a középkor (a középkori kereszténység) viszonyára a kellemes—kellemetlen kategóriapárhoz. A partikularitás öröme (és az, hogy valami előidéz-e ilyen örömet vagy sem) itt hátrányban részesítendő volt minden *más* orientációs kategóriával szemben. De amennyiben nem állt konfliktusos viszonyban egyéb értékekkel, akkor érvényesnek tekintették. A jótett nem az azt kísérő örömérzés ellenére volt szemükben jó, mivel *az örömérzést magát pozitíve tudták be* (persze: *amennyiben* az ember ezt a jótetten érzi). A *boldogság* (ami itt is tartalmazta a partikuláris egyed örömteli *állapotát*, tehát a kellemességet) a kereszténységben is a legfőbb érték volt („boldoggá" avatás). A *lelki nyugalmat* (a partikuláris egyed örömérzését azon, hogy nem jutott konfliktusba nembeli értékekkel, ami szintén „kellemes érzés") az élet egyik uralkodó értékének tekintették. A tisztességes élet *jutalma* a paradicsom volt, mely ha nem is az érzéki örömek birodalma — amit a mohamedánoknál hisznek —, de mindenképpen az egyéni vágyak megvalósulásának, a permanens örömérzésnek, újfent csak a boldogságnak megígért otthona. Nem lehetséges olyan tényleges társadalom, mozgalom, közösség, melyben a partikularitás általánosítható öröme érvényes érték ne lenne, amely ne tartalmazna normatívákat, regulációkat arra nézve, hogy a kellemesség mely típusai (formái) optálandók.

Mikor azonban azt mondottuk, hogy az orientációs kategóriákat koronként *másra alkalmazzák*, akkor ezzel azt mondottuk, hogy *értelmezésük* változik meg. Más értelmű a „hasznosság" fogalma Spinozánál, aki szerint számunkra leghasznosabb a másik — tisztességes — ember, és más jelentésű annál, aki a legfőbb hasznot az anyagi haszonra redukálja, mint ez a kapitalizmusban de facto megtörtént. Másként értelmezett a kellemességérték a keleti társadalmakban (ahol is elsősorban az érzéki élvezetre vonatkoztatják) és másként a kereszténységben, ahol elsődlegesen az úgynevezett „lelki javakra". A nembeli gazdagság kibontakozásának egyik mozzanata, hogy az egyes orientációs kategóriák egyre *több* viszonyra, dologra, képességre legyenek alkalmazhatók, jobban mondva ezek pozitív oldala (az értékoldal) egyre több viszonyra, dologra, képességre stb. legyen alkalmazható. Így a termelés fejlődése elsősorban a *hasznos* vonatkozásában „bővítette" ezt a birodalmat: egyre több a használati értékkel bíró tárgy, egyre több a „hasznos" emberi képesség, készség. Ugyanez — ugyanakkor — bővítette a „kellemesség" körét is. Az elidegenedés — mint tudjuk — itt abban áll, hogy ezzel valójában nem lett több az *egyes* emberek számára a hasznos, sem az élvezeti tárgyak gazdagságában (itt Marx koráról beszélünk), sem pedig — s a mi korunkban ez a lényeges — használható képességeink kibontakozásában. A kellemesség körének bővülése a hasznos képességek sokoldalú egyedi kibontása *nélkül* a manipuláció eszköze lehet.

Tanulmányunk utolsó fejezetében (az értékfejlődést elemezve) még fel fogjuk vetni a kérdést, hogy — történelmünk során — de facto szélesedett-e az a „kör", melyre a többi orientációs kategóriát alkalmazhatjuk. Csak arra

akarjuk felhívni újfent a figyelmet, hogy az értékorientációs kategóriák „széthúzott mezőnye" maga is elidegenedési jelenség. Egy el-nem-idegenedett társadalomban (melyben a partikuláris egyedek általában individuumokká válnak) minden értékorientációs kategória megtelik erkölcsi tartalommal, és ezért megszűnik társadalmi hierarchiájuk (természetesen az erkölcsi orientációs kategóriák érvényességének primátusa mellett).

Még egy problémát szeretnék ebben a vonatkozásban érinteni. Ez pedig az, hogy egy adott társadalom, osztály, integráció értékorientációs kategóriáinak hierarchiáján belül *minden nembeli objektivációnak* megvan a *maga* orientációs értékhierarchiája. Így a magánvaló nembeli objektivációk elsajátításánál és gyakorlásánál (dolgok használata, szokások, nyelv) primér a helyes—helytelen kategóriapár, mely ugyan nem minden esetben értékorientáció, de lehet az is; a tudományban (és filozófiában) primér az igaz—téves, a művészetben a szép—rút, a munkában a sikeres—sikertelen. Mivel azonban az ember *egészként* éli az életét, a mindennapi és nem mindennapi élet egészéhez viszonyul, *normális* esetben (normális az, ami megfelel a normának) vagy a társadalmilag uralkodó értékhierarchiát sajátítja el, vagy individuálisat épít fel magának — de mindig az erkölcsi orientációs kategóriák „primátusával". Ha az élet egészében a helyes—helytelen az uralkodó orientációs kategória, akkor a konformizmus jelenségével van dolgunk, ha a szép és a rút, akkor az úgynevezett „esztétikai életvitellel", mely gyakorta vezet az emberekkel való immorális játékhoz (lásd Kierkegaard: „A csábító naplója"), ha a kellemes—kellemetlen, akkor a terméketlen-passzív életélvezettel vagy ugyancsak immorális „szabadsággal", ha a sikeres—sikertelen, akkor hatalmi mániával, karrierizmussal, ha az igaz—téves, akkor az emberek és önmagam egész sorsától, szituációitól, konkrét lehetőségeitől absztraháló — gyakorta szintén immorális — igazságfanatizmussal.

A heterogén értékorientációs kategóriák — egymás között — lehetnek ellentmondók (külön értékkollíziók nem jöhetnek létre), de mindig *kontrétan* ellentmondók. Maguk az orientációs kategóriapárok (egymás között) logikailag *kontradiktorikusan* ellentmondók. Valami nem lehet ugyanabban az időben, helyen, vonatkozásban stb. jó és rossz, kellemes és kellemetlen, igaz és téves egyúttal és egyszerre. Más kérdés, hogy a valóságban nem mindig érvényesül (legalábbis nem felismerhetően) ez a kontradikció — különösen az érzelmek esetében (gondoljunk a catullusi odi et amo-ra). Itt különböző vonatkozások nincsenek, vagy legalábbis nem lehet racionálisan „elkülöníteni" azokat. Ez azonban mit sem változtat az orientációs kategóriák logikailag kontradiktorikus jellegén.

Az értékorientációs kategóriák a gyakorlatban sosem „meztelenül", hanem konkrét vagy elvont normák, „ajánlatok" vagy ítéletek formájában jelennek meg — a társadalomban felnövő individuum így is sajátítja el azokat (a bátor ember jó, a győzelem hasznos, a kereszt szent tárgy, a naplemente szép, ezt helyesen tetted). Mégis már nagyon korán — a kisgyermeknél — kialakul „önálló" életük, mint ideális objektivációk funkcionálnak. „Ez szép vagy csúnya?" „Ezek jó katonák vagy rossz katonák?" — így kérdez rá a dolgokra a kisgyermek; kialakul tehát az *igénye* arra, hogy minden dolgot, eseményt, embert, amivel vagy akivel szembekerül, az orientációs kategóriák s ezen belül az értékorientációs kategória segítségével „rendezzen". Ebben az elsajátítási folyamatban a napnál is világosabb, hogy mennyire orientációs funkciójuk van ezeknek a kategóriáknak. (Ellenpélda: nem azt kérdezi egy tett esetében:

„ez igazságos?", hanem azt: „igazságos volt-e ez a néni?", vagy: „igazságosan osztjuk el a cukorkát?" — tehát itt személyiségértékre és cselekvésértékre kérdez, *nem* orientálódik.) Az orientációs kategóriák elsajátítása kezdetben teljesen *manicheus* módon megy végbe. (Valószínű, hogy ez így volt az emberiség gyermekkorában is). A gyakorlatban (saját maga és közvetlen környezete gyakorlatában) persze a gyerek is „érzi" a *vonatkozásokat* (valami egy vonatkozásban jó, másban rossz), de csak abszolút kategóriákban tud *tudatosan* — különösen *tapasztalatai körén túl* — tájékozódni (valami vagy helyes, vagy helytelen, vagy jó, vagy rossz stb.). A „vonatkozások" érzékeléséhez igen sok felhalmozott társadalmi tapasztalatra van szükség. Kisebb mértékben, de áll ez az orientációs kategóriák fokozására is (újfent: tapasztalati körön túlmenően).

Pedig az orientációs kategóriák nemcsak nyelvileg fokozhatók. Nemcsak a kellemes és kellemetlen vagy a Jó és Rossz között, nemcsak a kellemes és Jó között van választás, de a kellemes és kellemesebb, a Jó és Jobb között is. A választás annál konfliktusterheltebb, minél inkább imperatív *mindkét* előnyben részesítendő cselekvés vagy magatartás. Ilyenkor jönnek létre azok a kötelességkonfliktusok, melyek létét Kant nagy vehemenciával tagadta. Ez azonban nem azt jelenti, mintha optatív jellegű preferenciák közötti választás nem járhatna konfliktusokkal. A konfliktus már a megítélés (megismerés) oldalán is jelen van, hiszen *éppen a nem-imperatív jellegű értékek esetében* dönthető el nehezebben maga az értékhierarchia (tehát az, hogy az adott esetben melyik cselekvés vagy magatartás a jobbik). A „tiszta" kellemes és kellemesebb közötti konfliktus nem azért banális, mert optatív és nem imperatív preferenciáról van szó, hanem azért, mert a döntés *következményeiben* másokat nem érint. A megismerés, a döntés jelentősége — a saját magunkra vonatkozó következmények szempontjából — azonban természetesen itt is szerepet játszik.

V

AZ ÉRTÉKVISZONY

Minden létezőnek (dolognak, viszonynak, cselekedetnek, intézménynek, folyamatnak) *lehet értéktartalma.* Akkor funkcionál értékképpen, ha olyan választás irányul rá, mely általánosítható (általánosított), s vagy társadalmilag szabályozott, normatív, vagy pedig ilyen társadalmi szabályozottsághoz, normához való viszonyt fejez ki. Ezekre a dolgokra, viszonyokra, cselekedetekre, intézményekre *stb. alkalmazzuk* az értékorientációs kategóriákat (lehet, hogy csak egyet, lehet, hogy mindegyiket) s így értékviszonyba lépnek, speciális *jelentést* nyernek az emberi praxis szempontjából: ugyanis azt, hogy *preferálandók.* Vannak dolgok, intézmények, tulajdonságok, melyek értékesek egy korban, egy integráció számára (mert *akkor* tárgyai az általánosító preferenciának), ugyanakkor értékközömbösek más korokban, más integrációknál (mert akkor *nem* tárgyai általánosító preferenciának). Vietnam számunkra harminc esztendeje földrajzi fogalom volt (értékközömbös), ma értékdolog (Wertding), mivel *jelentése: jó* ügy, *igaz* ügy; Helena „értékdolog" az antikvitásban, de nem az a kereszténységnél, — mivel az antikvitásban a testi szépséget részesítették előnyben, a kereszténységben a „lelki" szépséget. A Werbőczy-család értékdolog volt a Werbőczyek számára (a legfőbb jó e család

java), értékközömbös más családok tagjainak. S a példákat lehetne szaporítani.

Vannak fogalmaink, melyek attól függően bírnak, illetve nem bírnak értéktartalommal, hogy milyen *értelemben* használjuk őket. Többnyire: tudományos használatban nem rendelkeznek értéktartalommal, mindennapi használatban igen. Így pl. ha az „élet" fogalmát egy biológiai tankönyv használja, akkor ezt értékközömbösen teszi. De az „élet" a mindennapi szóhasználatban — azaz az ember élete, a mi életünk — az egyik legáltalánosabb érvényű értékdolog. Ilyen az egészség, a betegség, a gondolkodás, a nemiség stb. — Bonyolultabb a helyzet akkor, ha nem természettudomány és mindennapi szóhasználat, hanem társadalomtudomány és mindennapi szóhasználat viszonyáról van szó. Feltéve, hogy nem létezik értékmentes társadalomtudomány (mondottuk: csak a tisztán leíró jellegű társadalomvizsgálat ilyen), az értékközömbösség többnyire a tudományos kontextusban sem érvényesül. Illetve az egyes fogalmak önmagukban lehetnek értékmentesen tételezve, de az *összkoncepció* vonatkozásában mégis több-kevesebb értéktartalmat nyernek. Mikor Rousseau az egyenlőtlenség eredetéről értekezik, akkor az egyenlőséget *értékként* tételezi, mikor Hegel az államot meghatározza, akkor *értékként* határozza meg, míg Bakunyin ugyancsak az államot *nem-értékként* elemzi. Nem létezik olyan jogelmélet, mely — kimondva vagy kimondatlanul — ne tekintené értéknek a jogot, s ha valaki akár a családot, akár a vallást, akár a pénzt, akár a hatalmat analizálja, akkor ezeknek — az összkoncepción belül — mindig valaminő (pozitív vagy negatív) értéket tulajdonít.

Mindezzel nem akarjuk tagadni az értékfogalmak jelenlétét a természetvizsgálatban, ahogy nem akarjuk tagadni az értékközömbös fogalmak lehetőségét a társadalomtudományban sem. Pusztán uralkodó tendenciákról beszélünk. A Galilei előtti természetvizsgálat telis-tele van értékkategóriákkal (ilyen pl. a „tökéletesség" fogalma), s a dezantropologizálás egyik nem kevéssé jelentős mozzanata éppen a kategóriák értékközömbösségének kialakítása. De ha a természettudomány kategóriarendszere folyamatosan értékközömbössé válik is, a természettudomány *egészére* mégis mindig vonatkozik két értékorientációs kategória: priméren (mint láttuk) az igaz—téves, szekundéren pedig a hasznos—káros.

Vannak fogalmaink, melyek *különböző értelműek* értékvonatkozás nélkül és értékvonatkozással. Ilyen — mint látni fogjuk — a *fejlődés* kategóriája. Értékvonatkozás nélkül nem jelent mást, mint hogy egy természeti vagy társadalmi struktúra, formáció „kategóriái kibontakoznak". Értékvonatkozással azonban „az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé való kibontakozást" jelent — ebben az esetben alkalmazzuk rá az „alacsonyabbrendű—magasabbrendű" értékorientációs kategóriát. Vagy: az individuum fogalma használható értékközömbösen, szinonimként az „egyed" fogalmával. A magam részéről pl. értékkategóriaként használom, alkalmazva rá a „jó" primér orientációs kategóriát. (Ilyenek az efféle fogalmak is, mint kultúra, személyiség stb.)

A dolgok, viszonyok, intézmények stb. értékvonatkozásait a „javak értékeinek" szokás nevezni, szemben a „tiszta" értékekkel, mindenekelőtt az erkölcsi értékekkel. Ez egyfajta hierarchizálás — méghozzá a „tiszta" (elsősorban erkölcsi) értékek javára. A hierarchizálás azonban nem megalapozott, mivel a „javak értékei" nélkül nincsenek „tiszta" értékek, erkölcsi értékek, személyiségértékek sem. Nézzük pl. az „élet" értékfogalmát. Az természetes, hogy élet nélkül semmilyen érték nem gondolható el (ezért is szokták — a javak értékein belül — „alapértéknek" tekinteni). De most nem erről beszé-

lünk, hanem arról, hogy erkölcsi értékeinket milyen gyakorisággal *vonatkoztatjuk* — akár pozitív, akár negatív értelemben — az „életértékre". Azért részesítjük előnyben a „becsületességet", mert „becsülettel akarunk *élni*", a becsületérték tehát az életre vonatkozik. Csak abban a kivételes esetben részesítjük előnyben a halált, ha a becsületes élet *lehetetlenné* válik. A *más ember életének* tisztelete, védelme, megmentése erkölcsi választásaink egyik legfőbb oka, kiváltója, tárgya. Ha beugrom a vízbe egy fuldokló megmentésére, akkor nem bátor akarok lenni, hanem meg akarom menteni egy másik ember életét és *ezáltal leszek* bátor. De nemcsak az élet esetében van ez így. Ha egy maquisard harcol a németek ellen, akkor sem bátor vagy hősies akar lenni, hanem *Franciaországot* („javak értéke" !) akarja szolgálni, felszabadítani stb. Saját velünkszületett pszichikai adottságaink is „javak értékei" — s mikor ezeket „kidolgozzuk", erényes készségekké változtatjuk (vagy akár negatív irányba fordítjuk), akkor erkölcsi „választ" adtunk a „javak értékeire". Az erkölcsi érték így — mint ezt még látni fogjuk — mindig *értékválasz*, méghozzá a mindig konkrét „javak értékeire" adott értékválasz, s mindig ezekben a vonatkozásokban értelmezzük és tudjuk is be.

A „javak értékeit" nem úgy kell elképzelni, hogy a javakhoz érték „tapad", tehát hogy az érték a javak „tulajdonsága". (A Wertding — „értékdolog" — ennyiben félrevezető kifejezés is.) Hiszen tudjuk, hogy pozitív vagy negatív értékvonatkozásuk (esetleg értékközömbösségük) az adott szituációban való általánosítható választáshoz kapcsolódik. Régebbi példánkon illusztrálva: ha „Helenához" érték „tapadna", akkor minden korban javak értéke volna (tudjuk, hogy ez nem igaz). Ugyanakkor semmitmondó és félrevezető lenne ebben a vonatkozásban az ismeretelméleti megközelítés („Helenához" mindig „tapad" az érték, de hol felismerik ezt, hol nem). „Fel nem ismert értékről" ugyanis csak a tárgyiasulásukban jelenlevő nembeli objektivációk esetében beszélhetünk, s ezeknél is csak post festum: amikor már újra felismerték azokat. Tehát — ismételjük — a „fel nem ismert értéket", mint magyarázó elvet el kell vetnünk, s meg kell ismételnünk fenti állításunkat, hogy az értékdolgoknak az érték nem „tulajdonsága".

Ugyanakkor nem fogadhatjuk el Rickertnek azt az — ellenkező előjelű — állítását sem, mely szerint az értékek a dolgokhoz mindig *külsődlegesen* kapcsolódnak.

A középkorban a család a javak értékeiben igen magas fokon áll. Lehet-e mondani, hogy a család mint vérségi egység értéknélküli, melyhez az érték csak *külsődlegesen* kapcsolódik? Az, hogy a családnak milyen *objektív funkciója volt* a társadalmi struktúrában, képezte a *dünamiszát*, azaz konkrét lehetőségét annak, hogy az emberek általánosítható preferenciái elsődlegesen a családra irányultak, hogy erkölcsi értékeik igen nagy számban a családra, mint „javak értékeire" való válaszértékként funkcionáltak.

Tehát a „javak értékei" sem fix „tulajdonságok" (melyeket „felismerhetünk" vagy „nem ismerhetünk fel"), sem nem külsődlegesek a javakhoz képest. Magukban a javakban (abban a funkcióban, amit a társadalmi reprodukcióban betöltenek) van meg a több-kevesebb *dünamisz* (nem tulajdonság !), mely különböző korokban, osztályoknál stb. lehetővé teszi, hogy rájuk általánosított preferenciás választások irányuljanak.

A „javak értékeinek" minden korban megvan a maguk *hierarchiája*. (Ugyanúgy, mint az orientációs értékkategóriáknak vagy az erkölcsi értékeknek.) Ez a hierarchia azonban *kettős* (nem így van az értékorientációs kategóriáknál,

de így van az erkölcsi kategóriáknál). Az értékdolgoknak van egy hierarchiájuk azok *alapvető mivolta*, elengedhetetlensége szempontjából és van egy hierarchiájuk az *értékmagasság* szempontjából. A legalapvetőbb érték az élet, még akkor is, ha egy adott integrációban az értékmagasság hierarchiájában alacsony fokon áll (így a kereszténységben). Alapvető érték (elengedhetetlen értékdolog) minden, az adott életfolyamat fenntartására (mint javakra) vonatkozó értékpreferencia. Az alapvetőség hierarchiájában a magáértvaló nembeli objektivációk kevésbé előkelő helyet foglalnak el (különösen a művészet és a filozófia), de az értékmagasság szempontjából a „legelőkelőbb" pozíciójú értékdolgok közé tartoznak. Az értékdolgok e két hierarchiájának egymáshoz való *viszonya* mindig sokat mond egy korról éppen az elidegenedettség szempontjából. Amikor az „alapvetőség" hierarchiája az értékmagasság hierarchiájához közelít (értékmagas javak is az alapvetőkhöz tartoznak), az elidegenedettség a legkisebb (Athén klasszikus korszaka), amikor pedig az értékmagasság hierarchiája az „alapvető" hierarchiához közelít, az elidegenedettség a legnagyobb (kapitalizmus, melyben a termelés vagy a pénz az értékmagasság-hierarchiában is előkelő pozícióhoz jut).[35]

[35] A tanulmány második, befejező része a „Magyar Filozófiai Szemle" 1970/6. számában jelenik meg. — *Szerk.*

A TUDOMÁNYOS MODELLEK ÉS A MODELL-MÓDSZER FOGALMÁRÓL

KOCSONDI ANDRÁS

I. A MODELLEZÉS ELTERJEDÉSÉNEK OKAI

A modellezés, bár maga a „modell" terminus csak a múlt század második felében nyerte el mai jelentését, a tudományok egyik legrégibb módszere. Már az ókori görög filozófusok a természet magyarázata, leírása során gyakran folyamodtak modellezéshez; az újkori természettudomány pedig nem egy zseniális eszméjét éppen a modell-módszer révén nyerte. Korunk tudományos megismerésében egyre jelentősebb szerepet játszanak a tudományos modellek, mind több tudományban alkalmazzák a modellezést. A modell-módszer széles körű elterjedése főként az utóbbi két évtizedben ment végbe.

Mivel magyarázható a modellezés egyre fokozódó térhódítása korunk tudományában? Sokan ezt a jelenséget pusztán a kibernetika kialakulásával és más tudományokba való behatolásával hozzák összefüggésbe. Kétségtelen, hogy a kibernetika, amelynek egyik alapvető módszere éppen a modellezés, s amelyben a modellek igen hatékony formáit dolgozták ki, jelentősen hozzájárult elterjedéséhez. Úgy véljük azonban, hogy e magyarázat egy sor kérdésre nem ad választ. Miért a modellezés a kibernetika egyik alapvető módszere? Mivel magyarázható magának a kibernetikának a behatolása és a kibernetikai módszerek, s köztük a kibernetikai modellezés alkalmazása egy sor, egymástól gyakran igen távoleső tudományban? S mivel függ össze e módszer széles körű elterjedése nem egy tudományban (pl. matematika, geometria, mechanika, fizika stb.) már a kibernetika megjelenése előtt? A modell-módszer egyre intenzívebb alkalmazása korunk tudományában, véleményünk szerint, részben a *tudományos megismerés mai szintjének sajátszerűségeivel*, a tudományok fejlődésének jelenlegi problémáival, s részben a *modellezés*nek mint megismerési-kutatási módszernek a sajátosságaival, főként *univerzális jellegével* függ össze, vagyis azzal, hogy e módszer alkalmazható a megismerés legkülönbözőbb szakaszain egymástól esetleg lényegesen eltérő feladatok, funkciók ellátására.

A tudományos megismerés korunkban a valóság egyre újabb és újabb tartományaiba hatol be, a tudományok tárgya nagymértékben kiszélesedik. A tudományok tárgyának ez a megváltozása, *először* is, a valóság bonyolultabb jelenségeinek és folyamatainak tanulmányozását jelenti. A bonyolultabb folyamatok vizsgálata viszont megköveteli a már ismert, kevésbé bonyolult jelenségekre vonatkozó ismeretek alkalmazását; vagyis a komplex folyamatok elemzése az egyszerűbbekkel való összehasonlításukkal kezdődik. Az összehasonlítás eredményeként gyakran lehetőség adódik a komplex jelenség vagy folyamat egyszerűsített modelljének megalkotására. Továbbá, a kutatás folyamatában is a bonyolultabb jelenségeket egyszerűbb jelenségekre, illetve egyszerűbb komponenseikre igyekeznek visszavezetni. Általában a komplex folyamatok tanulmányozásának egyik jellemző vonása az egyszerűsítés. Ez az

egyszerűsítés gyakran modellalkotással valósul meg, minthogy a tudományos modellek általában egyszerűbbek a modellezett objektumnál. Az objektum modellje ez esetben az objektum kutatásának eszközeként szerepel, a bonyolult objektumot az egyszerűbb modellnek mint első hipotetikus leírásának, magyarázatának segítségével, illetve egyre komplexebb, az objektum egyre több vonatkozását leíró modellek építésével tanulmányozzák. Így, például, az atom (s ezen belül az atommag) szerkezetének megismerésében, a modern atomelmélet kialakulásában és fejlődésében igen jelentős szerepet játszottak a különböző, s az atom (és az atommag) felépítését egyre komplexebb, s ennélfogva egyre adekvátabb módon visszatükröző atommodellek (mint például, a Rutherford-, Bohr- stb. féle atommodellek).

Másodszor, a tudományok tárgyának kiszélesedésével a valóság olyan tartományaiba hatolnak be, ahol az objektum méretei (kiterjedése, időtartama, sebessége stb.) jelentősen eltérnek a szokásos emberi méretektől (például, mikrovilág, kozmikus folyamatok stb.), s ezért az objektum közvetlen megfigyelése nem lehetséges; továbbá, olyan anyagfajtákkal találkozunk, amelyek sem közvetlen, sem közvetett érzékelésére — legalábbis ismereteink és a kutatási technika jelenlegi szintjén — nincs mód. Az ilyen objektumok tanulmányozása során kiindulópontként szinte csak egy út kínálkozik, az adott objektum modellezése.

Harmadszor, a tudományos kísérletezés során is gyakran előfordulnak olyan szituációk, amelyekben nem lehetséges a megismerés objektumával való közvetlen kísérleti operálás, vagy az objektum méretei, vagy az objektum természete miatt (például, társadalmi jelenségek esetén), vagy a kísérleti beavatkozás oly mértékben megzavarná a vizsgált folyamatot, hogy a kapott ismeretek adekvátsága bizonytalanná válna. Ilyenkor a kutató a kísérletezés objektumának vizsgálata helyett egy vele analóg (természetes vagy mesterséges) objektum vizsgálatához folyamodik, hogy megismerve ezt az utóbbi objektumot (illetve ennek bizonyos oldalait, sajátosságait, törvényszerűségeit) információt nyerjen magáról a megismerés objektumáról. Tehát, ilyen esetekben is a megismerés objektumát modelljével helyettesítik, s a modell mint a kísérletezés sajátos eszköze lép fel.

Negyedszer, az objektív valóság újabb tartományaiba való behatolás során nemcsak a megismerés objektuma térhet el jelentősen az emberi természet (s ezen belül érzékszerveink) számára szokásos méretektől, hanem a kutatás feltételei is nagymértékben különbözhetnek az ember szokásos és az emberi lét számára elengedhetetlen feltételektől (például: súlytalanság, túl alacsony vagy magas hőmérséklet és nyomás stb.). Ilyen feltételek esetén a kutató szintén a modell-módszerhez folyamodhat, de az előző esetekkel ellentétben nem a megismerés objektumát, hanem a kutatás feltételeit modellezi, és mesterségesen létrehozott és ellenőrzött feltételek (modell) mellett vizsgálja meg ezeknek a kutatóra gyakorolt hatásait (például: az űrhajósok viselkedése centrifugában stb.). Ehhez hasonló szituáció áll elő akkor is, amikor a kutató azt vizsgálja, miként viselkedik az adott objektum (például: élő organizmus) különböző feltételek, illetve a környezet különböző változásai mellett. Ilyenkor szintén a feltételeket modellezi, de nem a kutatás, hanem az objektum (organizmus) természetes feltételeit. Ilyen jellegű modellezést gyakran alkalmaznak bonyolult dinamikus rendszerek viselkedésmódjának, funkcionális kapcsolatainak vizsgálatánál a fiziológiában, a pszichológiában és főként a kibernetikában.

Ötödször, a kutatási feltételek nemcsak jelentős mértékben különbözhetnek a

szokásos emberi létfeltételektől, hanem a tudományos kutatás még ismeretlen feltételei között lehetnek a kutatóra (s esetleg közvetve az emberiségre) káros tényezők, egészségére ártalmas hatások (például: atom-, űrkutatás stb.). Ilyen esetekben a kutatás megvalósításának egyik elsődleges feltétele s kezdeti célkitűzése ezeknek a hatásoknak a vizsgálata és megismerése: s ez csak úgy történhet, hogy magát a kutatót helyettesítik vele analóg modellel (valamilyen, például magasabbrendű, élőlénnyel), s e modell segítségével elemzik a kutatás természetes feltételeit és ezek hatásait.

Hatodszor, a kutatás tárgya lehet bizonyos esetekben reálisan (még) nem létező objektum (például: valamilyen megkonstruálandó berendezés, létesítmény stb.), illetve egy jelenleg létező jelenség vagy folyamat múltbeli vagy jövőbeni állapota (például: kozmikus folyamatok tanulmányozásánál, gazdasági tervezésnél stb.), továbbá, valamilyen megtörtént esemény. Az ilyen objektum, illetve a múltbeli vagy jövőbeli esemény, állapot vizsgálatának egyik leghatékonyabb módszere — a gondolati kísérlet mellett — anyagi vagy eszmei modelljének tanulmányozása. Ez a körülmény indokolja a modell-módszer nagyarányú alkalmazását a gyakorlati-termelési-technikai kutatásokban (pl. épületek, technikai berendezések, hajók, repülőgépek stb. makettjei, kicsinyített, méretarányos modelljei), s egyre szélesebb körű elterjedését a közgazdaságtani kutató- és tervezőmunkában (optimatizációs, döntési stb. modellek) különösen szocialista tervgazdálkodásban. Ezekben az esetekben (és nemcsak ezekben) a modell, többek közt, prognosztikus funkciót tölt be.

S végül, *hetedszer*, a megismerés tárgyának és feltételeinek bonyolultabbá válásával bizonyos gazdasági megfontolások is szükségessé teszik az objektumoknak, illetve feltételeinek modellezését, minthogy az objektumnál egyszerűbb modell vizsgálata viszonylag egyszerűbb (s ezért olcsóbb) kísérleti-kutatási eszközök és feltételek alkalmazását teszi lehetővé.

A fent említett esetekben a modellezés szükségessége elsősorban a kutatás anyagi-tárgyi oldalával, feltételeivel kapcsolatos; a modellek alkalmazását azonban indokolhatják bizonyos elméleti vagy a megismerés szubjektív oldalával összefüggő körülmények is. A modell-módszert igen gyakran alkalmazzák akkor, amikor (részben vagy egészben) hiányzik az objektumot leíró-magyarázó tudományos elmélet. A modell ilyenkor heurisztikus funkciót tölt be és az elmélet kidolgozásának egyik fontos eszköze, az empíriától a tudományos elmélethez vezető út egyik jelentős állomása, mivel a modellt magának az elméletnek a létrehozására (vagy funkcióinak ellátására) használják fel.

A tudományos modellek alkalmazása szükségessé válhat azonban a valóság adott tartományát visszatükröző elmélet megléte mellett is. A tudományos elméletekkel kapcsolatban a modellt felhasználhatják:

1. Az elmélet továbbfejlesztésére; az elmélet hiányos volta és továbbfejlesztésének szükségessége kifejeződhet például abban, hogy az objektumnak csak a minőségi oldalát tükrözi vissza, és hiányzik mennyiségi elemzése, vagy fordítva. „Az első esetben a modell lehetővé teszi az objektum mennyiségi karakterisztikájának meghatározását, a másodikban pedig lehetőség nyílik, egyfelől, az objektum minőségének megvilágítására, másfelől . . . magának kvantitatív elméletnek gazdagítására és igazolására." [4; 15—16][1]

[1] A szögletes zárójelbe tett számok közül az első az idézett mű sorszámára utal az Irodalomjegyzékben, a pontosvessző utáni számjegy(ek) pedig az oldalszámo(ka)t jelzi(k).

2. Két (vagy több) elméleti rendszer közötti összefüggés megteremtésére, esetleg egy tudomány néhány (vagy valamennyi) különálló fejezetének szintetizálására, egységes felépítésére, sőt egymástól távolálló tudományos elméletek közötti kapcsolat létrehozására (így például, a matematika fejlődésében jelentős helyet foglal el a halmazelmélet kialakulása, minthogy ez lehetővé tette a matematika különböző fejezetei közötti összefüggések egzakt megragadását, ezek egymásba való „lefordítását", ugyanis a halmazelméletben kiépíthetővé vált más matematikai diszciplínák modellje. A kibernetika térhódítása, a tudományok kibernetizálódása is, többek közt, azzal függ össze, hogy olyan funkcionális modelleket hoz létre, amelyek felhasználhatók a legkülönbözőbb, s egymástól távolálló tudományok által vizsgált dinamikus rendszerek viselkedésének leírására).

3. Egyes elméleti rendszerek közötti „információ-cserére", mivel az elméleti rendszereket összekapcsoló modell segítségével az egyik rendszer elemei közötti összefüggések átvihetők a másik rendszerbe (így például, a matematika valamely fejezetében elért eredmény halmazelméleti modellje közvetítésével transzformálható a matematika más fejezeteire is).

4. Egy elméleti rendszernek egy másik, ismertebb, egzaktabb módon felépített elmélet segítségével történő tanulmányozására [a fizikában már a XIX. század második felében széleskörűen felhasználták fejlettebb fejezeteinek (pl. mechanika, hidrodinamika stb.) eredményeit más, kevésbé kidolgozott fejezeteinek továbbfejlesztésére, illetve ezek tárgykörébe tartozó jelenségek tanulmányozására. J. Cl. Maxwell, például, arra törekedett, hogy kidolgozza az elektromágneses jelenségek egységes és ellentmondásmentes mechanikai modelljét].

5. Az elmélet logikai helyességének bizonyítására. Ha ugyanis egy logikailag még nem vagy nem eléggé igazolt elméletnek megadható a modellje egy másik, logikailag igazolt elméleti rendszerben, úgy az utóbbi logikai helyessége átháramlik az előbbire. (Így például F. Klein megalkotva a Bolyai—Lobacsevszkij-féle geometria modelljét az *euklideszi* geometriában, igazolta, hogy az előbbi nem kevésbé ellentmondásmentes, mint az utóbbi, ha ugyanis ellentmondások lépnének fel a nem-euklideszi geometria bizonyos axiómái és tételei között, úgy ellentmondások állnának fenn az euklideszi geometria megfelelő axiómái és tételei között is és viszont.)

A tudományos modellek jelentős szerepet játszhatnak az elmélettől a valósághoz vezető úton is, különösen absztrakt (például: logikai, matematikai) elméletek esetében. Az absztrakt elméleteket ugyanis gyakran nem lehet közvetlenül a valóságra vonatkoztatni, mivel maguk is többszörös elvonatkoztatás eredményei, absztrakciók absztrakciói. Hogy ez a valóságravonatkoztatás megvalósulhasson, létre kell hozni az elméletnél egyszerűbb és kevésbé absztrakt modelljét, amely már alkalmas a valóság adott jelenségkörének leírására. A modell, tehát, mint az absztrakt elmélet interpretációja jelentkezik. Hasonló a helyzet az absztrakt elméletek és a gyakorlat vonatkozásában is. Az előző okoknál fogva az absztrakt rendszerek közvetlen gyakorlati alkalmazása sem lehetséges minden esetben. Ilyenkor a tudományban kidolgozott absztrakt elméleti rendszerek (például: differenciálegyenlet-rendszerek) gyakorlati alkalmazása, többek közt, szintén az elméletnél egyszerűbb modellek segítségével valósulhat meg. Mivel a tudományos elmélet valóságra vonatkoztatásának és gyakorlati alkalmazásának egyik eszköze, a már említett funkciók mellett, betölthet kriteriális funkciót is.

A fentiekből látható, hogy a modellezés alkalmazása igen különböző tényezők következménye lehet, s ezért a modell a tudományos megismerés folyamatának különböző szakaszain jelentkezhet s különböző funkciókat tölthet be: közbenső láncszemként szerepelhet egyfelől egyes elméleti rendszerek között, másfelől az elmélet és a gyakorlat, az elmélet és a valóság között, mégpedig az utóbbi esetben felléphet mind a valóságtól az empírián keresztül az elmélethez, mind az elmélettől a valósághoz vezető úton. A kutatási folyamatban a modell egyrészt az objektum megismerésének eszközeként, másrészt helyetteseként lép fel, de bizonyos esetekben helyettesítheti az objektum (vagy a kutatás) feltételeit is, sőt magát a kutatót is; betölthet heurisztikus, prognosztikus, interpretációs, kriteriális funkciókat, magára vállalhatja az egyszerűsítés, összehasonlítás, bizonyítás, absztrahálás, idealizálás, hipotézis, tudományos elmélet (reális és gondolati), kísérlet, mérés, leírás stb. gnoszeológiai funkcióit; felhasználhatják gyakorlati-technikai, tudományos-kutatási és oktatási-demonstrációs feladatok elvégzésére. Mindez, egyrészt, mutatja a modell-módszer univerzális jellegét és indokolja széles körű elterjedését korunk tudományos megismerésében, másrészt szükségessé teszi, hogy a modellezést mint a (tudományos) megismerés univerzális módszerét gnoszeológiai kategóriaként fogjuk fel, s ennek megfelelő szinten (vagyis a filozófiai általánosítás szintjén) elemezzük gnoszeológiai funkcióit.

II. A MODELL FOGALMÁNAK NÉHÁNY ÉRTELMEZÉSE

A tudományos modellek említett gnoszeológiai funkcióinak analízise, a modellezés ismeretelméleti helyének és szerepének vizsgálata mindenekelőtt megköveteli fogalmuk és sajátosságaik pontos feltárását és meghatározását. E feladat elvégzését szükségessé teszi, többek közt, az a körülmény, hogy a modellezés — éppen széles körű elterjedése következtében — az utóbbi időben sokat vesztett egyértelműségéből és pontosságából, fogalma nagymértékben kiszélesedett és határozatlanná vált, gnoszeológiai specifikuma elmosódott. A modell fogalmát is a különböző szaktudományokban, sőt nem ritkán egy-egy tudományágon belül is különböző, egymástól lényegesen eltérő, vagy egymásnak ellentmondó értelemben használják, s így e fogalom is határtalanul szélessé, meghatározatlanná, többjelentésűvé[2] vált. A modell fogalmának sokértel-

[2] Ennek dokumentálására pusztán néhány — magyar nyelvű, ill. magyar nyelven is megjelent — műben szereplő jelentését említjük meg: külvilág képmása; tapasztalat; az a kép, amelyet az ember alkot a külvilágról; tudat, azaz társadalmilag módosított tapasztalattároló; a valóság bizonyos oldalainak és vonásainak tömény képe; képmás jellegű részstruktúra [lásd 40]; matematikai séma; a valóság tudatosan leegyszerűsített mintája, mely viszonylagos egyszerűségénél fogva lehetővé teszi, hogy a vizsgált jelenséget rajta tanulmányozzuk [43]; a valóságnak absztrakció útján egyszerűsített másolata, amelyen tanulmányozni lehet az egyes faktorok kigondolt változásainak „hatását" [30]; képmás; visszatükröződés; tudatosult cél; a pszichikus jelenségek lefolyásának a matematika nyelvére történő lefordítása [lásd 28]; valamely fizikai rendszer leképezése más fizikai rendszerben [32]; anyagi objektumok valamely rendszerének elemei közötti invariáns viszonyok izomorf leképezése az anyagi objektumok egy más rendszerének elemei közötti viszonyokra [37]; egy több vagy kevesebb összefüggésből álló egyenletrendszer [27]; képmás anyagi hordozója; minden olyan anyagi dolog (vagy jelenség), amely tartalmazza valamely eredeti dolog másolatát; anyagi tárgy, az objektív valóság része, amelynek létezése független az eredetijével való összevetéstől; pszichikum [44]; közbeeső láncszem az elméleti absztrakt gondolkodás és az objektív gyakorlati tevékenység

művé válása azzal függ össze, hogy a modell fogalmát vagy azonosítják *a)* az adott tudományágban alkalmazott konkrét formájával, típusával (például modellezés alatt csak anyagi, ill. csak eszmei modellek építésének és kutatásának folyamatát értve); *b)* egyik vagy másik — az adott szaktudományban alkalmazott gnoszeológiai funkciójával (modellnek tekintve, például a tudományok valamennyi heurisztikus eszközét); *c)* a tudományos megismerés azon formáival, eszközeivel és módszereivel, amelyek funkcióit a modell bizonyos esetekben magára vállalja (így azonosul, például, a valóság leírásával, a tények magyarázatával, a hipotézissel, a tudományos elmélettel, a matematikai apparátus interpretációjával stb.); *d)* valamely lényeges tulajdonságával (modellnek tekintve, például, a valóság valamennyi elméleti egyszerűsítését, az objektumok analogonjait, valamely elméleti rendszer izomorf leképezését, a tárgyak adekvát visszatükröződését stb.); vagy kiragadva a modellezés folyamatából nem a kutatás speciális eszközeként, hanem produktumaként analizálják (így lesz minden absztrakt elmélet, idealizált objektum, esetleg minden képmás végül is modell).

A tudományos modellezés lényegének és sajátosságainak pontos megragadása megkívánja a „modell" terminus néhány elterjedtebb jelentésének részletesebb elemzését.

1. A modell fogalmát, különösen a hétköznapi szóhasználatban, gyakran használják valamely tárgy *kicsinyített* (vagy esetleg felnagyított) *méretarányos mása, kópiája* értelmében (például: repülő-, hajó-, autómodell). Ebben az esetben a modell általános fogalmát azonosítják egyik speciális formájával, az ún. geometriai modellel.

2. A mindennapi életben a modell fogalmával más esetekben valamely tárgy, dolog (például: bizonyos termék, árucikk stb.) *ideális képét, prototípusát* jelölik, amely alapján ugyanezen tárgy további példányait készítik, vagy amely reprezentálja a tárgyak adott típusát (például: ruha-, cipő- stb. modell). A modell e jelentésével időnként a tudományos irodalomban is találkozhatunk, amikor is modellen a jelenségek egy adott osztályának reprezentánsát értik. A modell e jelentése a *d)* pontban említett módon alakul ki, vagyis a modell azon tulajdonságán alapszik, hogy ez mindig a megismerés objektumának helyettesítője. E felfogással mégsem érthetünk egyet, ugyanis a modell — a reprezentánssal ellentétben — nem a jelenségek azon osztályát vagy halmazát képviseli, amelynek maga is tagja vagy eleme, hanem a jelenségek egy *másik* osztályának vagy halmazának képviseletében lép fel.

3. Mint a korábbi felsorolásból is kitűnik, a modell fogalmát gyakran azonosítják a *valóság matematikai leírásával*, vagy az adott tudományágban alkalmazott matematikai apparátussal, vagy matematikai (pl. differenciál) egyenletek rendszerével, vagy matematikai sémával. A matematikának valóban igen nagy szerepe van a modell-módszer kidolgozásában, a tudományokban gyak-

között [33]; egyszerűsítő feltételek bármely rendszere [34]; olyan matematikai konstrukció, amelyhez bizonyos szóbeli értelmezést hozzáadva, leírja a megfigyelt jelenségeket [42]. Ez a felsorolás, úgy véljük, szemléletesen mutatja azt, hogy a „modell" terminust különböző tudományágakban (sőt néha egyes szerzők is) különböző értelemben használják, s indokolja jelentésének pontosabb megfogalmazását. Ezért csak azt említjük meg, hogy a felsorolás korántsem teljes, a hipotézistől a példamondatig, a prototípustól az információhordozóig, a jelrendszertől a makettig még számtalan közkeletű „jelentését" lehetne felsorolni.

ran használnak matematikai konstrukciókat, egyenletrendszereket, sémákat, mátrixokat, gráfokat stb. modellként. A jelenségek matematikai leírása, matematikai formulák alkalmazása önmagában azonban még nem modellezés „. . . egy objektum közvetlen és adekvát tükröződése matematikai fogalmakban nem jelölhető meg matematikai modellezésként" [50; 1507]. A jelenségek adott körét leíró matematikai apparátus akkor tekinthető modellnek, ha felhasználják a jelenségek egy másik körének tanulmányozására. Egy konkrét példával megvilágítva: a mechanikai inga mozgását kifejező differenciálegyenlet nem modellje, hanem többé-kevésbé adekvát leírása a mechanikai ingamozgást végző jelenségnek. Ha azonban ugyanezt a differenciálegyenletet — — bizonyos objektív viszonyok alapján — felhasználják, például, az elektromos rezgőkörben végbemenő folyamatok tanulmányozására, akkor az utóbbi folyamatok modellje. Továbbá, modell-funkciót tölt be egy matematikai rendszer abban az esetben is, amikor az általa leírt objektum helyett maga válik a kutatás közvetlen tárgyává, s analízise bizonyos új információt szolgáltat az objektumról. Ismét egy példán illusztrálva: a meghatározott gazdasági viszonyokat egyszerűsített formában kifejező mátrix—modell, amennyiben a (gazdasági) elemzést magán a mátrixon végzik, s ez lehetővé teszi a gazdasági viszonyok jobb megértését, bizonyos gazdasági döntések meghozatalát stb. Vagyis ez esetben a matematikai apparátus nem annyira a megismerés eszköze, hanem sokkal inkább közvetlen tárgya, az objektum helyettese a kutatás folyamatában.

4. Az előbbi álláspont „általánosított" változata az a felfogás, amely a különböző jelekből (pl. logikai, matematikai szimbólumok és formulák, kémiai elemek jelei és sémái, grafikonok, tudományok mesterséges nyelveinek egyéb jelei) felépülő *absztrakt rendszereket* tekinti modellnek. Ezzel analóg jellegű az a (főként a logikában elterjedt) felfogás, amelynek megfelelően egy elmélet modellje az a formalizált axióma-rendszer, amelynek ez az elmélet az interpretációja. Az objektum meghatározott oldalait és viszonyait izomorf vagy homomorf módon kifejező jelrendszerek nemcsak a modern tudományos megismerésnek, hanem egyben a tudományos modellek alkotásának is egyik leghatékonyabb eszközei. Minthogy a modell és a modellezett objektum között is általában izomorf vagy homomorf megfelelés áll fenn, továbbá, mivel a modellek egy jelentős része is az originál oldalait, viszonyait, tulajdonságait jelek segítségével fejezi ki, igen nehéz a pontos határvonalat meghúzni a modellek és a jelrendszerek között. Mégis úgy véljük, nem fogható fel minden jelrendszer modellként, mint ahogy nem tekinthető minden modell sem jelrendszernek; utóbbiak is csak a 3. pontban megfogalmazott feltételek esetén töltenek be modell-funkciót: „Természetesen, nem bármely jelrendszer modell — írja B. Sz. Grjaznov — . . . egy jelrendszer csak akkor lesz modell, ha a kutatás tárgyává válik, ha keretei között és eszközeivel olyan feladatokat oldanak meg, amelyek jelentése és értelme az adott jelrendszer keretein kívül fekszik." [4; 101.]

A 3. és 4. alatt említett felfogások kialakulása szintén a *d)* pontnak megfelelően ment végbe, vagyis a modell és a jelrendszer közös tulajdonsága (izomorf megfelelés) alapján következtettek azonosságukra. Továbbá, közrejátszott az a körülmény is, hogy az absztrakt jelrendszerek valóban gyakran modellként funkcionálnak. Erre utal az is, hogy e felfogások főként a biológiában, pszichológiában, fiziológiában, nyelvtudományban és közgazdaságtanban terjedtek el, vagyis azokban a tudományokban, amelyekben a matematikai módszereket

csak az utóbbi időben kezdték el jelentősebb mértékben alkalmazni, s ezért a matematikai apparátus még nem vált az elmélet szerves részévé, hanem külsődleges sémának vagy formális váznak tűnik.

5. A matematikában és a logikában elég széleskörűen elterjedt az a felfogás is, amely szerint nem a matematikai elmélet vagy általában az absztrakt jelrendszer a modell, hanem a formális deduktív rendszer *interpretációja*. E felfogás értelmében az objektumok minden olyan halmaza a matematikai elmélet modellje, amely izomorf ezzel az elmélettel, továbbá a formalizált axiómarendszer modellje minden olyan elmélet, amely kielégíti a rendszer axiómáit. Ez az értelmezés, tehát, tulajdonképpen a 3. és 4. alatti koncepciók ellentéte: amíg az előbbi esetekben az absztrakt elméletet mint a kutatás eszközét tekintették modellnek, s a matematikai apparátus által leírt jelenségeket a modellezett objektumnak, addig itt fordítva: a matematikai elmélet az analízis tárgya, konkrét alkalmazása pedig a modell, vagy miként G. Klaus megfogalmazta: „modell alatt a különöst értik az általánoshoz viszonyítva" [41; 411]. A modellek gnoszeológiai sajátosságaival kapcsolatos irodalomban többen rámutattak e kétféle felfogás ellentétére,[3] s közülük néhányan, például, A. A. Zinovjev és I. I. Revzin, elutasítják az utóbbi „szóhasználatot", minthogy különben „a terminológia elveszti egyértelműségét" [10; 86]. Véleményünk szerint, megadható a modellek olyan általános fogalma, amelynek nem mond ellent ez a szóhasználat, pontosabban, amely magában foglalja a formalizált rendszerek interpretációjaként fellépő modelleket is. Ha ugyanis a modellt az objektum helyettesítőjének és kutatási eszközének tekintjük, s az objektum fogalmán nem csupán anyagi tárgyakat és jelenségeket értünk, hanem minden olyan képződményt, amely a megismerés tárgya lehet, tehát, többek között, elméleti konstrukciókat is, akkor nem feltétlenül a modell képviseli a modell-reláció absztraktabb vagy általánosabb pólusát, hanem bizonyos esetekben a modellezett objektum lehet elmélet vagy axiomatikus rendszer is, amelyhez viszonyítva a modell a kevésbé absztrakt rendszer, a különös. Mint már említettük, a modellezés szükségessége felvetődhet nemcsak a valóságtól az elmélethez vezető úton, hanem az absztrakt elméletek valóságára való vonatkoztatásakor vagy alkalmazásakor is. Ilyen esetekben az elméletnél egyszerűbb és kevésbé absztrakt modell mint a deduktív rendszer valóságra vonatkoztatásának eszköze lép fel. Zinovjev és Revzin, véleményünk szerint, túl szűken értelmezik mind a modellezés objektumának, mind a modellnek a fogalmát. A modellezés objektuma nemcsak anyagi rendszer lehet, s ennélfogva a modell nem minden esetben az elmélet kiépítésének eszköze.

A modell e felfogásával kapcsolatban azonban utalni kell arra is, hogy egy matematikai elmélet vagy deduktív rendszer interpretációja, illetve alkalmazása nem minden esetben modell. Ha egy matematikai rendszert alkalmaznak valamely tudományos elméletben, vagy felhasználják egy technikai konstrukció (pl. kibernetikai berendezés) létrehozására, s az elemzés nem lépi túl az

[3] Igy például, G. Klaus szerint „a matematikában és a logikában egy axióma-rendszer modelljén e rendszer konkrét interpretációját értik. Tehát az axióma-rendszer az általános, e rendszer modellje ellenben a különös. A többi tudományokban az általános éppen a sok különös esetet összefoglaló, általánosító modell. Tehát, itt, a matematikával és a logikával ellentétben a modell az absztrakt." [38; 245.] V. A. Stoff szerint pedig „. . . ezt a terminust mindenekelőtt két egymástól teljesen különböző, egymásnak egyenesen ellentmondó értelemben használják: 1. valamilyen elmélet értelmében és 2. valami olyannak az értelmében, amire az elmélet vonatkozik, amit leír vagy visszatükröz" [25; 6—7].

adott tudományos elméletben felvetődő, illetve a technikai konstrukció létrehozásával kapcsolatos feladatok megoldásának körét, akkor sem az egyik, sem a másik nem tekinthető a matematikai rendszer modelljének, noha mind a tudományos elmélet, mind a kibernetikai berendezés — izomorf leképezés esetén — a formális rendszer interpretációja. Csak abban az esetben beszélhetünk modellezésről, ha a tudományos elméletet, illetve a technikai konstrukciót magának a matematikai rendszernek a vizsgálatára, például igazolására, használják fel.

6. A modell fogalmát nemritkán a *tudományos elmélettel* azonos értelemben használják, illetve *az elméletet a valóság (egyszerűsített, absztrakt) modelljének* tekintik. Így, például, a biológiai jelenségek modellezésével foglalkozó bristol-i szimpoziumon több előadó is az elmélet és a modell fogalmát szinonim értelemben használta. Az elmélet valóban funkcionálhat modellként, illetve a modell a megismerés folyamatában betöltheti bizonyos esetekben (például: ha hiányzik a valóság adott tartományát visszatükröző elmélet) az elmélet funkcióit, s igen gyakran szerepel az elmélet kidolgozásának eszközeként. Mégsem lehet egyetérteni azzal az állásponttal, amely a modellt és az elméletet szinonim fogalmaknak tekinti. Mi a különbség az elmélet és a modell között? A. N. Kocsergin szerint egyik lényeges különbségük az, hogy „a modell az elmélettel ellentétben nem értelmezheti a megismerés objektumát fogalmak formájában. Sőt, maga a modell elméleti értelmezésre szorul." [11; 35.] Ezzel a megfogalmazással nem tudunk teljesen egyetérteni: igaz ugyan, hogy a modellek gyakran nem fogalmak formájában tükrözik vissza a modellezett objektum tulajdonságait, különösen vonatkozik ez egyrészt az anyagi, másrészt a jelmodellekre. Ugyanakkor azonban az eszmei modellek között lehetnek olyanok, amelyek fogalmi apparátust is tartalmaznak. Például, az atommag struktúráját leíró modellek elemei nemcsak szemléletes képzetek és absztrakt jelek, hanem fogalmak is. Igaz, továbbá, hogy a modelleket, különösen az előbb említett két típushoz tartozókat, értelmezni kell, de vannak olyan modellek is, amelyek nem igénylik ezt, vagy amelyekkel szemben értelmetlen felállítani ilyen követelményt (pl. amelyek interpretációs funkciót töltenek be vagy a jelenségek magyarázataként funkcionálnak). I. T. Frolov szerint viszont az egyszerűsítés szintjében különböznek egymástól. „Arról az elvi különbségről van szó — írja Frolov —, amely a modellezés folyamatában megengedett egyszerűsítés és a tudományos fogalmak és törvények segítségével megvalósuló elméleti megismerés folyamatában elkerülhetetlenül fellépő egyszerűsítés jellege között áll fenn. Ez a különbség az egyszerűsítés szintjeiben fejeződik ki." [20; 41.] A modellezés egyik jellemző sajátossága, mint erre már A. Rosenblueth és N. Wiener is rámutatott [lásd 45], az egyszerűsítés, s ennélfogva a modell általában valóban egyszerűbb rendszer, mint az elmélet. Mégis egyet lehet érteni V. A. Stoff véleményével, amely szerint „a modellt az elmélettől megkülönböztető lényeges ismertetőjegy nem az egyszerűsítés szintje", „nem az absztrakció foka", hanem a modellre jellemző absztrakciók, egyszerűsítések és elvonatkoztatások kifejezésének módja" [25; 15.].

Nem lehet a „modell" és az „elmélet" terminusokat szinonim értelemben használni azért sem, mert az elmélet, amikor modell-funkciót tölt be, nem az általa visszatükrözött jelenségkörre vonatkozik, a valóság nem azon tartományának modellje, amelynek visszatükröződése. A tudományos elmélet vagy egy másik, vele izomorf viszonyban levő elméleti rendszernek, vagy egy másik (esetleg még nem vagy nem kellően kiépített) elmélethez tartozó jelenségnek a

modellje. Az elmélet, tehát, a valóságnak általában nem modellje, hanem többé-kevésbé hű, adekvát (és egyszerűsített, absztrakt) visszatükröződése.

7. A „modell" terminusnak egy túl széles, az *eszmei képmással* azonos értelmezésének kialakulása és elterjedése figyelhető meg az utóbbi évtizedben főként a pszichológiában és a kibernetikában. K. Steinbuch, G. Klaus, H. Seidel, K. D. Wüstneck, E. Jung, F. George, D. P. Gorszkij, N. M. Amoszov, J. Ponomarjov, Garai L., Gergely T. és mások által képviselt koncepció lényege, eltekintve az egyes szerzők közötti árnyalati különbségektől, abban foglalható össze, hogy az objektív valóság visszatükröződése mindig valamilyen formában modellezéshez kapcsolódik, s az (eszmei) képmás vagy esetleg ennek anyagi hordozója pedig a külvilág modellje. Minthogy a modell és a képmás viszonyának elemzésére a későbbiekben még visszatérünk, most csak a következőkre utalunk: *a)* E koncepció kialakításánál az említett szerzőknél kétségtelenül szerepet játszottak bizonyos pozitív célkitűzések is, egyik esetben (pl. Klausnál, Amoszovnál) a pszichikus folyamatok és jelenségek egzaktabb, kibernetikai módszerekkel történő vizsgálata, illetve a kibernetika fogalmi apparátusával való leírása, más esetben (pl. J. Ponomarjovnál) az eszmei képmásnak anyagi hordozójától való megkülönböztetése stb. Értékelve ezeket a pozitív célkitűzéseket, elismerve jogosultságukat és megvalósításuk szükségességét, mégis úgy véljük, maga ez a koncepció nem kellően indokolt és megalapozott, s ezért elfogadhatatlan számunkra. Nemcsak azért nem értünk egyet vele, mert ellentmond a modell hagyományos felfogásának és terminológiai zavarokhoz vezet, hanem azért sem, mert azonosítva a modellezést mint sajátos megismerési eljárást, magával a megismeréssel elmossa a modell gnoszeológiai specifikumát; továbbá, a pontatlan terminológia, úgy véljük, nem segíti elő a pszichikus folyamatokkal kapcsolatos problémák megoldását sem.

b) E felfogás is végső soron a *d)* pontban említett módon alakult ki: vagyis a modell azon tulajdonságából, hogy az objektívum *sajátos képe* vagy képmása, következtettek a modell és a képmás azonosságára.

8. A modell fogalmát időnként az *objektum* (anyagi) *reprodukálásával* azonosítják. Ilyen álláspontra helyezkedik többek közt, B. A. Glinszkij, B. Sz. Grjaznov, B. Sz. Dünyin és E. P. Nyikityin is, akik a következőképpen vezetik be a tudományos modell fogalmát: „. . . modell alatt igen gyakran az objektum anyagi reprodukálását értik . . . " Az objektum reprodukálása megvalósulhat tisztán gyakorlati funkciók, vagy az oktatás folyamatában demonstrációs funkciók ellátása céljából. „Végül, a reprodukáló objektumot felhasználják a reprodukált objektum *tanulmányozása* céljából. Éppen ebben (és csak ebben) az esetben van a reprodukáló objektumot jelölő ‚modell' szónak legközvetlenebb kapcsolata a modellezéssel mint a tudományos megismerés módszerével." [4; 12.] A modellezés, így az objektum kutatását szolgáló tudományos modellezés is, valamilyen formában a modellezett objektum (mesterséges) reprodukálásával kapcsolatos, ez a reprodukálás azonban lehet az originál *gondolati* megalkotása is. Ezért az említett szerzők szűken értelmezik a modell lényegét. A modellezést nem lehet az objektum *anyagi* reprodukálására redukálni, mert ez esetben kizárjuk a modellek egyik alapvető típusát, az ún. eszmei modelleket.[4] Hasonló álláspontot képvisel A. D. Viszlobokov is, sze-

[4] Ez a megközelítés egyébként ellentétben áll saját osztályozásukkal is, minthogy az anyagi modellek mellett a modellek másik alapvető típusának az eszmei modelleket tekintik.

rinte ugyanis a modell „a tanulmányozott objektum, az originál mint egész, vagy egyes oldalai gondolati reprodukálásának", „s úgy szintén anyagi reprodukálásának bizonyos módja" [3; 42—43]. Ez az álláspont, bár nem szűkíti le a modellezést az anyagi reprodukálásra, még határozottabban azonosítja a modellt az objektum reprodukálásával. I. T. Frolov igyekszik elhatárolni egymástól a mesterséges reprodukálást és a modellezést, minthogy az utóbbiról csak akkor beszélhetünk, ha az originál „gondolati vagy tárgyi imitációja" „kutatási célokat szolgál", s ezért „minden modellnek heurisztikus jellegűnek kell lennie" [20; 40]. Végeredményben azonban ő is egyrészt túl szűken értelmezi a modell fogalmát, másrészt azonosítja a modellezést a mesterséges reprodukálással. Meghatározása szerint ugyanis a modellezés „reálisan létező (természeti) rendszerek anyagi vagy eszmei imitálása e rendszer organizációját és funkcionálását reprodukáló analogonok (modellek) speciális konstruálása útján" [20; 39]. A modellezés során azonban nemcsak reálisan létező, természeti objektumokat lehet reprodukálni, hanem például, „mesterségesen létrehozott" eszmei rendszereket is. Abban, hogy Frolov az originál fogalmát leszűkíti a természetes rendszerekre, szerepet játszik az a körülmény, hogy ő a biológia oldaláról közelíti meg a modellezés problémáját, s a biológiai modellezés alkalmával valóban természetes rendszereket modelleznek. Ezzel függ össze az is, hogy más oldalról a modell fogalmát leszűkíti a mesterségesen konstruált analogon fogalmára. A modell azonban nemcsak mesterséges konstrukció lehet: miként a modellezés tárgya (az originál) nemcsak természetes, hanem mesterséges objektum is lehet, úgy reprodukálása is megvalósulhat nem pusztán mesterséges, hanem természetes rendszer közvetítésével is, a modell lehet természeti objektum is. Így, például, a biológiában magasabbrendű élőlények tanulmányozására gyakran alacsonyabbrendű organizmusokat használnak fel, s ekkor az utóbbiak az előbbiek modelljeiként funkcionálnak.

Más oldalról kiindulva jut el K. D. Wüstneck a modell és a mesterséges reprodukálás azonosításához. Ő bírálva Frolov említett álláspontját, úgy véli, hogy egy modellként alkalmazott mesterséges konstrukció nemcsak a kutatás folyamatában, hanem azon kívül is, általában is modell. Tarthatatlan véleménye szerint az az álláspont, amely szerint az ilyen konstrukció, amennyiben „alkalmazott funkciókat tölt be (pl. számoló automaták, amelyek agyi folyamatok modelljei, és a termelés szolgálatában, vagy fordításra stb. használják fel, általában modell-jellegű automaták, bioelektronikus vezérlésű művégtagok), nem tekinthető modellnek . . . " [50; 1513]. Sajnos Wüstneck nem részletezi, miért tarthatatlan ez az álláspont. Felfogásával szemben viszont felhozhatók a következők: Az elektronikus számológépek működési elvei valóban sok vonatkozásban analógok a magasabbrendű idegtevékenység meghatározott törvényszerűségeivel, s ezért felhasználhatók az agyműködés tanulmányozására, vagyis a tudományos kutatásban az utóbbi modelljeként funkcionálhatnak. Közismert azonban, hogy nemcsak a modern elektronikus számológépek, hanem még a legegyszerűbb munkaeszközök is ilyen vagy olyan vonatkozásban analógok az emberi (munka)tevékenység egyik vagy másik oldalával, illetve természetes szervével, általában az emberi tevékenység tárgyiasult produktumai igen gyakran antropomorf jellegűek. Ebből azonban nem következik, hogy ezek az eszközök, szerszámok, gépek, berendezések az ember, illetve az emberi tevékenység modelljei. Továbbá azt, hogy a modellek a kutatás folyamatán kívül nem modellek, nem rendelkeznek a „modellnek lenni" tulajdonsággal, mutatja a következő is: a magasabbrendű organizmusok előbb

említett élő (természeti) modelljeit a kutatás folyamatán kívül senki sem tekinti ezen organizmusok modelljének.

A modellezést és a mesterséges reprodukálást, ily módon, nem lehet azonosítani, bár az előbbi mindig a kutatás objektumának speciális reprodukálása. A modellezés azonban mégsem egyszerűen az objektum mesterséges újrateremtése, hanem a modellalkotás során mindig módosított formában, így vagy úgy „deformálva", csak meghatározott vonatkozásokban reprodukálódik a modellezett objektum. A modell, tehát, nem az objektum másolata, nem egy másik, az eredetivel minden tekintetben azonos utánzat, hanem olyan reprodukció, amely szükségképpen különbözik is a modellezett objektumtól.

9. Végül, széleskörűen elterjedt az a felfogás is, amelynek értelmében a modell olyan, a megismerés objektumával objektív megfelelési viszonyban levő és a kutatás folyamatában azt helyettesítő anyagi vagy eszmei rendszer, amelynek tanulmányozása új információt szolgáltat vagy szolgáltathat magáról a megismerés objektumáról. Ebben az értelmezésben, tehát, a modell az objektum megismerésének eszköze, amelynek legfontosabb gnoszeológiai funkciója az objektum megismerésének elősegítése. Ezért e felfogásban kapcsolódik a modell leginkább a modellezéshez mint a tudományos megismerés sajátos módszeréhez.

Figyelembe véve, egyfelől, a tudományos modellek értelmezésének sokféleségét, jelentésének nagy számát, másfelől gnoszeológiai funkcióinak gazdagságát, az egyes tudományágakban játszott szerepének eltérő jellegét, a modern tudományos megismerésben kialakult formáinak változékonyságát, jogosan vetődik fel a kérdés: megadható-e a tudományos modellezés olyan általános fogalma, amely átfogja a modellek formáinak és funkcióinak említett gazdagságát, amely egyaránt érvényes a különböző tudományokban különböző feladatok ellátására alkalmazott modellekre; s tartalmazza az egymástól gyakran lényegesen eltérő jelentéseit, értelmezéseit?

III. A TUDOMÁNYOS MODELLEZÉS FOGALMA

E kérdéssel kapcsolatban találkozhatunk egyértelműen tagadó válasszal, amely szerint a modell sokféle jelentése, értelmezéseinek különbözősége nem teszi lehetővé a modell fogalmának egységes meghatározását. Ha van is bizonyos alapja a negatív válasznak, egészében még sem érthetünk egyet vele. Úgy véljük azonban, a kérdés jelenlegi megfogalmazásában nem válaszolható meg egyértelműen; hogy megválaszolhassuk, két kérdésre kell bontanunk. Az egyik kérdés így hangzik: Összeegyeztethetők-e egymással a tudományos modell fogalmának ezek a különböző értelmezései és jelentései? Van-e valami közös ezekben az egymástól eltérő felfogásokban? A „modell" terminus jelentései és értelmezései közül sok közel áll egymáshoz, s ezért kihámozható a bennük levő közös elem. Nem egy közülük azonban pontatlan, félreértésen alapszik, olyan mozzanatokat tartalmaz, amelyeknek objektíve nincs kapcsolatuk a modellekkel; s néhány értelmezése pedig olyan jelentést tulajdonít a modelleknek, amelyre van más terminológia, amely tévedésen alapszik. Az elmúlt két évtizedben sok olyan tanulmány, cikk, monográfia jelent meg, kezdve A. Rosenblueth és N. Wiener cikkével [45], amely éppen a modellmódszer lényegének és sajátosságainak feltárását, a modell fogalmának pontos meghatározását tűzte ki céljául. E problematika felkeltette sok marxista

filozófus, mint például, B. Sz. Dünyin, B. A. Glinszkij, V. M. Gluskov, B. Sz. Grjaznov, G. Klaus, I. B. Novik, E. P. Nyikityin, I. I. Revzin, V. A. Stoff, K. D. Wüstneck, A. A. Zinovjev és mások érdeklődését, akik számos műben [lásd, például 4, 5, 6, 8, 10, 12, 13, 23, 25] foglalkoztak a modellezés gnoszeológiai sajátosságaival, arra törekedve, hogy a dialektikus materialista ismeretelmélet alapján meghatározzák a modell-módszer helyét és szerepét a tudományos megismerés folyamatában.

A másik kérdést így fogalmazhatjuk meg: Van-e valami közös a tudományos modellek legkülönbözőbb formáiban? Van-e olyan sajátszerűség, amely minden modellre jellemző, s amely egyben megkülönbözteti a modellezést a tudományos megismerés más formáitól és módszereitől? E kérdésre pozitív választ kell adnunk. Ezért az a feladatunk, hogy elvonatkoztatva az egyes tudományokban alkalmazott modellek konkrét sajátosságaitól, megjelenési formájuk sokféleségétől, funkcióik különbözőségétől, feltárjuk azt, ami közös bennük, ami általános érvényű.

Mindenekelőtt, a modell a tudományos megismerés egyik *eszköze*, amely elválaszthatatlan a modellezéstől mint sajátos megismerési eljárástól, a tudományos megismerés specifikus módszerétől. Ezért modell csak a modellezés folyamatában létezik, s lényegi sajátosságai csak úgy tárhatók fel, ha elemezzük a modellezés módszerének sajátszerűségeit.

A modellezés olyan kutatási eljárás, amelynek során a kutató közvetlenül nem hat a megismerés objektumára, hanem megismerési-kutatási operációi egy másik objektumra irányulnak, amely ezt helyettesíti a kutatás folyamatában. Másként megfogalmazva, a modellezés olyan tudományos módszer, amelynek segítségével az ismeretlent az ismertre vezetik vissza, amely lehetővé teszi a kutatót közvetlenül érdeklő, még kevésbé tanulmányozott jelenség, illetve még nem vagy nem kellően elemzett oldalainak, tulajdonságainak és viszonyainak egy olyan másik jelenség közvetítésével történő vizsgálatát, amelyről már megfelelő szintű ismerettel rendelkeznek. A megismerés folyamatában ugyanis, mint említettük, gyakran előfordulnak olyan szituációk, amikor nem lehetséges vagy csak nagy erőfeszítések árán lehetséges, vagy egyszerűen nem célszerű az objektum közvetlen megfigyelése, mérése, az objektummal való közvetlen kísérletezés stb. Ilyen esetekben a kutató a megismerés objektumának közvetlen kutatása helyett egy vele meghatározott megfelelési viszonyban (analógia, izomorfizmus, homomorfizmus) levő, természetes vagy mesterséges objektum tanulmányozásához folyamodik, hogy megismerve ezt az utóbbi objektumot (illetve bizonyos oldalait, sajátosságait, törvényszerűségeit), új információt nyerjen magáról a megismerés objektumáról. A modellezés tehát, az objektum tanulmányozásának *közvetett* módszere. Legyen M a jelenségek meghatározott (anyagi vagy eszmei) rendszere, O pedig egy másik (anyagi vagy eszmei) rendszer; legyen továbbá, M' — az M rendszerre vonatkozó kijelentések halmaza, O' — pedig az O-ra vonatkozó kijelentések halmaza. A modellezés során a kutató a kutatás tárgyát képező O rendszert az M rendszerrel helyettesíti, s az M tanulmányozása révén nyer bizonyos új információt az O-ról. Vagyis a modellezés olyan eljárás, amelyben az O'-t az M közvetítésével nyerik. Hogy ez megvalósulhasson, egyrészt az M és az O között megfelelő objektív viszonynak (pl. izomorfizmusnak) kell lennie, másrészt a kutatónak ismernie kell ezt a viszonyt, azaz rendelkeznie kell az M rendszer és az O rendszer viszonyára vonatkozó bizonyos kijelentések halmazával. *A* **modellezés** tehát a *tudományos megismerés olyan módszere,*

amelynek során a kutatót közvetlenül érdeklő jelenségek, tárgyak, folyamatok, vagyis *az objektum tanulmányozása*, tulajdonságainak, összefüggéseinek, *törvényszerűségeinek feltárása egy másik, vele meghatározott és a kutató által többékevésbé ismert megfelelési, hasonlósági viszonyban levő közbenső* (anyagi vagy eszmei; természetes vagy mesterséges) *objektum kutatása útján valósul meg.* Ezt a megismerés tényleges objektumát helyettesítő közbenső objektumot, amelyre az adott kutatási periódusban a megismerési-kutatási operációk irányulnak, s amelynek tanulmányozása révén új ismeretet kapunk az eredeti objektumról (az ún. originálról) — *modell*nek szokás nevezni. Vagyis, ha az *M* rendszert az *O* rendszer kutatására használják fel és az *O'*-t az *M* közvetítésével nyerik, akkor az *M* rendszer az *O* rendszer modellje. Ily módon a modellezés olyan tudományos módszer, eljárás, amelyben a megismerés objektumát modellje segítségével tanulmányozzák.

1. A MODELL SAJÁTOSSÁGAI

A modellezés fogalmának jellemzése lehetővé teszi, hogy feltárjuk a tudományos modellek leglényegesebb tulajdonságait, azaz, a fentiek alapján megvizsgálhatjuk, mit foglal magában a „modellnek lenni" tulajdonság.

Minthogy a modellezés folyamatában a megismerés objektumát modelljével váltják fel, s az objektum kutatása a modell tanulmányozása útján valósul meg, a tudományos modell egyik legjellemzőbb tulajdonsága az, hogy a *megismerés objektumának, az originálnak a helyettese.* Ennélfogva a kutatás *közvetlen* tárgya már nem az objektum, hanem a modellje; vagyis a modellezés folyamatában a kutató minden megismerési-kutatási operációja a modellre irányul: a modellt figyeli meg, a modellen végez mérést, számolást, kísérletet, elméleti-megismerő tevékenysége is a modellre koncentrálódik, a modellen (vagy a modellre vonatkozó kijelentéseken) hajt végre logikai műveleteket stb. Ezért is szokás a modellezést modellen végzett (reális vagy gondolati) kísérletezésnek tekinteni. E megfogalmazásban kifejeződik a modellezés és a tudományos kísérlet rokon jellege, s egyben a tudományos megismerés e két alapvető módszere közötti lényeges különbség is, mindenekelőtt az, hogy a kísérlettel ellentétben a modellezés során nem alakul ki közvetlen összefüggés, kölcsönhatás a kutató által mozgásba hozott kutatási eszközök és a megismerés objektuma között.[5]

Ugyanakkor a modellezés is az objektum megismerésének módszere, azaz a modellt mint az objektum helyettesét magának az objektumnak, vagyis a kutatót közvetlenül érdeklő tárgy, jelenség, illetve megfelelő oldalai, tulajdonságai tanulmányozására használják fel. A modell nem pusztán felváltja a megismerés objektumát a kutatás folyamatában, hanem egyszersmind megismerését is szolgálja. A modell ugyanis nem önmagáért létezik, hanem megalkotásának és tanulmányozásának az a célja, hogy bizonyos új ismereteket nyújtson az originálról. A modell, tehát, az *objektum megismerésének az eszköze*, s ezért mindig *heurisztikus* szerepet játszik a tudományos megismerés folyamatában. A modell e lényegi sajátosságának figyelmen kívül hagyása óhatatlanul a megismerési folyamatból való kiszakításához vagy legalábbis

[5] A kísérlet és a modellezés viszonyának behatóbb elemzése megtalálható: A. Kocsondi: Vzaimootnosényije experimenta i modeliroványija v naucsnom poznanyii. Acta Philosophica, X. Szeged 1969.

a megismerésben elfoglalt helyének és szerepének eltorzításához s ennélfogva téves értelmezéséhez vezet.

A modellezés olyan megismerési eljárás, amelynek során tulajdonképpen anyagilag vagy eszmeileg reprodukálják a tanulmányozott jelenséget (illetve, bizonyos oldalait, tulajdonságait) egy másik anyagi vagy eszmei rendszer segítségével. A modell ugyanis, csak úgy teljesítheti gnoszeológiai funkcióját, csak úgy válhat az objektum helyettesévé és megismerésének eszközévé, ha meghatározott módon visszatükrözi azt. Ezért egyik leglényegesebb sajátszerűsége, amint erre V. A. Stoff rámutatott, az hogy „képes *visszatükrözni, reprodukálni* az objektív világ tárgyait, jelenségeit, ezek törvényszerű rendjét, struktúráját" [22; 53]. Ily módon, a modell mindig az *objektum anyagi vagy eszmei reprodukálása*. Ez azonban, mint már említettük, nem jelenti azt, hogy a modellezést azonosíthatjuk a mesterséges reprodukálással. Az utóbbit csak abban az esetben tekintjük modellalkotásnak, ha a reprodukált objektum tanulmányozását szolgálja. Továbbá, a modell nem feltétlenül mesterséges konstrukció, hanem lehet természeti tárgy, folyamat is.

A modellezés és a mesterséges reprodukálás nem azonosítható egymással azért sem, mert a reprodukálás a reprodukált objektummal teljesen, minden vonatkozásban azonos új objektumot hoz létre, ezzel szemben a modell általában *egyszerűbb a modellezett objektumnál*, a modellezés egyik jellemző vonása az *egyszerűsítés*. A modell ugyanis általában azért alkalmasabb az adott kutatási feladat elvégzésére, mint maga az originál, azért teszi lehetővé az objektum olyan oldalainak, viszonyainak a tanulmányozását, amelyek kutatása magán az objektumon nem lehetséges, mert kevésbé bonyolult struktúrával rendelkezik, egyszerűbb komponensekből épül fel.

A modellként alkalmazott objektumnak, mint erre már Rosenblueth és Wiener is rámutatott, *ismertebbnek kell lennie* a tanulmányozott objektumnál, hiszen csak így szolgálhatja az originál megismerését, csak így valósulhat meg az ismeretlen visszavezetése az ismertre.

A modell egy további, ez ideig kevésbé elemzett sajátossága az, hogy *lehetővé kell tennie a tanulmányozása révén nyert információ átvitelét a modellezett objektumra*. Nyilvánvalóan, a modell csak akkor válik az objektum megismerésének eszközévé, ha a modellezés folyamatában nyert ismeret ilyen vagy olyan formában vonatkoztatható a megismerés eredeti objektumára. I. B. Novik megfogalmazása szerint rendelkeznie kell a „modellre vonatkozó információtól (azaz a modell tanulmányozásánál nyert információtól) magáról a modellezett objektumról nyert információra való átmenet elég pontos szabályaival" [12; 92]. E szabályokat, úgy véljük, nem a modellnek, hanem a modellezés módszerének kell tartalmaznia, a modellnek az információátvitel lehetőségét kell biztosítania. Ezért azt kell megvizsgálni, milyen feltételek mellett teszi lehetővé a modell az információ átvitelét az originálra. E feltételek vizsgálata megköveteli a modell és az objektum viszonyának részletesebb analízisét.

A modell csak úgy teszi lehetővé az információ átivelét az originálra, ha rendelkezik az objektum azon tulajdonságaival, amelyek a kutatás szempontjából lényegesek, azaz ha a *modell és a modellezett objektum között meghatározott objektív viszony, megfelelés áll fenn*. Ugyanakkor ez a megfelelés nem lehet azonosság, mert ez esetben éppen annyira alkalmatlan a kutatási cél elérésére, mint maga az eredeti objektum. Természetesen a közöttük levő különbség nem lehet túl nagy sem, vagy a közöttük levő megfelelés nem lehet felszínes,

másodrendű tulajdonságokkal kapcsolatos. Ezért a modell-módszer egyik kulcsproblémája éppen az originál és a modell viszonya.

Mielőtt e viszony részletesebb elemzését elkezdenénk, a modell még egy jellemző vonására utalunk: a modell lényeges eleme nemcsak e viszony megléte, hanem *ismerete* is. A modell kiválasztása vagy megkonstruálása egyfelől, az információ átvitele az originálra másfelől, ugyanis csak úgy lehetséges, ha a kutató többé-kevésbé pontos, adekvát ismeretekkel rendelkezik az objektum és a modell viszonyáról. E körülmény következtében a tulajdonképpeni modellezést mindig megelőzi az objektum és a modell közötti viszony tanulmányozása, már amennyire ez lehetséges az objektumra vonatkozó ismeretek kellő mélysége nélkül. A modell-módszer alkalmazásának egyik leglényegesebb nehézsége éppen az, amint erre B. Sz. Grjaznov, B. Sz. Dünyin és E. P. Nyikityin rámutatott, hogy „bár a kísérletezőt érdeklő originál sajátosságai ismeretlenek, ... mégis ezeknek megfelelően kell kiválasztani a modellt" [8; 66]. Valóságban azonban a modellezett objektum nem abszolút ismeretlenként áll előttünk a modellezés előtt, hanem bizonyos tulajdonságait, összefüggéseit már megismertük az előző megfigyelés, kísérlet stb. folyamatában, amelyek során éppen felvetődött a modellezés szükségessége vagy célszerűsége. Továbbá, a modellezés során megismerve az objektum bizonyos tulajdonságait, lehetővé válik viszonyuk egyre pontosabb feltárása is. Az originál már megismert tulajdonságai, valamint a modell (illetve a leendő modell) tulajdonságai közötti megfelelés képezi azután a modell kiválasztásának vagy megépítésének, majd továbbfejlesztésének, pontosabbá tételének, továbbá magának a modellezésnek az alapját. Logikai szempontból ugyanis a modellezés az emberi gondolkodás azon sajátosságával függ össze, hogy képes a különböző objektumok eltérő oldalaitól, tulajdonságaitól elvonatkoztatni, s kiemelni a bennük levő közös (vagy analóg) sajátosságokat; vagyis a modellezés egyik jellemző logikai eszköze az ún. azonosság absztrakciója.

2. A MODELL ÉS AZ OBJEKTUM VISZONYA

A modell-módszer egyik leglényegesebb gnoszeológiai problémája, mint már utaltunk rá, a modellezett objektum, vagyis a megismerés eredeti, tulajdonképpeni tárgya és a modell, vagyis a kutatás közvetlen tárgya közötti viszony, hiszen ez képezi egyrészt a modell megkonstruálásának, illetve kiválasztásának, másrészt a modellről az originálra történő információátvitelnek az alapját. Ezért a modell lényegének feltárása csak e viszony elemzése alapján valósulhat meg.

E viszony vizsgálatánál mindenekelőtt azt kell figyelembe venni, hogy a modellezés nem tételezi fel még anyagi objektumok anyagi modelljei esetében sem, hogy az objektum és modellje között tényleges anyagi-energetikai kölcsönhatás, reális kapcsolat álljon fenn. A modell és az originál között objektíve meglevő tulajdonságaik alapján a kutató létesít összefüggést a kutatás folyamatában. Ezért az objektum és a modell viszonyának egyik leglényegesebb vonása az, hogy elsődlegesen nem közvetlen, reális kölcsönhatást magában foglaló összefüggés, hanem *szociálisan feltételezett viszony, melyet a szubjektum közvetít.* Ily módon, a modell lényegének megértéséhez nem elegendő pusztán az originálhoz való viszonyának a tisztázása, hanem figyelembe kell venni, hogy a modell mindig feltételezi a megismerő szubjektum jelenlétét, aki összefüggést létesít közte és a megismerés objektuma között, aki számára az egyik

objektum modellként, a másik originálként funkcionál. Ez azt jelenti, hogy a modell lényegének megértése megköveteli a kutatási folyamatban elfoglalt helyének és szerepének pontos feltárását. Továbbá, ez azt is jelenti, hogy *modellről csak a tudományos megismerés folyamatában beszélhetünk.* „A kutatás aktusán kívül — írja B. A. Glinszkij — csak objektív tulajdonságokkal rendelkező tárgyak és folyamatok vannak, de nincs modell és originál." [4; 19.] Egy objektum csak azon jelentés következtében válik modellé, amelyet a szubjektum tulajdonít neki, mint az objektum helyettesének a kutatás folyamatában.

A modell tehát, nem önmagában, hanem csak az originálhoz és a szubjektumhoz való viszonyában létezik. „. . . a modellfogalom lényegéhez tartozik — írja K. D. Wüstneck —, hogy három komponens között álljon fenn viszony, hogy a modell mint ilyen csupán egy meghatározott ‚szubjektumra' vonatkoztatva definiálható" [50; 1515]. A modell és az objektum viszonyának egy újabb jellemző vonása tehát az, hogy maga *ez a viszony is a modell, az originál és a szubjektum között fennálló bonyolult kapcsolatrendszer eleme.* E kapcsolatrendszeren belül mindenekelőtt három alapvető oldal figyelhető meg, nevezetesen az objektum és a szubjektum, a szubjektum és a modell, valamint a modell és az objektum viszonya. A modell és az objektum ily módon értelmezett viszonyát *modell-relációnak,* vagy röviden: *M-relációnak* nevezzük. A modell-reláció, következésképpen, az objektum és a modell között fennálló s a szubjektum által közvetített sajátos viszony, amely egy háromoldalú kapcsolatrendszer egyik komponense.

A modell-reláció mint konkrét viszony az objektum és a modell közötti *objektív megfelelés,* amelyet a szubjektum állapít meg meglevő objektív tulajdonságaik alapján, s amely lehetővé teszi, hogy a modell az originál helyetteseként és megismerési eszközeként funkcionáljon. A modell ugyanis csak úgy töltheti be gnoszeológiai funkcióit, ha objektív tulajdonságai összhangban vannak, megfelelnek az objektum tulajdonságainak, éspedig a kutatás szempontjából lényeges tulajdonságainak. Másként megfogalmazva: a modellezés egyik alapvető feltétele, hogy a *modell és az objektum közös tulajdonságokkal rendelkezzenek.* Ebből a szempontból a modell nem más mint az originállal megfelelési viszonyban levő objektum.

A modell azonban nemcsak megfelel a modellezett objektumnak, hanem ugyanakkor *lényegéből következően különbözik is az originálttól,* nevezetesen különböznie kell azokban a tulajdonságokban, amelyek megnehezítik vagy lehetetlenné teszik a megismerés objektumának közvetlen tanulmányozását, amelyek következtében szükségessé válik a kutatás folyamatában az objektum helyettesítése modelljével. Ha ugyanis a modell nem különbözne az originálttól, ha minden tulajdonságában megegyezne a modellezett objektummal, úgy éppannyira alkalmatlan lenne az objektum lényegének feltárására, mint maga az eredeti objektum. Ez esetben a kutató ugyanolyan nehézségekkel állna szemben a modell tanulmányozása során, mint amelyek korábban az objektum kutatása során is felléptek. A modell és a modellezett objektum közötti különbség hangsúlyozása más szempontból is jelentős, ugyanis e különbség figyelembevétele nem kis mértékben elősegítheti több, főként az agyi folyamatok, s ezen belül az emberi gondolkozás bizonyos funkcióinak kibernetikai modellezésével kapcsolatban felvetődő filozófiai-világnézeti probléma pozitív megoldását. Ezért nem érdektelen azt is megemlíteni, hogy a modellek nem csupán az említett tulajdonságokban, tehát az objektum köz-

vetlen tanulmányozását gátló tulajdonságokban térhetnek el az originálтól, hanem általában még egy sor más tulajdonságban (például, gyakran anyagi-fizikai természetükben, „szubsztrátumuk"-ban) is különböznek az objektumtól. Különösen nyilvánvaló ez az eltérés az ún. jelmodelleknél (absztrakt matematikai, logikai modelleknél), hiszen a jel lényegénél fogva nem tételezi fel a denotátummal való hasonlóságát.

Ugyanakkor a modell és a modellezett objektum közötti különbség nem lehet túl nagy sem: ellenkező esetben ugyanis a modell tanulmányozása során nyert ismeretet nem lehetne az objektumra átvinni, illetve az objektumra vonatkoztatott információ igazságértéke igen bizonytalanná válna. A modellnek, tehát rendelkeznie kell az objektum bizonyos tulajdonságaival, mindenekelőtt azokkal, amelyek megismerése az adott kutatás célkitűzése. „... hűen követni az eredetit (ill. a tervezettet) azokban a tulajdonságokban, amelyek szemléltetésére (vagy vizsgálatára) a modell készül, és szabadon eltérni az eredetitől egyéb tekintetben" [47; 154]. Ez viszont azt jelenti, hogy a modell és az originál elemei közötti megfelelés nemcsak az objektumtól függ, hanem azoktól a célkitűzésektől is, amelyeket az adott kutatási fázisban követnek. A kutató választja ki, határozza meg az objektum azon tulajdonságait, amelyekkel a modellnek szükségképpen rendelkeznie kell, s amelyekben eltérhet, illetve amelyekben el kell térnie. Mindez természetesen vonatkozik a jelmodellekre is, azaz ezek sem különbözhetnek abszolút módon a modellezett objektumtól, hanem a jelek közötti viszonyoknak a modellen belül meg kell felelniük az objektum elemei, részei közötti viszonyoknak.

A fentiek alapján látható, hogy a *modell és az objektum viszonya ellentmondásos:* a modell egyfelől az objektummal közös tulajdonságokkal rendelkezik, másfelől szükségképpen különbözik is a modellezett objektumtól. „... amikor a modell túlságosan ‚pontos' — írja V. A. Stoff —, elveszti értelmét, amikor viszont nem tökéletes — a hibák forrása" [23; 49—50]. Mindez azt jelenti, a *modell-relációra nem az azonosság, hanem a megfelelés a jellemző.* Ez a megfelelés kifejeződhet egyszerűbb esetekben a formák geometriai hasonlóságában, más esetekben a fizikai törvények invarianciájában, vagy a különböző folyamatokat leíró matematikai egyenletek azonosságában, továbbá bizonyos funkciók egybeesésében, hasonló viselkedésmódban stb.

A modell és az objektum közötti megfelelés egyik jellemző formája vagy típusa az *analógia.* Analógián általában az azonosság egyik sajátos formáját értik, amikor két objektum, illetve azok meghatározott tulajdonságai között hasonlóság áll fenn. A modern matematikai és logikai irodalomban azonban analógián nem annyira az objektum tulajdonságai, hanem főként elemei és viszonyai közötti hasonlóságot értik. Ilyen alapon nevezi például V. A. Stoff az analógiát a „struktúrák hasonlóságának". Figyelembe kell azonban azt is venni, hogy a fentiek mellett hasonlóság állhat fenn az objektumok funkciói között is, s a bonyolult dinamikus rendszerek modellezésénél éppen a funkciók hasonlósága a lényeges. Ezért analógián a továbbiakban két rendszer elemei és ezek viszonyai, azaz struktúrája, továbbá funkciói közötti hasonlóságot értjük, megjegyezve, hogy a modellezés során nem szükségképpen áll fenn analógia mindhárom vonatkozásban. A modell-reláció általában nem foglalja magában egyidejűleg az elemek, a viszonyok és a funkciók hasonlóságát.

Az objektumok közötti objektív hasonlóságon alapul az analogikus következtetés mint logikai eljárásmód, s általában az analogikus módszer mint a

tudományos megismerés egyik metodológiai eszköze. Az analogikus következtetés hagyományos értelmezése a következő: Ha két objektum, például A és B, hasonlóak egymáshoz bizonyos tulajdonságok, például a $P_1, P_2, \ldots, P_n$ tulajdonságok, tekintetében és az A objektum emellett még a P_{n+1} tulajdonsággal is rendelkezik, akkor a $P_1, \ldots, P_n$ tulajdonságok közös volta alapján feltételezhető, hogy a B objektum is rendelkezik a P_{n+1} tulajdonsággal. Az így nyert ismeret valószínű értékű; ezért e következtetési típus sematikusan így írható fel:

$$\frac{\begin{array}{c} A(P_1, \ldots, P_n) \cdot B(P_1, \ldots, P_n) \\ A(P_{n+1}) \end{array}}{\text{Valószínű, hogy } B(P_{n+1})}$$

A fentieknek megfelelően analogikus következtetés alapját képezheti nemcsak az objektumok közös tulajdonságai, hanem elemeik, viszonyaik, funkcióik hasonló jellege is [lásd 14]. Mind e következtetések esetében azonban a konklúzió igazsága — feltételezve a premisszák igaz voltát — csak valószínű. Ezért a logikában különböző módszereket, illetve feltételeket dolgoztak ki, amelyek segítségével a nyert ismeret megbízhatósága fokozható. Azonban még e módszerek és feltételek együttes alkalmazása sem szünteti meg teljesen az analogikus következtetés révén nyert új ismeret valószínűségi jellegét.

Annak ellenére, hogy az analogikus következtetés csak valószínű értékű következtetést ad, az analogikus módszer igen jelentős szerepet játszott a tudományok újkori történetében s általában igen szorosan kapcsolódott a modell-módszerhez. Mégsem lehet egyetérteni azzal az időnként itt-ott jelentkező felfogással, amely egyenlőségjelet tesz a tudományos megismerés e két módszere közé. Az analógia, illetve az analogikus módszer alkalmazása még nem modellezés. Az analogikus módszer a tudományos megismerés folyamatában nemcsak a modellezéshez kapcsolódhat, hanem felhasználják a legkülönbözőbb kutatási feladatok megoldására, a legkülönbözőbb tudományos célkitűzések elérésére. Következésképpen, az analogikus módszer csak speciális esetekben tekinthető modellezésnek. „Csak abban az esetben van dolgunk modellezéssel — írja Zinovjev és Revzin —, ha a különböző objektumok közötti analógia megállapítása alapján az egyiket, mint a másik imitációját vizsgálatnak vetik alá, és ha az ily módon az egyikről nyert ismeret a másikra vonatkozó következtetés elengedhetetlen feltétele." [10; 83.] Továbbá, figyelembe kell venni, hogy a modell-reláció sok esetben az analógiánál pontosabb megfelelési viszonyt foglal magában, ugyanis a tudományos megismerés fejlődésével egyre inkább szükségessé vált olyan módszerek kidolgozása, amelyek segítségével a modellezés során nyert ismeret megbízhatósága nagyobb, mint az analogikus módszer alkalmazása révén nyert ismereté.

A matematikában kidolgozták a modell és az objektum közötti megfelelés egzaktabb formáit, mindenekelőtt a modellezésben oly jelentős szerepet játszó *izomorfizmus* fogalmát. Két rendszer akkor izomorf, ha az egyik rendszer elemei egyértelműen megfelelnek a másik rendszer elemeinek és viszont, és ha az első rendszer elemei közötti viszonyok egyértelműen megfelelnek a másik rendszer elemei közötti viszonyoknak és viszont. Azaz két rendszer, S és S' akkor izomorf, ha 1. az S rendszer minden egyes elemének megfelel az S' rendszer egy s csakis egy eleme, s fordítva; 2. az S rendszer minden egyes

viszonyának megfelel az S' rendszerben egy s csakis egy viszony, s fordítva; 3. ha az S rendszer meghatározott elemei $(a, b, c, \ldots)$ között meghatározott R viszony áll fenn, akkor az S' rendszer megfelelő elemei $(a', b', c', \ldots)$ között az R viszonynak megfelelő R' viszony áll fenn, és fordítva. Az izomorfia, tehát olyan megfelelés, amely szerint két rendszer kölcsönösen leképezhető egymásban. Ennek megfelelően, ha a modell és a modellezett objektum között izomorf megfelelés áll fenn, akkor a modell minden egyes eleme egyértelműen megfelel az objektum elemeinek és a modell elemei közötti viszonyok egyértelműen tükrözik vissza az objektum elemei közötti viszonyokat. Másként megfogalmazva, az M-reláció akkor izomorf, ha megadható egy olyan f függvény, amely értelmében az O rendszer minden egyes elemének megfelel az M rendszer egy s csakis egy eleme és az O rendszer elemei közötti viszonyoknak megfelel egy s csakis egy viszony az M rendszerben. Minthogy az izomorfizmus kölcsönösen egyértelmű megfelelést létesít a két rendszer között, mindig megadható az f függvény inverze, az $\bar{f}$ függvény is, amely szerint az M rendszer minden egyes elemének megfelel az O rendszer egy s csakis egy eleme, s az M rendszer elemei közötti minden egyes viszonynak megfelel egy s csakis egy viszony az O rendszerben. Ez viszont azt jelenti, hogy izomorfizmus esetén a két rendszer bármelyike felfogható a másik rendszer modelljeként.

Már ebből is látható, hogy a modellezés, a modell gnoszeológiai funkcióinak megvalósulásához nem minden esetben szükséges, hogy a modell-reláció izomorfia legyen, hanem elegendő gyakran a megfelelés egy viszonylag gyengébb formája, az ún. *homomorfizmus*. Míg az izomorfizmus a két rendszer között kölcsönösen egyértelmű (egy-egyértelmű) megfelelést tételez fel, addig a homomorfizmus teljesüléséhez elegendő a két rendszer közötti egyértelmű megfelelés. A homomorfizmus, tehát olyan megfelelés két rendszer között, amelynek megfelelően az egyik rendszer minden egyes elemének megfelel a másik rendszer egy s csakis egy eleme; és minden egyes viszonyának megfelel a másik rendszer egy s csakis egy viszonya. Ily módon, az S' rendszer akkor homomorf leképezése az S rendszernek, ha 1. az S rendszer minden egyes elemének megfelel az S' rendszer egy s csakis egy eleme; 2. az S rendszer minden egyes viszonyának megfelel egy s csakis egy viszony az S' rendszerben; és 3. ha az S rendszer meghatározott elemei $(a, b, c, \ldots)$ között meghatározott R viszony áll fenn, akkor az S' rendszer megfelelő elemei $(a', b', c', \ldots)$ között az R viszonynak megfelelő R' viszony áll fenn (de általában fordítva nem). Ez azt jelenti, amennyiben az M-reláció homomorfia, úgy az M rendszer és az O rendszer között az f függvény áll fenn, ugyanakkor nem szükséges az $\bar{f}$ függvény fennállása.

Minthogy a modell-relációra általában az izomorfia vagy a homomorfia a jellemző, a modell az objektum *sajátos képmásának* tekinthető. Az objektum képmása, amennyiben egyértelmű megfelelés áll fenn a modell és a modellezett objektum elemei és viszonyai között; és sajátos képmás, amennyiben ez a megfelelés általában tisztán formális jellegű. Ezért joggal vetődik fel a kérdés: Milyen értelemben tekinthető a modell az objektum képmásának? S általában: Milyen a viszony a modell és a gnoszeológiai értelemben vett képmás között?

E kérdés behatóbb elemzését indokolja az is, hogy ezzel kapcsolatban nem egy, a tudománymetodológián túlmutató gnoszeológiai probléma is felvetődik. A modell és a képmás viszonyát illetően ugyanis a filozófiai és a tudománymetodológiai irodalomban különböző, egymástól lényegesen eltérő álláspont alakult ki. Közülük a két szélső pólusként jelentkező álláspont, vagyis a modell és a képmás közötti azonosságot, illetve különbséget abszolutizáló felfogás kritikai elemzésére szorítkozunk. Az egyik pólust a II/7. pont alatt már érintett felfogás képviseli, amely azonosítja egymással a modell és az (eszmei) képmás fogalmát, amely szerint a valóságról nyert minden (gnoszeológiai értelemben vett) képmás a valóság modellje. E felfogás ellentétének tekinthető az a Zinovjev, Revzin, Glinszkij, Grjaznov, Dünyin, Nyikityin és mások által képviselt álláspont, amely tagadja a modell képmás jellegét, amely szerint a modell csak az ismeretszerzés eszköze, de nem ismeret, azaz nem képmás.

Az első álláspont képviselői egyrészt túl szélesen értelmezik a modell fogalmát, amennyiben azonosítják a külvilág hatásainak valamely kibernetikai rendszerben történő leképezésével, másrészt felfogásuk bizonyos fokig következetlen, ellentmondásos, amennyiben emellett általában elismerik a modell „hagyományos" felfogását is. Így például, G. Klaus abból indul ki, hogy a modell fogalmának két értelmezését lehet megkülönböztetni. „Az egyik a modellre mint *az emberi ismeretek megszerzésének eszközére* vonatkozik, a másik pedig mint meghatározott típusú dinamikus rendszerek viselkedés *szabályozásának eszközére.*" [41; 411.] Az utóbbi értelmezés tulajdonképpen az első, a „hagyományos" felfogás általánosítása, s ennélfogva magában foglalja azt, mégpedig oly módon, hogy a modellek két típusát lehet megkülönböztetni, az ún. belső modelleket és a külső modelleket [uo.]. Hasonlóképpen vélekedik N. M. Amoszov is: „A modellek két nagy csoportra oszlanak: *a)* modellek a természetes modellező rendszerekben — képmások és *b)* emberek által alkotott fizikai modellek." [1; 49] Jelen vizsgálódásunk szempontjából a „belső modell" fogalmának értelmezése a lényegesebb, ezért a továbbiakban — főként G. Klaus fejtegetései alapján — ezt elemezzük kissé behatóbban.

Klaus a „belső modell" fogalmát az információ fogalmával kapcsolja össze, véleménye szerint ugyanis az, hogy egy rendszer által kibocsátott jel információt hordoz-e egy másik rendszer számára vagy sem, attól függ, hogy az utóbbi rendszernek van-e olyan részstruktúrája, amely a környezet struktúrájával vagy ennek egy részével izomorf. Egy rendszer csak izomorf részstruktúrája, azaz „belső modell"-je segítségével képes kiválasztani a másik rendszerről érkező jel információtartalmát. Továbbá, „azt, hogy milyen behatások hordozzák az információt, milyen nagy a bizonyos hordozó jelek által átvitt információmennyiség és milyen annak a szemantikája, vagyis jelentése, elsősorban a belső modell struktúrájától, információtartalmától és kapcsolási kapacitásától függ". [40; 134] Steinbuch nézeteivel összhangban Klaus úgy véli, ha egy S_2 rendszer jeleket bocsát ki az S_1 rendszer felé, és ha az S_1 rendszernek nincs egy M „belső modell"-je, akkor „nem beszélhetünk arról, hogy ezek a jelek információk hordozói" [40; 328]. Ha ellenben az S_1 rendszernek van egy M modellje az S_2 rendszerről, akkor az S_2-ről érkező jelek lehetnek az S_2-re vonatkozó információk hordozói, nevezetesen akkor, ha „M felveszi, feldolgozza őket, és ily módon arra szolgálhatnak, hogy az S_2-ről való M

modellt tökéletesítsék, javítsák" [uo.]. Egy rendszer tehát csak abban az esetben képes a külvilágból származó információ felvételére, ha van a külvilág struktúrájával izomorf „belső modell'-je.[6] Ez a „belső modell" viszont nem más, mint a környezetre, a külvilágra vagy egy másik rendszerre (az S_2 rendszerre) vonatkozó előzetes ismeretek, tapasztalatok stb. összessége, a külvilág vagy az adott objektum képmása. G. Klaus felfogásában tehát, a „belső modell" fogalma egyértelműen *azonosul a képmás ismeretelméleti fogalmával*, s e fogalmakat teljesen szinonim értelemben használja. Így például, „belső modellel bíró rendszeren" olyan rendszert ért, „amelynek van egy képmás jellegű részstruktúrája" [40; 134]. E rendszerek három nagy típusát különbözteti meg: az embert, az élő szervezetek világát és a „belső modellel rendelkező automaták világát". A „belső modell" fogalma, értelmezésében, az állatoknál a tapasztalat fogalmával azonosul, míg az embernél „társadalmilag módosított tapasztalattároló szerepét játssza" [40; 385], azaz a külvilág tudati kémása. „Egy belső modell számunkra legfontosabb hordozója az ember, és *ezt a belső modelljét nevezzük tudatnak. Ez az a kép, amelyet az ember alkot a külvilágról.*" [40; 327, kiemelés tőlem — *K. A.*] Ennek következtében az ember minden tudati-pszichés tevékenysége modellezés, az ember magatartását a „ belső modell" vezérli.

Kissé eltér ettől J. Ponomarjov felfogása, aki a „modell" terminust elsődlegesen a képmás anyagi hordozójának megnevezésére használja. Ezen értelmezés szerint modellnek kell tekinteni *„minden olyan anyagi dolgot (vagy jelenséget)"*, *„amely tartalmazza valamely eredeti dolog másolatát"* [44; 40]. A modell ennek megfelelően a visszatükrözés folyamatában alakul ki akkor, amikor egy tárgy valamely oldala visszatükröződik egy másik tárgyban. „Az ilyen visszatükrözést hordozó tárgy tehát magában rejti egy másik tárgy meghatározott oldalának modelljét." [Uo.] Minthogy a visszatükrözés a dolgok közötti kölcsönhatás egy oldala, „a modell a dolgok kölcsönhatásának objektív terméke" [uo.]. Ilyen modellel nemcsak az ember, hanem az állatok is rendelkeznek, de csak „az ember képes kiemelni a modellből a másolatot", csak az ember esetében lesz az (eszmei) képmás hordozója. Maga a képmás nem más, mint „az agyi modell absztrakt módon jelen levő eszmei minősége" [44; 73], vagyis a modell tartalma. Ugyanakkor Ponomarjov felfogásában a modell a pszichikummal is azonosul, minthogy bizonyos vonatkozásban ez is a képmás hordozója, s ezért a pszichikum „az eredeti modelljeként szerepel" [44; 62]. Ponomarjov felfogásában, tehát a modell egyfelől a visszatükrözés folyamatában, a dolgok kölcsönhatásának eredményeként létrejövő objektív, anyagi képződmény, amely az embernél az eszmei képmás hordozója, másfelől maga az emberi pszichikum.

Ezt a felfogást alkalmazza Váriné Szilágyi Ibolya az érzékelés folyamatára, amennyiben az észleletet az objektum pszichikus modelljének tekinti. Az észlelet mint modell nemcsak a külvilág és a központi idegrendszer, hanem a

[6] Ezért Klaus úgy véli, hogy „azoknak a jeleknek, amelyeknek nincs kapcsolatuk M-mel, nincs jelentésük S_1 számára, ezek mentesek az információtól" [uo.]. Ha végigvisszük Klaus ezen álláspontját, kitűnik, hogy 1. az M „belső modell" nem alakulhat ki a külvilág (vagy az S_2) hatására, hanem az S_1 rendszerben eleve adott, a priori jellegű; 2. egy még ismeretlen objektum nem ismerhető meg, mert az erről származó jelek szükségképpen „mentesek az információtól". Ezzek kapcsolatban lásd: Kocsondi András: A kibernetikai modellek néhány gnoszeológiai sajátossága. Acta Philosophica, XI. Szeged 1970 (megjelenés alatt).

külvilág és a szubjektum kölcsönhatásának az eredménye, s nem más, mint „*az objektum eszmei reprodukálása, eszmei képmása*" [49; 1019]. Azonban nemcsak az észlelet a valóság pszichikus modellje, hanem minden pszichikus funkció s ezek valamennyi eredménye, azaz a külvilág visszatükröződése, általában az ember minden pszichikus tevékenysége azonosul a modellezéssel.

A másik álláspont képviselői éppen a modell és a képmás fogalmának azonosítása ellen lépnek fel, miközben abszolutizálva a közöttük levő különbségeket, tagadják a modell képmás jellegét. „A modell (a mi felfogásunkban) — írja A. A. Zinovjev és I. I. Revzin — csak az objektumra vonatkozó ismeretek (filozófiai értelemben képmások) szerzésének eszköze, de még nem maguk ezek az ismeretek." [10; 82—83.] A modell egyik leglényegesebb sajátossága valóban az, hogy az objektum megismerésének eszköze. Ennek alapján azonban nem lehet szembeállítani a képmással, mert egyrészt a megismerés valamennyi eredménye a megismerés további szakaszain az újabb ismeretek szerzésének eszközeként funkcionálhat, másrészt a modell is az objektumra vonatkozó ismeret vagy annak anyagi realizációja, még ha gyakran nem kellően igazolt, hipotetikus jellegű is. Ugyanakkor kétségtelenül az egyik lényeges különbség a modell és a képmás között abban található, hogy a modellnél elsődlegesen az eszköz-jelleg dominál, míg az általában vett képmásnál inkább a produktum-jelleg.

A modell és a képmás azonosítása ellen harcolva, B. A. Glinszkij nem egy lényeges különbségükre rámutat, s ezek alapján ő is úgy véli, hogy „a modell nem képmása az originálnak". Ez, szerinte, a modell-módszer természetéből következik, ugyanis modellezéshez akkor folyamodunk, „amikor még az objektum ezen oldaláról nincs képmásunk. Abban az esetben, amikor van az objektum bennünket érdeklő oldaláról képmásunk, a modell egyszerűen nem szükséges." [4: 29.] Ez az érvelés véleményünk szerint vitatható. Mindenekelőtt figyelembe kell venni, hogy az objektív valóságra, s ezen belül az egyes objektumokra vonatkozó ismereteink, képmásaink nagyon különböző szintűek lehetnek, s a megismerés folyamatában állandóan változnak, elmélyülnek, gazdagodnak, pontosabbá válnak. Nyilvánvaló, hogy az objektumról már a modellezés előtt is rendelkezünk bizonyos (általában még igen kezdetleges, pontatlan, hiányos stb.) képmással. A modellezés során ezt a képmást igyekszünk pontosabbá, megbízhatóbbá tenni, elmélyíteni, gazdagítani. E folyamatban a modell nemcsak az objektum megismerésének eszköze, hanem maga is az objektumra vonatkozó ismeretek adott rendszere, s az objektumot egyre pontosabban leíró modellek segítségével törekszünk a valóság adott tartományának egyre adekvátabb magyarázatára, végső soron a jelenségek adott körét egzakt módon leíró tudományos elmélet létrehozására. E folyamatban azonban nemcsak a tudományos elmélet, mint végeredmény, az objektum képmása, hanem azok a lépcsőfokok is, amelyeken keresztül eljutottunk ehhez az eredményhez, így többek közt az e folyamatban felhasznált modellek is, mint az objektumot adott szinten leíró ismeretek rendszerei.

Igen jelentős B. A. Glinszkij azon megállapítása, amely szerint a modell és a képmás közötti különbség az objektumhoz való viszonyukban nyilvánul meg. Az egyik lényeges különbséget abban látja, hogy a képmás mindig eszmei, a modell viszont lehet eszmei is és anyagi is. Továbbá, a képmás mindig a visszatükrözött objektum és a visszatükröző szubjektum közötti kölcsönhatás eredménye, azaz az objektum és a képmás viszonyára „a visszatükrözés folya-

matában az ok—okozati összefüggés" a jellemző. „Ezzel ellentétben a modellezés aktusában modellként szerepelhet olyan objektum, amely semmilyen formában nem áll ok—okozati viszonyban az originállal." [4; 30.] Több vonatkozásban egyetértve a fentiekkel, a következő megjegyzéseket tartjuk szükségesnek: A képmás fogalma legáltalánosabb, gnoszeológiai értelmében valóban feltételezi a visszatükrözött és a visszatükröző rendszer közötti közvetlen kapcsolatot, a képmás a visszatükrözött objektum hatására alakul ki, e hatást azonban nem lehet minden esetben ok—okozati összefüggésnek tekinteni, különösen a tudományos megismerés folyamatában nem. A modell és a képmás közötti különbség e vonatkozásban abban jelölhető meg, hogy a képmás arra az objektumra vagy az objektumok azon osztályára vonatkozik, amelyről végső soron tartalma származik. Ezzel ellentétben a modell fogalma nem tételezi fel a közte és a modellezett objektum közötti összefüggést, közöttük csak a megismerő szubjektum létesít „kapcsolatot", felelteti meg a modellt az objektummal. Ezért nem lehet egyetérteni Ponomarjov azon nézetével, hogy a modell a dolgok kölcsönhatásának objektív terméke.

A fentiek alapján Glinszkij úgy véli, mivel a modell nem az objektum hatására jön létre, ezért sem a megismerési folyamatba való bekapcsolódása előtt, sem a megismerés lezárulása után nem lehet az originál képmása; s ezért tagadja általában is a modell képmás jellegét. Ezzel az érvelésével, tulajdonképpen egyetértünk, hiszen a modell a megismerés folyamatán kívül nem függ össze az originállal, ezért nem lehet képmása sem (s ezért nem azonosítható többek közt a modell és a képmás). A megismerés folyamatán kívül azonban a fentiek szellemében modell sem létezik. Másként megfogalmazva, a fentiekből nem a modell képmás jellegének tagadása következik, hanem az, hogy a modell csak addig képmása az objektumnak, amíg modellként funkcionál. *A modellként fellépő objektum csak azért képmása az originálnak, mert rendelkezik a „modellnek lenni" tulajdonsággal, s csak annyiban rendelkezik e tulajdonsággal, amennyiben meghatározott módon és meghatározott vonatkozásban visszatükrözi a megismerés objektumát, amennyiben sajátos képmása.*

A fentiek mellett a modell és a képmás különbözik abban is, hogy visszatükrözési folyamat, amelynek sajátos formáihoz a képmás kapcsolódik, végbemehet a társadalmon kívül is, míg a modellezésről csak a társadalomban, az emberi megismerés folyamatában beszélünk. Ennélfogva nem értünk egyet azokkal a felfogásokkal, amelyek túl szélesen értelmezik a „modellezés szubjektumának" fogalmát. A modellezés „szubjektuma", véleményünk szerint, mindig az ember.

A modell fogalma azonban nem azonosítható az ember esetében sem a képmás, a tudat fogalmával, s nemcsak azért, mert a modellek lehetnek anyagiak is, a tudati képmás pedig eszmei. Lényeges különbség áll fenn a *tudati képmás* és az *eszmei modellek* között is. A visszatükrözési folyamatnak alapvetően három komponense különböztethető meg: 1. a visszatükrözés objektuma a maga totalitásában (így többek közt hatásaival egyetemben); 2. a visszatükrözés szubjektuma; és 3. a visszatükrözés eredménye, az embernél a tudati képmás. A modellezés folyamatában viszont a következő komponensek szerepelnek: 1. a megismerés tárgya, az originál; 2. az erre vonatkozó kijelentések összessége, vagyis tudati képmása; 3. az objektum eszmei modellje, amely elsődlegesen nem ennek, hanem valamely másik objektumnak a képmása; 4. a modellezés „szubjektuma", azaz maga a kutató (és anyagi modellek esetén ezek is önálló komponensként szerepelnek). Már ebből is látható, hogy a

modell és a gnoszeológiai értelemben vett képmás közötti leglényegesebb különbség abban áll, hogy a képmás a valóság ugyanazon tartományához tartozik, amelynek visszatükröződése (azaz a megismerés folyamatában a képmás segítségével a jelenségek azon körét magyarázzuk, amelyet visszatükröz); a modell viszont mint modell a valóság nem azon tartományához tartozik, amelynek visszatükröződése, hanem a jelenségek egy másik köréhez (vagyis a megismerés folyamatában a modell segítségével nem azt az objektumot tanulmányozzuk, amelynek visszatükröződése, hanem egy másik objektumot, amely meghatározott viszonyban áll az előbbi objektummal). Legyen A a jelenségek egy adott rendszere, A' — az A képmása, továbbá B a jelenségek egy másik, az A rendszerrel objektív megfelelési viszonyban levő rendszere, és B' a B képmása. Modellezésről akkor beszélünk, ha a B'-t nem a B rendszer, hanem az A rendszer tanulmányozására és leírására használják fel. Noha B' gnoszeológiai értelemben nem az A, hanem a B rendszer képmása, hogy gnoszeológiai funkcióit betölthesse (vagyis, hogy az A modellje lehessen), meg kell felelnie az A rendszernek is, sajátos módon „tükröznie" kell ezt is. E sajátos tükrözés azért valósulhat meg, mert az A rendszer és a B rendszer között objektív megfelelési viszony áll fenn.

Mindez mutatja azt, hogy egyrészt a modell valóban az originál sajátos képmása, másrészt a modell és a képmás között lényeges különbség található, s ezért nem lehet e fogalmakat azonosítani egymással.

*

A modell, tehát, egyfelől a megismerés objektumának sajátos képmása, másfelől megismerésének specifikus eszköze. A modell e két tulajdonsága szükségképpen feltételezi egymást: A modellként fellépő objektum, anyagilag reprodukálva, vagy eszmeileg visszatükrözve a megismerés objektumának bizonyos oldalait, képes helyettesíteni azt a kutatás folyamatában és ezáltal megismerését szolgálni. A fentiek összefoglalásaként a tudományos modell fogalmát a következőképpen határozhatjuk meg: *a* **modell** *olyan, a megismerés objektumát reprodukáló vagy visszatükröző, azzal objektív megfelelési viszonyban levő és a kutatás folyamatában azt helyettesítő anyagi vagy eszmei rendszer, amelynek tanulmányozása új információ szerzését teszi lehetővé magáról a megismerés objektumáról.*

E meghatározás eleve kizárja a „modell" terminus egy sor téves, pontatlan értelmezését, hiszen eszerint modellről csak a modellezés, vagyis a tudományos megismerés folyamatában beszélhetünk. Felvetődhet azonban a kérdés: Nem értelmezzük-e túl szűken a modell fogalmát? Nem fosztjuk-e meg a „modellnek lenni" tulajdonságától azokat a modelleket, amelyek a tudományos megismerés folyamatán kívül teljesítenek modell-funkciót? Nem zárjuk-e ki azokat a modelleket, amelyek nem tudományos-kutatási, hanem más jellegű, például gyakorlati-technikai vagy demonstrációs célokat szolgálnak? Minthogy a tudományos modellek lényegi sajátosságainak feltárását tekintettük feladatunknak, a vizsgálatból kétségtelenül kirekesztettük a tudományos megismerés folyamatán kívüli modellek sajátosságainak elemzését. Felfogásunkat mégsem tekintjük e vonatkozásban túl szűknek, ugyanis a gyakorlati-technikai, valamint az oktatási-demonstrációs feladatokat megvalósító modellekre is jellemzőek a fenti sajátosságok, ezek is egyfelől az objektum helyetteseként funkcionálnak, másfelől pedig az ismeretszerzés, illetve az ismeretközlés esz-

közei, s így joggal tekinthetők e felfogás szerint is modelleknek. Ugyanakkor ez az értelmezés valóban „túl szűk" olyan vonatkozásban, hogy a modell fogalmát és megismerésben játszott szerepét a ténylegesnél szélesebben felfogó, illetve eltúlozó felfogásokat kizárja.

IV. A TUDOMÁNYOS MODELLEK OSZTÁLYOZÁSA

A modellezés gnoszeológiai sajátosságainak és funkcióinak elemzése megköveteli a modellek típusainak, s az egyes típusok sajátszerűségeinek részletesebb elemzését. Ezért a további vizsgálódás szempontjából igen jelentős a modellek pontos osztályozása, amely viszont nem kis mértékben az osztályozás alapjának kiválasztásától függ. Az osztályozás alapja igen különböző lehet, a modellezés bármely, a megismerés vagy a gyakorlat szempontjából lényeges tulajdonsága az osztályozás kiindulópontja lehet. Ezért az irodalomban a modellek igen sokféle osztályozásával találkozhatunk.

Általánosan elfogadott és széleskörűen elterjedt a nemzetközi irodalomban a modellek két nagy típusának — az *anyagi* (materiális) és az *eszmei* (ideális) modellek — megkülönböztetése. Ezen osztályozásnál a modellek felépítésének módját, természetét vesszük figyelembe, vagyis az anyagi és az eszmei modellek mindenekelőtt elemeikben és funkcionálásuk módjában különböznek egymástól: az anyagi modellek ugyanis objektíve léteznek s a külső valóság törvényei alapján funkcionálnak, míg az eszmei modellek, függetlenül attól, hogy objektíve kifejeződhetnek, csak a megismerő szubjektum fejében léteznek, s azon gondolati operációk következtében léteznek, amelyeket az elemüket képező elemi eszmei képmásokon, fogalmakon, kijelentéseken stb. a szubjektum végrehajt.

Az *anyagi modellek*hez tartoznak mindazok a modellek, amelyek — még ha a szubjektum tevékenységének eredményei is — objektíve léteznek, az anyag meghatározott mozgásformájához tartoznak, s e mozgásforma törvényei szerint léteznek és funkcionálnak. Az anyagi modelleknek négy csoportját vagy altípusát különböztetjük meg: *a)* geometriai; *b)* fizikai; *c)* matematikai; és *d)* kibernetikai modelleket. Az első csoportot az objektum térbeli ultajdonságait és viszonyait — általában kicsinyített vagy nagyított formában — reprodukáló, tehát a geometriai hasonlóságon alapuló modellek (pl. makettek, molekulák szerkezetét ábrázoló térbeli modellek a kémiában stb.) alkotják. Ezeket a modelleket gyakran a fizikai modellekhez sorolják (lásd pl. 4.), ez azonban nem indokolt. *A fizikai modellek*nél ugyanis nemcsak, s nem is elsősorban a modell és az originál geometriai hasonlóságát, hanem sokkal inkább fizikai természetük hasonlóságát veszik figyelembe. Az objektum és a modell közötti fizikai hasonlóság alapját gyakran a törvények invarianciája képezi s törvényszerűségeik azonos matematikai leírásában fejeződik ki, noha itt nem szükséges feltétel az objektum és a modell matematikai leírása, a fizikai modell alapulhat az objektummal való minőségi analógián is. Ezen altípushoz tartozó modellektől csak azt követelik meg, hogy belső természetük hasonlítson az originál természetéhez, azaz e modellek minden esetben ugyanahhoz az alapvető mozgásformához tartoznak, mint az objektum (például, elektromágneses jelenségek mechanikai, hidrodinamikai modelljei; mikrofizikai folyamatok makrofizikai modelljei stb.).

Az anyagi modellek harmadik altípusát a *matematikai modellek* képezik,

amelyek az előzőekhez hasonlóan anyagi konstrukciók,[7] de lényegesen különböznek is azoktól, minthogy egyrészt nem tételezik fel a modell és az originál fizikai természetének és geometriai viszonyainak hasonlóságát, másrészt megkövetelik a modell és az objektum törvényszerűségeinek azonos matematikai leírását. A matematikai modellek tehát nem tartoznak szükségképpen az objektummal azonos alapvető mozgásformához, illetve egyidejűleg anyagilag reprodukálják, „visszatükrözik" több, különböző mozgásformához tartozó jelenség bizonyos — főként mennyiségi és strukturális — összefüggéseit. Ide tartoznak a különböző analogikus modellek (pl. mechanikai, termodinamikai, biológiai, társadalmi, fiziológiai stb. folyamatok elektronikus modelljei).

A *kibernetikai modelleket* igen sok szerző a matematikai modellekhez sorolja. E modellek valóban nem egy sajátosságukban azonosak a matematikai modellekkel. Így a kibernetikai modelleknek is egyik jellemző vonása az, hogy egyidejűleg anyagilag[8] reprodukálhatják különböző mozgásformákhoz tartozó jelenségek meghatározott oldalait. A kibernetikai modelleknek azonban olyan sajátosságai is vannak, amelyek megkülönböztetik a matematikai modellektől. Mindenekelőtt a kibernetikai modellek a különböző mozgásformában végbemenő irányítási, vezérlési és szabályozási folyamatokkal kapcsolatosak. Továbbá, ezek a modellek a bonyolult dinamikus rendszerek viselkedésmódját, illetve e rendszereknek környezetükhöz való viszonyát fejezik ki. Minthogy a bonyolult rendszerek belső struktúrája igen gyakran még részben vagy egészben ismeretlen, e modellekre a funkcionális jelleg, s egyben az jellemző, hogy alapjukat a rendszerek funkciói közötti hasonlóság, izomorfia, vagy I. B. Novik kifejezésével élve az izofunkcionalizmus képezi. A kibernetika legjelentősebb (anyagi) modelljei az elektronikus számológépek, amelyek mint univerzális modellek valóban a legkülönbözőbb természetű jelenségek modellezésére alkalmazhatók. Ide tartoznak még természetesen az egyéb funkcionális kibernetikai berendezések, elektronikus állat-modellek stb. is.

Az *eszmei modelleknek* két (ill. három) altípusát lehet megkülönböztetni: a képmás- és a jelmodelleket (a harmadik altípust a vegyes modellek alkotják). A *képmás-modellek* (más terminológiában kép-, képzet-, ikonikus modellek) érzéki-szemléleti elemekből, elemi képmásokból épülnek fel oly módon, hogy elemeik s ezek egymáshoz való viszonya valamilyen formában analóg a modellezett objektum megfelelő elemeivel, illetve ezek viszonyával. A modell ezen elemei természetesen nem csupán a valóság közvetlen érzéki visszatükröződésének, hanem egyben az absztrakt gondolkodásnak is az eredményei (például, a Föld szerkezetének, vagy a Nap-rendszer struktúrájának tudományos elképzelése, képzete). Ugyanakkor, bár e modellek a tudományos megismerés produktumai, megőrzik szemléleti jellegüket, képmásszerűek. E modellekkel ellentétben a *jelmodellek* kevésbé szemléleti jellegűek, minthogy teljesen hiányzik elemeik, valamint az objektum megfelelő elemei közötti hasonlóság, amennyiben a jel fogalma nem tételezi fel a denotátummal való hasonlóságot. A jelek közötti viszonyoknak a modellen belül viszont meg kell felelniük a

[7] E modellek nem tévesztendők össze a matematikában alkalmazott modellekkel, amelyek természetükből adódóan az eszmei, ezen belül az ún. jelmodellekhez tartoznak.

[8] Természetszerűen itt nincs szó a kibernetika azon modelljeiről, amelyek az objektum eszmei visszatükröződései, tehát az elméleti kibernetika modelljeiről, amelyek értelemszerűen eszmei modellek. A kibernetikai modellek sajátszerűségeinek részletesebb elemzését lásd: Kocsondi András: A kibernetikai modellek néhány gnoszeológiai sajátossága. Acta Philosophica, XI. Szeged 1970 (megjelenés alatt).

valóság adott elemei és oldalai közötti viszonyoknak, s ennyiben beszélhetünk a jelmodellek szemléletességéről is. E modellekkel kapcsolatban ismételten utalni kell arra, hogy egy jelrendszer csak akkor modell, ha 1. meghatározott módon interpretálják (minthogy a jel is csak akkor tölti be funkcióját, ha meghatározott jelentés hordozója); 2. kutatás tárgyává válik, azaz ha más rendszerek tanulmányozására használják fel. A képmás-modellek és a jelmodellek bizonyos értelemben az eszmei modellek két szélső pólusát képviselik, amelyek között számos olyan modell található, amely kisebb vagy nagyobb mértékben mindkét altípus jellemző vonásaival rendelkezik. Ilyen vegyes típusú modelleknek tekinthetők, például a molekulák szerkezeti képletei a kémiában, amelyek egyfelől jelekből épülnek fel, másfelől viszont kifejezik a molekulát alkotó atomok térbeli viszonyait is.

A modellek osztályozása nemcsak egyes típusainak behatóbb vizsgálatát teszi lehetővé, hanem az egyes szaktudományokban alkalmazott modellek sajátosságainak, és általában a megismerési folyamatban játszott szerepüknek pontosabb megragadását is. A modellek gnoszeológiai funkcióinak részletesebb elemzése azonban megköveteli emellett a tudományos kutatásban elfoglalt helyüknek és más tudományos módszerekhez való viszonyuknak feltárását. Ezen elemzés azonban már újabb tanulmányok feladata.

IRODALOM

1. Н. М. Амосов: Моделирование мышления и психики, Киев, Изд-о Наукова думка 1965.

2. И. Д. Андреев: Пути и трудности познания, М., Изд-о Московский Рабочий 1968.

3. А. Д. Вислобоков: О диалектике процесса познания природы и кибернетика, МИ.,зд-о Мысль 1965.

4. Б. А. Глинский—Б. С. Грязнов—Б. С. Дынин—Е. П. Никитин: Моделирование как метод научного исследования, М., Изд-о Московский Университет 1965.

5. В. М. Глушков: Мышление и кибернетика; »Вопросы Философии», 1963/1.

6. В. М. Глушков: Гносеологическая природа информационного моделирования; «Вопросы Философии», 1963/10.

7. Д. П. Горский: Проблемы общей методологии наук и диалектической логики, М., Изд-о Мысль 1966.

8. Б. С. Грязнов—Б. С. Дынин—Е. П. Никитин: Гносеологические проблемы моделирования; «Вопросы Философии», 1967/2.

9. Ю. П. Жданов: Моделирование в органической химии; «Вопросы Философии», 1963/6.

10. А. А. Зиновьев— И. И. Ревзин: Логическая модель как средство научного исследования; «Вопросы Философии», 1960/1.

11. А. Н. Кочергин: Об обобшенном определении моделирования; «Философские Науки», 1967/6.

12. И. Б. Новик: Гносеологическая характеристика кибернетических моделей; «Вопросы Философии», 1963/8.

13. И. Б. Новик: О моделировании сложных систем (Философский Очерк), М., Изд-о Мысль 1965.

14. И. Б. Новик—А. И. Уемов: Моделирование и аналогия; «Материалистическая диалектика и методы естественных наук», М., Изд-о Наука 1968.

15. Г. Л. Полисар: Моделирование, М., Военное Изд-о 1963.

16. П. Е. Сивоконь: Методологические проблемы естественнонаучного эксперимента, М., Изд-о Московский Университет 1968.

17. А. И. Уемов: Индукция и аналогия, Иваново 1956.

18. А. И. Уемов: О принципе тождества; «Вопросы Философии», 1969/6.

19.А. И. Уемов: Аналогия и модель; «Вопросы философии», 1962/3.

20. И. Т. Фролов: Гносеологические проблемы моделирования биологических систем; «Вопросы Философии», 1962/3.

21. B. A. Штоффф: К вопросу о роли модельных представлений в научном познании; «Ученные записки ЛГУ», 248, серия философских наук, вып. 13, 1958.
22. B. A. Штоффф: Гносеологические функции модели; «Вопросы Философии,» 1961/12.
23. B. A. Штоффф: О роли моделей в познании, Изд-о Ленинградский Университет 1963.
24. B. A. Штоффф: Об особенностях модельного эксперимента; «Вопросы Философии», 1963/9.
25. B. A. Штоффф: Моделирование и философия, М.—Л., Изд-о Наука 1966.
26. „A kibernetika filozófiai problémái" Budapest, Gondolat 1966.
27. Andorka Rudolf—Dányi Dezső—Martos Béla: „Dinamikus népgazdasági modellek" Budapest, Közgazdasági és Jogi 1967.
28. „A pszichológia új útjai". Szerk.: Dr. Lénárd F. Budapest, Gondolat 1967.
29. „Arzt und Philosophie" (F. Jung, G. Klaus, A. Methe, S. M. Rapoport), VEB Verlag Volk und Gesundheit, Berlin 1961.
30. Bihari Ottó: „A szocialista államszervezet alkotmányos modelljei", Budapest, Közgazdasági és Jogi 1969.
31. Bíró Gábor: „Fenomenológia" és modell (...); „Magyar Filozófiai Szemle", 1965/5.
32. Bókay Béla—Kovács K. Pál: Analóg számológépek alkalmazásáról; „Magyar Tudomány", 1967/4.
33. Bóna Ervin: Analógia a természetben — analogikus következtetés a természettudományban; „Magyar Filozófiai Szemle", 1962/3.
34. L. Eisenbud—G. T. Garvey—E. P. Wigner: „Az atommag szerkezete", Budapest, Akadémiai 1969.
35. G. Frey: Symbolische und ikonische Modelle; „Synthese", 1960/2—3.
36. Gyarmati István—Sándor János: Axiómák és modellek szerepe a fizikai megismerésben; „Magyar Filozófiai Szemle", 1963/1.
37. L. B. Itelson: „Matematikai és kibernetikai módszerek a pedagógiában", Budapest, Tankönyvkiadó 1967.
38. G. Klaus: „Kybernetik in philosophischer Sicht", Dietz Verlag, Berlin 1961.
39. G. Klaus: „Kybernetik und Erkenntnistheorie", VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1966.
40. G. Klaus: „Kibernetika és társadalom", Budapest, Kossuth 1966.
41. G. Klaus: „Wörterbuch der Kybernetik", Dietz Verlag, Berlin 1967.
42. Neumann János: „Válogatott előadások és tanulmányok", Budapest, Közgazdasági és Jogi 1965.
43. Papp Ferenc: Nyelvi rendszer, közlési folyamat és ezek néhány matematikai modellje. „Általános Nyelvészeti Tanulmányok II." Budapest 1964.
44. J. Ponomarjov: „Pszihikum és intuíció", Budapest, Kossuth 1968.
45. A. Rosenblueth—N. Wiener: The Role of Models in Science; „Philosophy of Science" 1945/4.
46. Rovenszkij—Ujemova—Ujemov: „A gép és a gondolkodás", Budapest, Kossuth 1964.
47. Ruzsa Imre: „A matematika és a filozófia határán", Budapest, Gondolat 1968.
48. Székely Sándor: A kibernetika néhány filozófiai problémájáról; „Magyar Filozófiai Szemle", 1965/1.
49. Váriné Szilágyi Ibolya: Az emberi érzékelés ismeretelméleti értelmezéséről; „Magyar Filozófiai Szemle", 1969/6.
50. K. D. Wüstneck: Zur philosophischen Verallgemeinerung und Bestimmung des Modellbegriffs; „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1963/12.
51. K. D. Wüstneck: Einige Gesetzmässigkeiten und Kategorien der wissenschaftlichen Modellmethode; „Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 1966/12.

N. BOHR ÉS W. HEISENBERG FILOZÓFIAI NÉZETE ÉS A KVANTUMMECHANIKA FILOZÓFIAI TARTALMA

VINNAI ANDRÁS

A kvantummechanika filozófiai interpretációjával kapcsolatban véleményünk szerint aktuális Leninnek a következő megállapítása: „A jelenkori fizika vajúdik. Most szüli a dialektikus materializmust. A szülés fájdalmas. Az eleven és életképes lényen kívül elkerülhetetlenül világra jönnek bizonyos holt termékek, hulladékok is, melyeknek a szemétgödörben a helyük."[1]

Ezen lenini megállapítás mindkét oldalát aktuálisan érvényesnek tartjuk a kvantummechanikával kapcsolatban. Tehát véleményünk szerint a kvantummechanika is „szüli a dialektikus materializmust", ami azonos azzal a megállapítással, hogy a kvantummechanika filozófiai tartalmát tekintve dialektikus materialista.[2] Másrészt azt is aktuálisnak tartjuk megvizsgálni, hogy ezen szülés folyamatában, elsősorban N. Bohr és W. Heisenberg filozófiai interpretációja során „bizonyos holt hulladékok" is világra jöttek.

Jelen tanulmányunkban majd igyekszünk kimutatni, hogy ezek a „hulladékok" *kívülről*, elsősorban a különböző idealista, polgári lélektani irányzatokból kerültek bele Bohr és Heisenberg filozófiai nézeteibe, nem pedig a kvantummechanika eredményei filozófiai általánosításainak az eredményeképpen. Természetes magatartás, hogy Bohr és Heisenberg *minden* filozófiai nézetüket a kvantummechanikával kapcsolatban fejtik ki, még a lélektanból származó „reakciós és idealista hulladékokat" is. Eközben azonban sokszor annyira „kilóg a lóláb" Bohr és Heisenberg ilyenfajta megfontolásai során, hogy szinte szükségtelen bizonyítani, hogy ezen tételek nem a kvantummechanika filozófiai általánosítása eredményeképpen foglalnak helyet Bohr és Heisenberg megfontolásaiban, hanem ezek a reakciós, idealista megállapítások eleve vagy előre felvetett előfeltevések.

A továbbiakban először Heisenberg filozófiai nézeteit vizsgáljuk meg a kvantummechanika olyan problémáival kapcsolatban, melyet eddig általában elhanyagoltak a kvantummechanika filozófiai interpretációinak vizsgálata során. Ez a probléma a valószínűség és objektivitás *látszólagos* ellentmondásának a problematikája. A következőkben pedig szintén kevésbé ismert összefüggésre mutatunk rá, mégpedig N. Bohr filozófiai nézetei és a szubjektív idealista lélektani irányzatok közötti kapcsolatokra.

[1] Lenin Összes Művei **18**, Budapest 1964, 293—294.

[2] Úgy vélem ezt kitűnően igazolja V. A. Fok interpretációja és ehhez kapcsolódva Müller Antal munkássága (lásd pl. Müller Antal Kvantummechanika és fizikai világkép c. méltán nagy sikert aratott könyvét), melynek során egyrészt Fok felfogására támaszkodva dialektikus materialista módon oldja meg a kvantummechanika filozófiai problémáit. Másrészt a szerző saját munkájára is hivatkozhat ebben a vonatkozásban, amikor is kimutatta, hogy a kvantummechanika méréselmélete az objektum—szubjektum dialektikus és materialista felfogását teszi szükségessé. (Lásd V. A.: Objektum és szubjektum dialektikájának materialista felfogásához; „Magyar Filozófiai Szemle", 1969/2.

1. VALÓSZÍNŰSÉG ÉS OBJEKTIVITÁS LÁTSZÓLAGOS ELLENTMONDÁSA ÉS HEISENBERG FILOZÓFIAI NÉZETEI

Általában ismeretes, hogy a kvantummechanika a mikrofizikai jelenségek valószínűségi leírását adja, melynek helyességét a kísérleti eredmények és főleg ezek bámulatos előrelátása sokszorosan igazolták. Ennek a valószínűségi leírásnak a matematikai reprezentánsai a statisztikai operátorok.

Az említett ellentmondás a valószínűség és az objektivitás között a mérés kvantumelméletében jelentkezik, melyet egzakt matematikai formában Neumann János „Matematische Grundlagen der Quantummechanik" c. könyvében fejtett ki. Ennek ismertetése helyett Marx György könyvére utalunk[3] és az ő megfogalmazása alapján próbáljuk érzékeltetni a problémát: Ha egy kevert állapotban levő mikrofizikai rendszeren (S-en) mérést hajtunk végre, vagyis S mikrofizikai rendszert kölcsönhatásba hozunk M makroszkopikus mérőeszközzel és ha mondjuk a ψ állapotfüggvény egy sajátértékét, pl. k_n-t kapjuk eredményül, akkor biztosak lehetünk abban, hogy a mért fizikai mennyiség értéke k_n. A mérés révén tehát a mikrofizikai rendszer sajátállapotba került, ugyanakkor a mérés pillanatában az állapotfüggvénynek (ψ-nek) ugrása (ψ_n-be) nem írható le az állapotegyenlettel, csak valószínűségi törvények alapján.[4]

A teljesség kedvéért még hozzátehetjük, hogy a valószínűségi törvények alapján a fent említett ugrás statisztikai operátorok segítségével így fogalmazható meg: Az S mikrofizikai rendszer statisztikai operátora, P_Ψ, amely a mérés végén az M mérőeszközzel való kölcsönhatás eredményeképpen $P_{\varphi i}$-be ugrik, amikoris ψ_i a megfigyelő által megtalált sajátérték sajátfüggvénye; vagy másképpen megfogalmazva: a tiszta állapotban levő S mikrofizikai rendszer egyesítése M-mel (vagyis a mérés) az egyesített rendszer kevert állapotokba való átmenetét eredményezi. (P' statisztikai operátor „ugrása" P_M-be.)

A probléma ennek az átmenetnek, ugrásnak az értelmezése körül merült fel. A statisztikai értelmezés szerint ugyanis M csak akkor ugrik egy jól meghatározott állapotba, ha egy megfigyelő megtekinti, mert amíg ezt a folyamatot úgy írjuk le mint egy kölcsönhatást, addig tilos egy meghatározott kijelentést tennünk még a megfigyelő tudatállapotáról is, függetlenül attól, hogy a megfigyelő egy jól meghatározott információt kapott.

A méréselmélet ezen következménye nyilván nem kielégítő, mert a makroszkopikus mérőeszközök állapotainak értékei (az egyszerűség kedvéért a továbbiakban feltételezzük, hogy a mérőeszköznek két állapota lehetséges, mondjuk A a mutató horizontális és B a mutató vertikális állása) minden megfigyeléstől függetlenül rögzítettek, a mérés statisztikus elméletével ellentétben.

Erre az ellentmondásra, amit I-es ellentmondásnak nevezünk, először Schrödinger hívta fel a figyelmet 1935-ben.[5] Tehát ezek alapján úgy merül fel a kérdés, hogy a valószínűségi értelmezés megtartása mellett le kell mondanunk a mérés objektivitásáról? Majd a későbbiekben rámutatunk, hogy korántsem ez a helyzet és arra is, hogy miért merülhetett fel ez a látszólagos ellentmondás a kvantummechanika méréselméletében és maradt megoldatlan. Előbb azonban tanulságos lesz megvizsgálni, hogyan küzd Heisenberg ezzel a problémával és végül is milyen következtetésre jut.

[3] Marx György: Kvantummechanika, Műszaki 1964, 135—141.
[4] Lásd uo. 139.
[5] Lásd Schrödinger E.: Naturwiss. **23** (1935), 807.

Heisenberg a koppenhágai interpretációt ismertetve, miután utal arra, hogy a „komplementaritás" értelmezésében a kvantummechanika matematikai apparátusának megértése semmiféle nehézséget nem von maga után, így folytatja: „Az értelmezés megértésének egy akadálya azonban mindig felmerül, ha feltesszük az ismert kérdést: de mi történik ‚valóban' egy atomfolyamat során? Már előzőleg mondottuk, hogy a mérés és a megfigyelés eredményeit mindig a klasszikus fizika fogalmaival kell leírni. Amit a megfigyelésből leszűrünk, az mindig egy valószínűségi függvény, tehát olyan matematikai kifejezés, amely ‚lehetőségekre' vagy ‚tendenciákra' vonatkozó megállapításokat tényismeretünkre vonatkozó megállapításokkal egyesít. Ezért a megfigyelés eredményét nem tudjuk teljesen objektívvé tenni. Nem tudjuk leírni, mi ‚történik' az egyik és az utána következő megfigyelés között. Először úgy tűnik, mintha szubjektív elemet vittünk volna be az elméletbe, mintha azt mondanánk: az, ami történt, attól függ, hogyan figyeljük meg a történést, vagy legalábbis attól, hogy egyáltalán megfigyeljük . . . A valószínűségi függvény objektív és szubjektív elemeket egyesít. Valószínűségekre vagy helyesebben tendenciákra (az arisztotelészi filozófiában potencia) vonatkozó megállapításokat foglal magában, és ezek a megállapítások teljesen objektívek, nem függnek a megfigyelőtől. Azonkívül megállapításokat tartalmaz a rendszerre vonatkozó ismeretünkről, és ezek természetesen szubjektívek, mivel különböző megfigyelőknél különbözők lehetnek. Különösen kedvező esetekben a valószínűségi függvényben levő szubjektív elemet teljesen el lehet hanyagolni az objektív elem mellett. A fizikusok ilyenkor ‚tiszta esetről' beszélnek.

Ha most eljutunk a következő megfigyeléshez, amelynek eredményét az elmélet alapján előre kell látnunk, akkor tisztában kell lennünk azzal, hogy a tárgynak a megfigyelés előtt vagy legalábbis a megfigyelés pillanatában kölcsönhatásban kell lennie a világ többi részével, mégpedig a kísérleti berendezéssel, mérőeszközökkel és így tovább. Ez azt jelenti, hogy a valószínűségi függvény mozgásegyenletének most tekintetbe kell vennie azt a befolyást, amit a mérőberendezésekkel való kölcsönhatás a rendszerre gyakorol. Ez a hatás a határozatlanság új elemét vonja maga után. Tehát a mérési berendezést a klasszikus fizika fogalmaival kell leírnunk, az ilyen leírás azonban magában foglalja a berendezés mikroszkopikus szerkezetére vonatkozó mindama bizonytalanságokat, amelyeket már a termodinamikából ismerünk. Minthogy a berendezésnek ezenkívül a világ többi részével is kapcsolatban kell lennie, ezért valójában az egész világ mikroszkopikus szerkezetének bizonytalanságait tartalmazza. Ezeket a bizonytalanságokat objektívnek nevezhetjük, mert egyszerűen annak a következményei, hogy a kísérletet a klasszikus fizika fogalmaival írjuk le; részleteikben nem függnek a megfigyelőtől. Szubjektívnek nevezhetjük őket, mivel a világra vonatkozó tökéletlen ismeretünket fejezik ki. Miután a kölcsönhatás végbement, a valószínűségi függvény a ‚tendencia' vagy ‚lehetőség' objektív elemét és a nem teljes ismeret szubjektív elemét tartalmazza, akkor is, ha ‚tiszta esetről' volt szó."[6]

Amint láttuk a fentebbi idézet során Heisenberg egy kissé mentegetőzve, a mérési folyamat objektív és szubjektív mozzanatának egységével próbálja „megmagyarázni", hogy a koppenhágai felfogás megfelel „egy tudományos eredmény legfőbb kritériumának", az objektivitásnak.

[6] Heisenberg: „Válogatott tanulmányok", Gondolat 1967, 94—98.

Ha azonban egy kicsit tovább vizsgáljuk Heisenberg fejtegetését, kiderül, hogy az egyébként nem kifogásolható szubjektív elem (nem kifogásolható, mert minden megismerés és emberi tevékenység, pl. mérés is, a szubjektív és objektív egységét tartalmazza) végül is „megszünteti", „elnyeli" az objektív mozzanatot. Ez kiderül a következő fejtegetésből: „Ha azt akarjuk leírni, ami egy atomi folyamatban történik, akkor abból kell kiindulnunk, hogy a ‚történik' szó csak a megfigyelésre vonatkozhat, nem pedig a két megfigyelés közötti helyzetre. Ilyenkor a megfigyelés fizikai, nem pszichikai aktusát fejezi ki és azt mondhatjuk, hogy az átmenet a lehetségesből a ténylegesbe akkor megy végbe, amikor a tárgy kölcsönhatásba lépett a mérőberendezéssel és így a világ többi részével. Az átmenet nincs összefüggésben a megfigyelés eredményének a megfigyelő intellektusában végbemenő regisztrálásával. A valószínűségi függvény ugrásszerű változása viszont a regisztrálás aktusa által megy végbe, mert itt ismeretünk nem folytonos változásáról van szó a regisztrálás pillanatában, amelyet a valószínűségi függvény nem folytonos váltakozása leképez."[7] Tehát mivel a mérőeszköz, bár objektív, de kapcsolatban van a szubjektummal, a megfigyelővel végső soron mégiscsak szubjektív.

Annak bizonyítéka, hogy a koppenhágai méréselméletnek valóban ez a végső konklúziója, a fentebb idézetteken kívül megmutatja a magyar származású Nobel-díjas fizikus, Wigner Jenő értelmezése is, melyet a Neumann-féle méréselmélet vizsgálata során így fogalmaz meg: „Ha azonban harmadszor is szemügyre vesszük az egész folyamatot, akkor látjuk, hogy a helyzet mindezek ellenére igen különös, ha nem is értelmetlen. Az állapotvektor végül is mégiscsak függ a mérési eredmények általunk történő tudomásulvételétől. Nincs tehát lehetőség az állapot objektív, személytől független meghatározására."[8]

Véleményünk szerint Heisenberg fentebbi megállapításait nem helyes úgy bírálni, hogy csak egyszerűen megállapítjuk felfogásának szubjektív idealista jellegét és egyoldalúan elmarasztaljuk szubjektivizmusáért. Az pedig szinte magától értetődik, hogy a már ismertetett I-es ellentmondás miatt pedig a kvantummechanikát sem lehet a szubjektivizmussal illetni.

Az amiért Heisenberget ebben az esetben *elsősorban* el kell marasztalni, ill. bírálni kell, az a következő megállapítása: „A valószínűségi függvény a Newton-féle matematika sémájától eltérően nem egy meghatározott folyamatot ír le, hanem — legalábbis a megfigyelési processzusra vonatkozóan — lehetséges folyamatok összességét."[9] Félreértés ne essék, nem azt vonjuk kétségbe, hogy a valószínűségi függvény eltér a Newton-féle matematika sémájától, hanem azt, hogy nem meghatározott folyamatot ír le. Bár a magunk részéről a kvantummechanika Fok-féle értelmezését messzemenően elfogadjuk és helyesnek tartjuk, elsősorban azért, mert nemcsak egyszerűen elveti a koppenhágai felfogást, hanem kiszélesíti, vagy egy lenini példára[10] utalva, nem úgy bírálja Bohrt, a koppenhágai felfogást, mint például a vulgármaterialisták és Feuerbach Kantot, a kantianizmust (nem egyszerűen a limine elveti megfontolásaikat), hanem úgy mint Hegel, kiszélesíti, helyesbíti, alátámasztja, mélyebb értelmet ad neki.

Természetesen ezért elfogadhatónak tartjuk Heisenberg fentebb idézett és szerintünk bírálható megjegyzésének egy olyan értelmezését, hogy a való-

[7] Uo. 98—99.
[8] „A kvantummechanika klasszikusai", Gondolat 1966, 221—222.
[9] W. Heisenberg: „Válogatott tanulmányok", 98.
[10] Lásd Lenin Összes Művei **38**, Budapest 1961, 163.

színűségi függvény valóban nem egy meghatározott folyamatot ír le a szó klasszikus értelmében, hanem a *lehetséges* állapotok valószínűségi spektrumának változását, illetve az objektum és környezete kölcsönhatásának *véletlen* változásait.

Ennek ellenére, vagy éppen ezért mégis úgy véljük, hogy Heisenberg fentebbi megfogalmazását bírálnunk kell, kritika nélkül nem fogadhatjuk el. Ez a megfogalmazás ugyanis magában rejti azt a hallgatólagos feltételezést, hogy a mérési folyamat, mint megfigyelési folyamat tovább nem elemezhető, a tudomány törvényszerűségeivel nem magyarázható, végső adottság.

Neumann János explicit formában is kifejezi ezt a gondolatot. Neumann a kvantummechanikai méréselmélet tárgyalását a következő kategorikus kijelentéssel kezdi: „Mindenekelőtt általában áll, hogy a mérés, illetve a szubjektív észlelés ezzel kapcsolatos folyamata egy a fizikai környezettel szemben új, arra vissza nem vezethető jelenség. Mert ez kivezet, illetve helyesebben ez bevezet az egyén belső gondolati, ellenőrizhetetlen — mert minden ellenőrzési eljárás előtt feltételezett — életébe."[11]

Ha figyelembe vesszük, hogy a kvantummechanika koppenhágai interpretációja az 1920-as években alakul ki, éppen abban az időszakban, amikor fénykorát éli a behaviourizmus is (melynek alapvető kiindulópontja, hogy az agy működése közvetlenül ellenőrizhetetlen, kísérletileg nem vizsgálható tehát, hogy az emberi tudatban mi megy végbe, aztmegállapítani lehetetlenség. Csak azt figyelhetjük meg, hogy bizonyos ingerekre hogyan reagál az ember, azaz hogyan viselkedik ezek hatására. Vagyis a viselkedés egyes konkrét megnyilvánulásait kell vizsgálnunk, mivel a viselkedés (angolul: behavior) mélyebb okait nem vizsgálhatjuk), akkor érthetővé válik, hogy miért „lóg ki" az a bizonyos idealista lélektani tétel „lólába" Neumann kategorikus megállapításánál, azaz Neumann idézett megállapításának és a behaviourizmus álláspontjának tartalmi azonossága.

Ennek a pszichológiai felfogásnak pedig filozófiai alapja a pragmatizmus,[12] amely a valóság magyarázatában az empiriokriticizmussal azonos álláspontra helyezkedik, amikoris az objektív valóságot azonosítja a tapasztalattal.

Azt, hogy Neumann kategorikus kijelentésének megvan a kapcsolata a pragmatizmussal, megmutatja a fentebb idézett megállapítását magyarázó következő fejtegetése: „Mert a tapasztalat sohasem tesz olyan típusú kijelentéseket, hogy egy fizikai mennyiség egy meghatározott értékkel bír, hanem csak mindig ilyeneket: egy meghatározott megfigyelő egy meghatározott (szubjektív) észlelést végzett."[13] Tehát a valóságban nem az objektív tulajdonságokat, hanem saját tapasztalatainkat, szubjektív észleléseinket tapasztaljuk.

A pragmatizmus és a modern pozitivizmus kapcsolata itt kézzelfogható. Márpedig ez nem vet jó fényt a kvantummechanika koppenhágai iskolájára, így Neumann és Heisenberg nézeteinek társadalmi funkcióját illetően. Ezzel kapcsolatban emlékeztetni szeretnénk arra, hogy Lenin többek között éppen a machizmus és pragmatizmus kapcsolatát hozza fel példának arra hogy, Mach és Avenarius és egész iskolájuk esetében is fején találja a szeget J. Dietzgen azzal a megállapításával, hogy Mach és egész iskolája „a fideizmus lakájai".[14]

[11] W. Heisenberg: „Válogatott tanulmányok",222—223.
[12] Lásd „Filozófiai Kislexikon" azonos megállapítását a 75. oldalon.
[13] „A kvantummechanika klasszikusai", 224.
[14] Lenin Összes Művei **18**, 321.

Heisenberg fenti megállapítását azonban nemcsak (és nem elsősorban) a társadalmi haladás elleni objektíve retrográd funkciója, hanem a tudományos haladás és ezen belül a kvantummechanika fejlődésének azakadályozása miatt is (és elsősorban emiatt) tartjuk szükségesnek bírálni, ill. elmarasztalni. Azt kell ugyanis mondanunk, hogy a fentebb idézett heisenbergi megállapítás mintegy tiltó táblát állít a fizikusoknak a mérési folyamat valóban fizikai vizsgálata és megértése elé. Ugyanis éppen az idealista lélektannak a megfigyelés folyamatára vonatkozó álláspontját kölcsönvéve Heisenberg vitatott megállapítása mögött az az állítás bújik meg, hogy a szóban forgó „kvantumugrás"-nak a valóságban nem felel meg semmiféle reális folyamat és annak fizikai vizsgálata értelmetlen és fölösleges.

Az pedig, hogy Heisenbergnek, annak ellenére, hogy a vitatott megállapításában ténylegesen nem utal idealista lélektani megállapításokra, mégis kapcsolata van az idealista lélektannal, világosan kiderül Heisenberg következő megállapításából: „Kezdettől fogva mindig nehéznek látszott teljes egészében tagadni valamiféle lélek létezését az állatokban és úgy tűnik számunkra, Aquinói Tamás filozófiájában a lélek fogalma természetesebb és kevésbé erőszakolt, mint Descartes ‚res cogitans'-a, mégha meg is vagyunk győződve, hogy a fizikai és kémiai törvények szigorúan érvényesek az élő szervezetben."[15] Tehát minden természettudományos meggyőződés ellenére Heisenberg számára a tomizmus irracionalista lélekfelfogása természetesebb Descartes racionalista lélekfelfogásánál, és Heisenberg az előbbivel, az irracionalistával rokonszenvezik.

Véleményünk szerint éppen Heisenberg vitatott objektíve tiltó jellegű megállapítása akadályozta meg (legalábbis részben), hogy a fizikusok Schrődinger figyelmeztetését, az I-es ellentmondást komolyan megvizsgálják.

Sőt még akkor sem vizsgálták meg komolyan a mérési folyamat „kvantumugrás"-át, amikor Einstein a folyamat újabb ellentmondására hívta fel a figyelmet.[16] Ezt az ellentmondást II-es ellentmondásnak nevezzük és a következőképpen foglalhatjuk össze: Ha feltételezzük, hogy megoldottuk az I-es ellentmondást, tehát már S mikrofizikai rendszer és M mérőobjektum kölcsönhatása után, szabad jellemeznünk $(S + M)$ összrendszer állapotát P_M-mel. Ennek ellenére sem mondhatjuk, hogy a műszer egy meghatározott állapotban van, mert A és B állapotok minden lineáris kombinációja összefér P_M statisztikai operátorral.

Úgy véljük, hogy tudománytörténeti szempontból nagyon is megfontolandó és igennel válaszolható meg a következő kérdés: Vajon Einsteinnek és Schrődingernek közismerten makacs szembenállása a kvantummechanika statisztikus, valószínűségi értelmezésével szemben nem azzal magyarázható-e, hogy súlyos figyelmeztetéseiket (lásd fentebb I-es és II-es ellentmondásokat) a fizikusok nem vették komoly vizsgálat alá? Éppen ezért nem fogadhatjuk el ezzel kapcsolatban Friedreich Herneck következő megállapítását: „Majdhogy tragikusnak mondható, hogy Einstein, aki fénykvantum elméletével a kvantumteória egyik megalapozója volt és akinek munkájára Bohr közvetlenül építette fel atommodelljét, éppen Einstein tagadta meg annak a gondolatmenetnek következetes továbbvitelét, melynek megalkotásában maga is döntő szerepet játszott. Magatartásának okát végül is abban kereshetjük, hogy Ein-

[15] W. Heisenberg: „Physik und Philosophie" (Ullstein Buch Nr. 249), 1965, 56—72.
[16] Lásd A. Einstein: „Scientific Papers Presented to Max Born", Edinbourgh 1953.

stein, aki az elektrodinamika, a gravitációelmélet és a kozmológia területén oly merész és grandiózus dialektikusnak bizonyult, a belső atomi jelenségeket illetően a régi, mechanisztikus előítéletek rabja maradt."[17] Úgy gondoljuk, hogy Einstein magatartását inkább így fejezhetnénk ki a legpontosabban: Majdhogy *logikusnak*, de egyben tragikusnak is mondhatjuk, hogy éppen az az Einstein volt következetes, konok ellenfele a koppenhágai statisztikus felfogásnak, aki oly nagy szerepet játszott a kvantummechanika megalkotásában és ezen belül a statisztikai, valószínűségi felfogás kialakításában is. (Erre nagy elismeréssel mutatott rá Bohr, visszaemlékezve az Einsteinnel folytatott vitájára.[18])

A fentebb elmondottak következtében sem lehet túlbecsülni Feyerabend vállalkozását és főleg annak eredményét, amikor Heisenberg tiltó szava ellenére munkájában[19] a mérési folyamatot meghatározott folyamatnak fogja fel és különböző stádiumokra osztva komolyan megvizsgálja Schrődinger és Einstein figyelmeztetését és végül is sikerül elhárítania a kvantummechanika formalizmusában jelentkező, fentebb ismertetett I-es, II-es ellentmondást. Feyerabend kiindulópontja, hogy helytelen a fentebb már említett „kvantumugrás"-t úgy interpretálni, mint valóságos, de tovább már nem elemezhető folyamatot.[20] S véleményünk szerint ez azonos azzal a fentebb kifejtett álláspontunkkal, hogy helytelen Heisenbergnek az a megállapítása, hogy „a mérési processzus — legalábbis a mérésre vonatkoztatva — meghatározatlan".

Feyerabend elemzésének további kiindulópontja, hogy a Neumann és Heisenberg által kifejtett méréselmélet korrekt, de hiányos, mert nincs benne figyelembe véve, hogy a mérési folyamat átmenetet jelent a mikroszkopikustól a makroszkopikusba, amely elkerülhetetlen mindig bizonyos megközelítéseket von maga után. Vagy egy kicsit részletesebben: nincs a méréselméletben figyelembe véve, hogy *a)* a mérőeszközök a részecskék mindig nagy számából állnak és *b)* hogy a mérőapparátust leolvasó megfigyelő ennek a részecskereagátnak csak durva tulajdonságait tudja megállapítani. Majd ezekből a gondolatokból kiindulva és feltételezve, hogy két állapotfüggvény minden értéke egyforma gyakorisággal léphet fel (ekvipartíció vagy egyenletes elosztás elve) elegáns és egyszerű matematikai megfontolások segítségével[21] kimutatja, hogy két állapotfüggvény makroszkopikus megfigyelhetősége elvének az a következménye, hogy P' és P_M közötti különbség elenyészően kicsiny lesz és így az I-es ellentmondás automatikusan megszűnik, mivel ennek következében az S mikrorendszer és M mérőapparátus kölcsönhatása után P' helyettesíthető P_M-mel, de nem azért mert a természetben ugrás következik be P' állapotból P_M-be, hanem azért mert nagyon valószínűtlen, hogy az R-rel valamilyen megegyezendő mérés S-ben P'-re vonatkozóan olyan eredményre vezet, amely különbözik ugyanennek a mérésnek eredményétől P_M-ben.[22]

A következő lépésben Feyerabend figyelembe veszi, hogy nemcsak M,

[17] Fridrich Herneck: „Az atomkorszak úttörői", Gondolat 1969, 271.

[18] Lásd N. Bohr: „Atomfizika és emberi megismerés", Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1965, 56.

[19] P. K. Feyerabend: Zur Quantentheorie der Messung. Aus dem Department of Philosophy, The University of Bristol (England); „Zeitschrift für Physik", **148** (1957), 551—559.

[20] Lásd uo. 554.

[21] Lásd uo. 556. „az exponenciális formában felírt állápotfüggvények reálrészeinek sok csomópontban különbözniük kell" megállapításának matematikai megfogalmazását.

[22] Lásd uo. 557.

hanem leolvasásának folyamata is makroszkopikus, azaz pl. egy B megfigyelő, aki leolvassa M-et, nem képes érzékelni M finom részleteit, s ennek alapján bevezeti a megfigyelési elvet, amely azt jelenti, hogy ha egy makroszkopikusan megfigyelhető R fizikai tulajdonság B számára megfigyelhető, akkor S megfigyelhető B számára akkor és csak akkor, ha S kommutál R-rel. Ebből azután következik, hogy bár a kvantummechanikai formalizmus megengedi a II-es ellentmondást, azaz hogy P_M-mel A és B állapot minden lineáris kombinációja összeegyeztethető, de a megfigyelhető elv következtében kiküszöbölhető, mert ez az állapot (A és B lineáris kombinációja) olyan nagyságnak a sajátállapota, amelyet B nem tud érzékelni. Ezzel a megfigyelhető elvnek a bevezetésével, amit diagonalis elvnek is nevez, tehát Feyerabend elhárítja a II-es ellentmondást. Majd a diagonális elvet Einstein által felvetett példára is alkalmazza és ezen keresztül is kimutatja, hogy a diagonális elv alkalmazásával a II-es ellentmondás elhárítható a kvantummechanika formalizmusából.[23]

Figyelemre méltó, hogy Feyerabend a mérési folyamatnak éppen azokat a sajátosságait veszi vizsgálat alá — a mérőeszközök és megfigyelés makroszkopikus jellege —, amelyekből a koppenhágai filozófiai interpretáció szélsőséges pozitivista következtetéseit levonta, de éppen azért, mert számára a tényleges fizikai vizsgálat és nem valamiféle külsőleges ismeretelméleti meggondolások igazolása a fontos, ezekből a meggondolásokból éppen ezen pozitivista következtetések levonásának a lehetőségét szünteti meg. Ezzel Feyerabend megtisztítja a kvantummechanikát mindenfajta miszticizmustól, szubjektív idealizmustól is.

Ugyancsak ezáltal a méréselméletből levont dialektikus materialista filozófiai következtetéseket is így megerősíti. Többek között egy korábbi cikkemnek azt a megállapítását, hogy a modern fizikai megismerés alapján kényszerűen szakítanunk kellett egyrészt azzal a felfogással, mely a megismerő szubjektumot és megismerő objektumokat (fizikai jelenségeket) mereven elválasztja egymástól, mely a megismerést csupán *passzív* információszerzésnek fogja fel. A mikrofizikai megismerés során ugyanis az ember — megismerő eszközei, a műszerek révén — *aktív* kölcsönhatásba lép a megismerendő objektumokkal, s így a kialakuló „világkép" is elválaszthatatlanul összekapcsolódik a (megismerő) emberi tevékenységgel, magán viseli annak jellegzetességeit is. Ez pedig azt jelenti, hogy a *mai* materialista (természet-) tudományszemlélet — bár változatlanul megőrzött bizonyos dezantropocentrizáló jelleget — nagyon is tudatában van az emberi tevékenységnek a természet megismerésében (elsajátításában) játszott szerepével.[24]

Az, hogy a kvantummechanika is megőrzött bizonyos dezantropocentrizáló jelleget, úgy látjuk a mérés objektivitásában (ami a fentebb ismertetett tanulmányban az I-es nehézség, ellentmondás leküzdésében igazolódott), valamint a mért objektumoknak objektív létezése elismerésében konkretizálódik a kvantummechanikában.

Továbbá úgy gondoljuk Heisenbergnek azt a következtetését, hogy mivel a klasiszikus fogalmak használata következtében (amit éppen műszereink és megfigyelési lehetőségeink makroszkopikus jellege tesz szükségessé) saját magunkra vonatkoztatunk, „nem nevezhetjük az általunk alkalmazott leírást (azaz a kvantummechanikai leírást) *teljesen objektívnek*"; valójában úgy kell

[23] Uo. 558.
[24] Lásd V. A. id. cikk; „Magyar Filozófiai Szemle", 1969/2, 359.

helyesbítenünk, mint a már említett cikkünkben is ismertetett,[25] Engels által is bírált dualista felfogásnak a túlhaladását, vagy másképpen kifejezve; a kvantummechanika mintegy Marx első Feuerbach-tézisének megfelelően, de *belső* kényszerből korrigálta azt a hibát, amelyet Marx így jellemzett: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleértve) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot* nem szubjektívan."[26]

A fentebbi helyesbítés jogosságát az igazolja, hogy a helyesbített kifejezésben Heisenberg következetlenül és helytelenül fejezi ki magát, hiszen az előzőekben azt fejtegeti, hogy a kvantummechanikai leírás objektív és szubjektív elemeket egyesít és egyáltalán nem azt mondja, hogy a kvantummechanikai leírás nem veszi számításba teljesen az objektív elemet. Nyilvánvaló tehát Heisenberg terminológiai pontatlansága, amely nemcsak a kvantummechanika tényleges tartalmával, hanem Heisenberg gondolataival összefüggésben is pontatlan, helyesbítésre szorul.

Ebből a szempontból figyelemre méltó és szerintünk a dialektikus materializmus jó megfogalmazása Heisenberg következő megállapítása: „A természettudomány többé nem mint a természet *szemlélője* (kiemelés — *V. A.)* áll előttünk, hanem felismerte, hogy önmaga is az ember és természet közötti kölcsönhatás része."[27] Ehhez még azt kell hozzátenni, hogy mindezt a Descartes dualizmusának bírálata után teszi, miután rámutat arra, hogy ez a felfogás nem alkalmas arra, hogy segítségével a modern természettudományt megérthessük.

Véleményünk szerint abból, hogy a kvantummechanika filozófiai tartalmát tekintve dialektikus materialista, szükségszerűen következik, hogy a kvantummechanika filozófiai interpretációját, N. Bohrnak és W. Heisenbergnek a kvantummechanikával kapcsolatos filozófiai nézeteit úgy kell tekintenünk, mint a dialektikus materializmus felé való közeledést, tapogatódzást. Ebből pedig az következik, hogy helytelen Bohr és Heisenberg filozófiai nézeteit eleve elvetnünk, csak azért mert az eleven, életképes elemek mellett szemétgödörbe való elemeket is tartalmaznak. A helyes álláspont szerintünk az, ha az életképtelen elemek közül, azoktól megtisztítva napfényre hozzuk az életképes, a dialektikus materializmus felé mutató elemeket, ahogyan ezt pl. a fentebbiekben Heisenberg nézeteivel kapcsolatban tettük.

Mielőtt N. Bohr filozófiai nézeteivel kapcsolatban is rámutatnánk azokra a „bizonyos holt termékekre, hulladékokra, amelyeknek szemétgödörben a helyük", a kvantummechanikának az I-es ellentmondás tárgyalása során már érintett igen fontos problémájára, a kvantummechanika objektív jellegére még egyszer visszatérünk.

Mégpedig abból a célból, hogy kimutassuk, a kvantummechanika formalizmusából nemcsak a szubjektív idealista következtetések lehetősége van kizárva, hanem a materialista álláspont, a mikroobjektumok objektivitása szükségszerűen következik is ebből a formalizmusból.

Talán célravezető lesz, ha ennél a problémánál Heisenberg megállapításából indulunk ki. Heisenberg, miközben a realizmus különböző formáit különbözteti

[25] Lásd uo. 363—364.
[26] Marx és Engels Művei, **3**, Budapest 1960, 7.
[27] W. Heisenberg: „Válogatott tanulmányok", 38.

meg, bár a későbbiekben kritikát mond a modern pozitivizmus (a logikai pozitivizmus) felett is, érezhetően a logikai pozitivizmus szerint jár el, amikor a következőket írja: „Mi (objektiválunk) egy megállapítást, ha meg vagyunk győződve arról, hogy amit megállapítottunk, az független azoktól a feltételektől, amelyek mellett igazolható."[28] Bár a helyes kérdésfeltevés a probléma fél megoldása, s mi ugyanúgy, mint Heisenberg, sem fogadjuk el a matematikai logikából konstruált logikai pozitivizmus helyességét, ill. alkalmazhatóságát a kvantummechanikával kapcsolatban, mégis szívesen vállalkozunk arra, hogy ilyen kérdésfeltevés alapján is bizonyítsuk a kvantummechanikának a mérésre, a mikroobjektumok állapotára vonatkozó megállapításainak objektív jellegét. Annál is szívesebben tesszük ezt, mert a bizonyítás éppen a kvantummechanika *matematikai* szerkezetéből következik. Ezt a matematikai struktúrát pedig centrálisan jellemzi a Heisenberg-féle ún. határozatlansági összefüggés — különösen a reprezentáció-elméletben —,[29] amire éppen hivatkozni fogunk.

Arról van szó, hogy a fizikai mennyiségek és fizikai állapotok minden mérhető jellemzője invariáns bármely reprezentációban, hasonlóan ahhoz, ahogyan a relativitáselméletében a fizikai törvények invariánsak a koordinátarendszer megválasztásától.[30] Marx György pl. ezzel kapcsolatban a következőket emeli ki, miután utalt a relativitáselmélettel való fentebb említett hasonlóságra: „Ahhoz, hogy a fizikai állapotok együttesében tájékozódni tudjunk, egy ‚vonatkoztatási rendszert' vezetünk be, pl. azáltal, hogy megadjuk egy R operátor teljes $\Phi_n(x)$ sajátfüggvény-rendszerét ($n = 0, 1, 2, \ldots$). Erre a *bázisra* vonatkoztatva tudjuk az állapotot az $a_1, a_2, \ldots$ számok sorozatával, az α számoszloppal jellemezni (ugyanúgy, mint egy puskagolyó térbeli helyzetének koordináta-adatokkal történő leírásához is koordinátatengelyek kellenek). A teljes függvényrendszer megadásával egy reprezentációt (az R reprezentációt) értelmeztünk. A reprezentációválasztás rendszerint a kísérleti fizikai gyakorlathoz, az alkalmas mérőeszközhöz kapcsolódik. Hogy az állapotot jellemző $a_1, a_2, \ldots$ számok a mérőeszközre utalnak, az nem jelenti, hogy maga a mikrorészecske-állapot nem objektíven, mérőeszköztől függetlenül létezik. A puskagolyó helye is egy objektív pont a világban, annak ellenére, hogy a helyet olyan koordinátákkal jellemezzük, amelyek értéke talppontunk választásától függ. A relativitás elve azt fejezi ki, hogy a térbeli koordinátarendszer felvétele nem érinti a jelenséget. Ugyanígy a *kvantummechanika reprezentációfüggetlensége a mikrorészecskék állapotának megfigyelőtől,* mérőeszköztől független objektív létét emeli ki."[31] (Kiemelés — *V. A.)* Miután Marx György rámutat, hogy a háromdimenziós vagy a négydimenziós Minkowski-térben a fizikai mennyiségek és a fizikai törvények koordinátarendszer megválasztásától független volta szembeszökővé válik, ha a koordinátatengelyekre vonatkoztatott helykoordináták, sebesség és erőkomponenseik helyett direkt geometriai jelentéssel rendelkező *vektorokat* vezetünk be, melyeket a számhármasok és számnégyesek helyett a koordinátarendszertől függetlenítve felrajzolt nyilakkal definiálunk, s amelyek nyilván közelebb esnek a természeti realitásokhoz, s ilyenkor a lineáris vektor-vektor hozzárendelést matrixok helyett tenzorok szolgáltatják;[32] igen érdekes megállapítást tesz a kvantummechanika mate-

[28] W. Heisenberg: „Physik und Philosophie", 61.
[29] Lásd Marx György: „Kvantummechanika", 288.
[30] Lásd uo. 367.
[31] Uo. 308.
[32] Lásd uo. 308.

matikai apparátusának kidolgozásával kapcsolatban, amikor a következőket írja: „Ugyanezt a gondolatmenetet alkalmazta Dirac is, hogy a mikrorészecskék állapotának reprezentációtól független objektivitását kiemelje."[33] Úgy gondoljuk, hogy itt Marx György az operátorok Hilbert-féle spektrumelméletének az alkalmazására utal, melyet könyvében ismertet is.[34]

Ugyanakkor Neumann János is kidolgozta a kvantummechanika egy felépítését,[35] melynek jellemzője, hogy az ún. hermetikus operátorok sajátfüggvényei teljes függvényrendszert alkotnak, mely azt jelenti, hogy bármely reguláris Φ függvényt egyenletesen konvergens sorba tudunk fejteni a Φ_n sajátfüggvények szerint, azaz a Φ állapotot elő tudjuk állítani, mint Φ_n sajátállapotok szuperpozícióját.[36] A Dirac és Neumann által kidolgozott formalizmus a matematikailag egyenértékű hullámmechanika és mátrix-mechanika specializált alakjai.[37]

Nem véletlen dolga tehát az, hogy a kvantummechanika egyértelműsége (melyet — már idézett cikkünkben rámutattunk — Neumann, mint a pszichofizikai paralelizmus bizonyítékaként is és terminológiái alapján fogalmaz meg)[38] és a mikroobjektum objektivitása között azonosság, szoros kapcsolat van, mint ahogy ezt Fáy Gyula figyelemreméltó dolgozatában kimutatja; mikoris a mérési eredmények objektivitását posztulálva és a matematikai logika módszereit felhasználva egyszerűen bizonyítja — mint említettük Neumann által már bizonyított — egyértelműségét a kvantummechanikának,[39] amelynek az a lényege, hogyha az I. + II. egyesített kvantummechanikai rendszer (ahol I. a vizsgálandó objektum és II. a mérőeszköz) tiszta állapotban van (Φ-ben), ekkor Φ I. és II. bizonyos fizikai mennyiségei között kölcsönösen egyértelmű leképezést létesít.

Amíg tehát a kvantummechanika szemléletes értelmezése (a komplementaritási elv, a mérés által történő ellenőrizhetetlen zavarás) alapján látszólag a mikroobjektumok „objektivitása különös módon elillant"[40], addig az absztrakt formalizmusból a mikrorészecskék állapotának objektív volta szükségszerűen következik, még akkor is, ha az objektivitásnak a neopozitivista — fentebb ismertetett — Heisenberg-féle kritériumát vesszük alapul, de amelynek alapján úgy gondoljuk, a kvantummechanika objektivitásának a bizonyítása meggyőzőbb, mintha az objektivitás koppenhágai tagadásának a cáfolatát a szemléletes kvantummechanikából kiindulva végeztük volna el.[41]

Ha tehát figyelembe vesszük a kvantummechanika absztrakt fogalomrendszerét, akkor eltűnik a szubjektivizmus minden lehetősége, vagy ahogyan

[33] Uo.
[34] Lásd uo. 43—55.
[35] Lásd Neumann János „Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik" c. könyvét.
[36] Ennek ismertetését lásd pl. Marx György: „Kvantummechanika", 135.
[37] Lásd uo. 304.
[38] Lásd V. A. id. cikk; „Magyar Filozófiai Szemle", 1969/2, 367.
[39] Fáy Gyula: A kvantummechanikai méréselmélet megalapozásához; „MTA. III. matematikai—fizikai osztályok közleményei", 1964/3.
[40] Lásd Heisenberg: „Válogatott tanulmányok", 26.
[41] Ezzel kapcsolatban Fényes—Nagy helyesen mutatott rá, hogy élesen meg kell különböztetni a „szemléletes" és „absztrakt" kvantummechanikát, s hogy mindeddig a vita a szemléletes kvantummechanika alapján folyt, a felszínen maradt. (Fényes—Nagy: „Mikrofizika", Gondolat 1959, 282—283.) Továbbá az a célkitűzés, hogy a felszíntől a lényeghez, az „absztrakt" kvantummechanika vizsgálatához forduljunk, véleményünk szerint is termékeny gondolat. (Lásd uo. 283.)

Lenin, ill. Hegel megfogalmazza: „Az érzet a meghatározatlanul egyes", de ha hozzávesszük a gondolkodást, akkor megjelenik az általános és eltűnik a „puszta szubjektivitás".[42]

Úgy gondoljuk, hogy N. Bohr szemléletére alapvetően jellemző, hogy a kvantummechanika interpretációja során nem veszi figyelembe az absztrakt formalizmus által bevezetett fogalmakat és így, ahogy Lenin erre Mach esetében rámutatott,[43] szükségszerűen elmossa a kvantummechanika törvényeinek objektív jellegét. N. Bohrnak erre a kiinduló hibájára Fok a következőképpen mutat rá: „Bohr . . . nem mondja meg — állapítja meg Fok —, melyek azok az új primer fogalmak (fizikai, szemléletes, és nem kizárólag szimbolikus), amelyeket a klasszikus fogalmak helyére kell állítani, és nem hangsúlyozza az atomi objektumok új fogalmak segítségével történő szabatos leírása korlátlan lehetőségeit. Hiszen nemcsak a jelenségeket ‚önmagukban', a megfigyelési eszközöktől elszakítva vizsgáló korlátozott leírásoknak van filozófiai jelentősége, hanem a kvantummechanika konstruktív részének és az ezzel kapcsolatos új primer fogalmaknak is."[44]

Nem tarthatjuk tehát véletlennek, hogy Bohr minden előítélettől mentes gondolkodása ellenére is, ugyanúgy mint Mach, a szubjektív idealizmus lejtőjére csúszott, és így Machhoz hasonlóan szoros kapcsolatba került a lélektan szubjektív idealista irányzataival.

Ugyanakkor Bohr filozófiai nézeteiben is szükségszerűen tükröződik, hogy a kvantummechanika filozófiai tartalmában dialektikus materialista.

Ezért is tartjuk különösen fontosnak és helyesnek azt, ahogyan Fok helyreigazítja Bohr terminológiai pontatlanságait. Fok ezzel kapcsolatban így ír: „Gyakran ad okot félreértésekre a Bohr által alkalmazott terminológia. Így pl. Bohr több ízben ‚ellenőrizhetetlen kölcsönhatásról' beszél, noha bármely kölcsönhatás, azt fizikai folyamatnak tekintve, mindenkor ellenőrizhető. Az állítólagos ellenőrizhetetlenségnek mindig csak az a célja, hogy elfedjen egy logikai hézagot, s csak olyankor bukkan fel, ha megkíséreljük a klasszikus fogalmakat azok érvényességi területén kívül alkalmazni."[45]

Valóban Bohr a komplementaritás fogalmával kapcsolatban nem egy helyen kifejezetten arról beszél, hogy itt a klasszikus fogalmak alkalmazásának korlátozottságáról van szó, s hogy ezek a fogalmak csak egymással összefüggésben, egymást kiegészítve (komplementer) írják le a mikroobjektumok tulajdonságait. Ezt tudatosan és explicit formában a következőképpen fejezi ki: „A fizika tudománya nemcsak azért jelentős az általános filozófiai gondolkodás szempontjából, mert állandóan gyarapítja ismereteinket a természetről, melynek magunk is részei vagyunk, hanem legalább ugyanilyen mértékben azért is, mivel minduntalan újabb lökést ad fogalmi segédeszközeink felülvizsgálásához és finomításához. Századunkban az anyag atomos felépítésének tanulmányozása váratlanul felfedte, hogy a klasszikus fizikában kialakult fogalomvilág alkalmazhatóságának határai vannak, és így a tudományos magyarázatra kirótt hagyományos filozófiai követelmények új megvilágításba kerültek. Ezért az a vizsgálat, amely legelemibb fogalmaink egyértelmű alkalmazásának fel-

[42] Lenin Művei **38**, 263.

[43] Lásd uo. következő megjegyzést.

[44] Fok ezen megállapítását idézi Omeljanovszkij „A szemléletesség problémája a fizikában" c. művében. A TIT filozófiai és fizikai szakosztályai országos választmányának együttes kiadványa, Budapest 1962, 2.

[45] Bohr: „Atomfizika és emberi megismerés", 155—156.

tételeit elemzi, és amelyet az atomi jelenségek egységes elmélete tett szükségessé, messze túlmutat a fizika keretein."[46] A „fogalmaink egyértelmű alkalmazásának feltételeit jellemző" vizsgálatot pedig a következőképpen körvonalazza: „Egyik közvetlen következménye ennek a helyzetnek, hogy az atomi objektumok viselkedéséről különböző kísérleti berendezésekkel kapott információk általában nem foglalhatók össze a klasszikus értelemben. Például: minden elgondolható kísérlet, amely egy atomon belüli elektron helyzetének térben és időben való meghatározására irányul, elkerülhetetlenül elvileg ellenőrizhetetlen impulzus- és energiakicserélődésre vezet az atom és a mérőberendezés között, és így az atomi stabilitás sajátos törvényszerűségei, amelyek a hatáskvantumon alapulnak, teljesen érvényüket vesztik. Megfordítva: törvényszerűségük minden vizsgálata, amelynek eredménye magában foglalja az energia- és impulzusmegmaradás törvényét, arra kényszerít bennünket, hogy elvileg lemondjunk az atom egyes elektronjainak tér- és időbeli lokalizálásáról. Ennélfogva az atomi jelenségek különböző oldalait, amelyek egymást kizáró kísérleti körülmények között nyilvánulnak meg, nem ellentmondásosaknak, hanem egy eddig ismeretlen értelemben ‚komplementereknek' kell tekintenünk. Ez az úgynevezett komplementaritási felfogás semmi esetre sem jelenti, hogy önkényesen lemondunk az atomi jelenségek pontosabb analíziséről. Inkább azt mondhatjuk, hogy az atomfizika terén szerzett tapasztalatok halmazának ésszerű szintézise jut benne kifejezésre, amely messze túlmegy azokon a határokon, amelyeken belül az oksági ideál természetes alkalmazási lehetőségre talál."[47]

Ugyanakkor arra is rá kell mutatnunk, hogy Bohr ezeket a felismeréseket összekapcsolja az objektum—szubjektum közötti határvonal merevségének tagadásával, a határok eltolhatóságának vagy relatív jellegének a hangsúlyozásával. Pl. többek között a következőket írja: „A lényeges pont abban a felismerésben rejlik, hogy minden kísérlet, amely a hatáskvantummal kapcsolatos atomi folyamatok, ‚egyediségét' a klasszikus fizika módszereivel és fogalmaival próbálja elemezni, meghiúsul azon, hogy nem lehet éles különbséget tenni az atomi objektumok külső hatástól mentes viselkedése és a szóban forgó analízishez nélkülözhetetlen mérőberendezésekkel való kölcsönhatása között."[48]

Úgy gondoljuk, hogy N. Bohrnak ezek a megfontolásai a marxista ismeretelmélet felé hajlanak. Egyrészt a klasszikus mechanika fogalmainak korlátozottságával kapcsolatos gondolatai Lenin következő megállapításai felé mutatnak: „A logikai fogalmak szubjektívek, amíg ‚elvontak', elvont formájukban maradnak, de ugyanakkor kifejezik a magán-való dolgokat is. A természet konkrét és elvont, jelenség és lényeg, pillanat és vonatkozás *egyaránt*. Az emberi fogalmak elvontságukban, elszakítottságukban szubjektívek, de egészükben, folyamatukban összegükben, tendenciájukban, forrásukban objektívek."[49] Másrészt Bohr arra vonatkozó utalása, hogy az objektum—szubjektum között nem lehet merev határvonalat vonni, Leninnek a következő megállapítása felé vezet: „A szubjektív és az objektív között van különbség, DE ENNEK IS MEGVANNAK A HATÁRAI."[50]

[46] Uo. 6.
[47] Uo. 32—33.
[48] Uo. 32.
[49] Lenin Művei **38,** 192.
[50] Uo. 80.

Természetesen N. Bohr ezen „kínlódása" a dialektikus materializmus felé keveredik „bizonyos holt hulladékokkal" is, melyek a szubjektív idealista alapon álló lélektani irányzatokból kerültek Bohr filozófiájába.

2. BOHR (ÉS MACH) FILOZÓFIAI NÉZETEI ÉS A SZUBJEKTÍV IDEALIZMUS LÉLEKTANA

Viszonylag kevéssé ismert a machizmusnak, a „fizikai" idealizmus korábbi válfajának az a sajátossága és lényeges vonatkozása, amelyet Kardos Lajos egy cikkében tárt fel.[51] Cikkében Kardos Lajos rámutat, hogy a XX. sz. első évtizedeiben sokat beszélnek a pszichológia válságáról, amelynek legkirívóbb tünete, hogy a pszichológusok egy része különös kifogást emel saját tudománya ellen; az állítja, hogy a lélektan, úgy ahogy művelik, valójában nem azzal foglalkozik ami — neve, programja szerint — tárgya. Amit a pszichológusok kísérleteikben kutatnak — vélik a kételkedők — nem igazi lelki jelenség, hanem valamiféle laboratóriumi artefakt.

A továbbiakban Kardos Lajos végigvezeti, hogy ez a kételkedés hogyan vezet el a fogalmak és a materialista álláspont elhomályosításához, majd ahhoz a furcsa általánosításhoz, hogy mivel a lelki jelenségek egész jellege nem vezethető le a részek jellegéből, nem magyarázható meg — nem vezethetők le, nem magyarázhatók semmiből sem, valamiféle végső alapjelenség, végső kategória, mely magyarázatra nem is szorul. Majd a következőkben rámutat, hogy ez az álláspont világnézeti lényegét tekintve azonos az empiriokriticizmussal, általában a fizikai idealizmussal, és Mach „Analyse der Empfindungen" c. művét az alakpszichológusok úgy tekintik, mint álláspontjuk egyik megalapozását, igazolását, továbbfejlesztését, bár kezdetben terminológiai okok miatt támadják Mach művét.[52]

Nem érdektelen tény, hogy pl. miután N. Bohr elutasítja, hogy a kvantummechanika valószínűségi leírását az akaratszabadság magyarázatául felhasználják, abból kiindulva, hogy az akarat szabadságának érzését (és nem magát a szabad akaratot! — *V. A.)* a tudattal rendelkező élet sajátos vonásának kell tekinteni, a következő megjegyzést teszi: „Anélkül, hogy metafizikai spekulációkba bocsátkoznék, hadd jegyezzem még meg, hogy ami a ‚magyarázat' fogalmának bármiféle elemzését illeti, minden próbálkozásunk rezignációba torkollik, mihelyt a saját tudatos gondolati tevékenységünk megértésére kerül sor."[53] Tehát itt az alaklélektan kezdeteinél jelentkező pszichológia iránti szkepszis, rezignáltság jelentkezik N. Bohrnál. (Megjegyezzük, hogy N. Bohr megállapításait önkényesen, lehetőleg Kardos fentebb ismertetett gondolatmenetének megfelelően válogattuk.) Amikor Bohr a mechanikának a biológiában való alkalmazhatóságát vizsgálja, a következő megjegyzést teszi: „Amikor a mechanikai fogalmaknak az élő szervezetek esetében való alkalmazhatóságát vizsgáltuk, az utóbbiakat közönséges anyagi objektumoknak tekintettük. De aligha kell hangsúlyoznom, hogy ez az álláspont, amely az élettani vizsgálatokra jellemző, semmiképpen nem hagyja figyelmen kívül

[51] Kardos Lajos: Az alaklélektan bírálata. I—II.; „Magyar Filozófiai Szemle", 1957/1, 124—141. és 1957/2, 272—305.

[52] Lásd Kardos Lajos id. cikk; „Magyar Filozófiai Szemle", 1957/2, 273.

[53] N. Bohr: „Atomfizika és emberi megismerés", 22.

az élettel kapcsolatos lélektani folyamatokat. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy a mechanikai elképzelések atomfizikai korlátainak felismerése alkalmas az élettan és a lélektan látszólag ellentmondó szempontjainak összebékítésére. Az a körülmény ugyanis, hogy az atommechanikában figyelembe kell vennünk a mérőberendezés és a vizsgálat tárgya közötti kölcsönhatást, emlékeztet a lélektani analízisben fellépő sajátos nehézségekre, amelyek abból a tényből erednek, hogy a tudattartalom feltétlenül megváltozik, mihelyt figyelmünket valamelyik elemére próbáljuk irányítani. Igen messzire vezetne tárgyunktól, ha belemerülnénk az utóbbi analógia részletezésébe, amely a biológiai problémák sajátos jellegének megfelelő figyelembevételével új kiindulási pontot szolgáltat az úgynevezett pszichofizikai paralelizmus tisztázásához."[54] Már kimutattuk korábbi cikkünkben, hogy a koppenhágai interpretáció képviselőinél a pszichofizikai paralelizmus problémájának a tisztázása, ill. a megoldása a machizmus álláspontjával azonos, mely szerint elsődlegesen az érzetek az adottak és nemcsak a megfigyelés, hanem a megfigyelés tárgya is szubjektív.[55]

Az, hogy hová vezetheti el a szubjektív idealizmus a lelket, a pszichikumot nem értő természettudóst, azt N. Bohr szemléletesen megmutatja, aki miután felveti, hogy az ösztön és értelem szónak különböző jelentéseket tulajdoníthatunk, a következő megállapítást teszi: „Ami az értelem és az ösztön viszonyát illeti, mindenekelőtt világosan kell látnunk, hogy a tulajdonképpeni értelemben vett emberi gondolkodás elképzelhetetlen egy olyan fogalmi épület alkalmazása nélkül, amelynek alapja a nyelv, amit minden nemzedéknek újra kell megtanulnia. A fogalmak használata azonban nemcsak a teljesen tisztán megnyilvánuló ösztönéletet nyomja el, hanem még az öröklött ösztönök kibontakozásával is határozott komplementer viszonyban áll."[56] No lám, csak a komplementaritás, mint a pszichoanalízis fő tételének (a pszichikumon uralkodó tudattalant elnyomja, gátolja a pszichikum mélyén jelentkező „cenzúra", a társadalmi tilalmak hatására kialakult pszichikai gát)[57] a megfogalmazása jelentkezik. Ez azonban nem véletlen, mert a pszichoanalízis megalapítójának, Sigmund Freudnak a nézetei (amelyekre jellemző, hogy . . . „teljesen eltért a materialista világnézettől, elutasította a pszichikum kutatásának objektív módszereit és kidolgozott egy egészében véve önkényes, spekulativista elméletet. Ennek lényege, hogy a pszichikumot elválasztja az őt létrehozó anyagi feltételektől és okoktól. A pszichikumot önálló, az anyagi folyamatokkal párhuzamosan létező (pszichofizikai paralelizmus) és különös, megismerhetetlen, örök ‚a tudat alatti' pszichikus erők által irányított valaminek tartja."[58]) azonosak a fizikai idealizmus szubjektív idealizmusával. Jellemző, hogy N. Bohr filozófiai nézeteinek és a pszichológiában jelentkező szubjektív idealista módszernek, ill. elméletnek azonosságát tudatosan ki is fejezi. Miután saját gondolkozásuk folyamatainak megmagyarázhatóságával kapcsolatos, már fentebb idézett rezignációját kifejezi, a következő megállapítást teszi: „Ez a megjegyzés visszavisz bennünket a lélektan területére, ahol a tudományos vizsgálatokban jelentkező definíciós és észlelési problémákat jóval azelőtt felismerték, mielőtt a természettudományokban ilyen kérdések egyáltalán

[54] Uo. 21—22.
[55] Lásd V. A. id. cikk; „Magyar Filozófiai Szemle", 1969/2, 363—364.
[56] N. Bohr: „Atomfizika és emberi megismerés", 44—45.
[57] Vö. a „Filozófiai Kislexikon" 504. oldalán a pszichoanalízis jellemzéseivel.
[58] Uo. 236.

érdeklődést keltettek volna. Valóban, az a tény, hogy a pszichológiai analízis során nem lehet éles különbséget tenni maguk a jelenségek és tudatos észlelésük között, kizárja a klasszikus fizika módszerein alapuló egyszerű okozati leírást. Másrészt az a mód, ahogy a pszichikai tapasztalatok leírásánál használják az olyan kifejezéseket, mint ‚gondolat' és ‚érzés', határozottan az atomfizikában fellelhető komplementaritási viszonyokra emlékeztet bennünket."[59] Természetesen, mivel a kvantummechanika tartalmában dialektikus materialista, N. Bohrnál is találunk olyan megfontolásokat, amelyeket a dialektikus materializmus felé való tapogatódzásnak foghatunk fel, s amíg N. Bohr a kvantummechanika nyújtotta keretek közt marad meg, addig — mint erre korábbi cikkünkben is rámutattunk[60] — a fizika és ismeretelméleti kérdéseit pozitívan oldja meg, bár ezek a megfontolások keverednek külső ismeretelméleti előfeltevésekkel. Ezeknek az ismeretelméleti előfeltevéseknek a forrása, mint azt Heisenberg és N. Bohr nézeteivel kapcsolatban kimutattuk, a pszichikum, a lélek mibenlétének a keresése során az idealista filozófiákban keresendő. Ebből azonban úgy gondolom, hogy az „átlag" értelmességre is következtethetünk, s joggal húzhatjuk alá, hogy a dialektikus materializmus oktatása és propagandája során különös figyelmet kell szentelnünk a lélek, a pszichikum tudományának, a materialista pszichológia legfontosabb filozófiai következményeinek ismertetésére, egyidőben cáfolva a különböző idealista pszichológiákat.

[59] N. Bohr: „Atomfizika és emberi megismerés", 36.
[60] Vö. V. A. id. cikk; „Magyar Filozófiai Szemle", 1969/2, 363.

A NYELVI MOZGÁSFORMÁK DIALEKTIKÁJA (A TÁRGYAS MONDATOK ALAPJÁN)

ZSILKA JÁNOS

Az elmúlt nyolc év során dolgozataimban a tárgyas mondatok, illetőleg formák rendszerét dolgoztam ki — a magyar, latin és görög nyelvben. A nyelv rendszerét vizsgálva több szempontból a nyelvi mozgásformák dialektikus jellege tárult fel előttem. A dialektikus jelleg magában a rendszerben nyilvánul meg; a rendszer önmagáért beszél. Mindamellett — úgy gondolom — nem lesz hiábavaló a nyelvi mozgásban megnyilvánuló dialektikus mozzanatokat rendszeresen kifejteni. Az alábbiakban röviden a rendszert ismertetem lényeges vonásaiban (I); majd a rendszer mozgásában megnyilvánuló dialektikus vonásokat világítom meg (II).

I

A TÁRGYAS MONDATFORMÁK RENDSZERE[1]

A mondatok, illetőleg mondatformák levezethetők egymásból. A levezetések során az egyes formák az előző formák konkrét mozzanatainak elvonatkoztatásából állnak elő. Az elvonatkoztatás során mind általánosabb formák jönnek létre. A formák rendszere, pontosabban annak egy aspektusa: az általánosuló folyamat = szerves rendszer. Az általánosuló folyamatban a mondatok (formák) a közvetlen valóságtól mind messzebb szakadnak. A közvetlen valóságtól való távolodás során a formák a valóság mind szélesebb összefüggéseit tükrözik. A tárgyas mondatformák összefüggéseit — lényeges vonásaiban — az alábbiakban fejtjük ki.

(1) A mondatformák szerves rendszere

(1.1) Transzformációs csoportok

Bizonyos nagyon egyszerű tényállások — pl. *ken, szór, szorít, érint* stb. — két oldalról ábrázolhatók. Az ábrázolás funkcióját betöltő mondatok egy-egy tárgyi viszony körül szerkesztődnek. A kérdéses mondatok pedig transzformációs viszonyban állnak egymással; *transzformációs csoportot* alkotnak. Lásd pl.:

$$\begin{bmatrix} (1)\ köt & + & kötelet & + & a\ tehénre \\ (2)\ köti & + & kötéllel & + & a\ tehenet \end{bmatrix}$$

[1] Zsilka János: Szerves rendszer — szervetlen rendszer (A generatív grammatika kritikája): MTA I. Oszt. Közl. XXVI. 1—4. 1969. 267—285. — Zsilka János: Szerves rendszer, szervetlen rendszer: Nyelvtudományi Közlemények LXXI. 1. 1969. 155—162. — Zsilka János: The System of Sentence Patterns in Greek: Acta Linguist. Hung. XVI. 3—4. 1966. 251—309.

A transzformáció fogalmát klasszikus (harrisi) értelemben használjuk: A két mondat *szerkezete* különböző; a mondatok a szóosztályok azonos individuumaiból *(individuális kookkurrensekből)* épülnek fel; a mondatok által ábrázolt tényállás *(denotátum)* azonos.

A két mondat egy azonos (egységes) tényállást ábrázol, de nem azonos módon. A különbség több oldalról igazolható:

(1) Esetviszonyok alapján:

(1.1) Az esetek külső összefüggése alapján: A *köt—kötelet* szűk, tartalmilag kötött ún. *belső tárgyi viszony*. Ez manifesztálódik: a *kötelet* : *kötéllel* transzformációs váltakozásban; a *kötelet köt*-be való — potenciális — feloldhatóságában *(kötelez)*. Jele — mivel egy latens eszközhatározót tartalmaz: *-t/*vel*. A *köti—a tehenet* tartalmilag kötetlenebb, tágabb hatókörű ún. *accusativus objectivusi viszony*. Jele: *-t*.

(1.2) Az esetek belső összefüggése alapján: Az acc. obj. — az (1.1) szerint — közvetlenül valamely lokális viszonyból áll elő:

$$\begin{array}{lll} köt & + \ldots + & a\ tehénre \\ & & \downarrow \\ köti & + \ldots + & a\ tehenet \end{array}$$

Valójában a *tehénre→tehenet* a két sor közötti változásnak csak a közvetlen oldala. A lokális — a transzformációs csoport keretei között — csak a tárgy szűkebb hatókörű formájával összekapcsolódva válik az acc. obj. forrásává:

$$\begin{array}{lll} köt + \underbrace{kötelet} & & + a\ tehénre \\ & & \downarrow \\ köti + & \ldots\ldots\ldots + & a\ tehenet \end{array}$$

Vagyis az acc. obj. — tartalmában — a belső tárgyat is magába zárja. Ami annyit jelent: a transzformációs csoporton belül az összefüggéseknek van egy fő iránya:

$$\begin{array}{lll} köt + kötelet & + & a\ tehénre \\ & \searrow & \\ köti + kötéllel & + & a\ tehenet \end{array}$$

(2) Pragmatikus alapon:

(2.1) A transzformációs csoport első sora (1) részleteiben ábrázolja a tényállást. Az (1) közvetlenebb ábrázolási forma.

(2.2) A transzformációs csoport második sora (2) az ábrázolt tényállás bizonyos részleteitől eltekint, illetőleg akcidentális fokra redukálva ábrázolja azokat. A (2) egy általánosabb ábrázolási forma.

(2.3) A transzformációs csoport második sora az első sort magába zárja.

Az elmondottakból világosan következik, hogy a denotátum azonosságából nem következik a jelentés azonossága.

Általános formában fejezve ki a transzformációs csoport összefüggéseit, pl.:

$$\begin{bmatrix} (1)\ [I + F_1(-t/*vel) + F_2(\text{loc.})] \\ (2)\ [I + F_1(-vel) \quad + F_2(-t)] \end{bmatrix}$$

(1.2) Magányos sorok (I(jel_2))[2]

Vizsgáljuk meg az alábbi mondatot:

köti + a tehenet + a jászolhoz

A vizsgált sor képtelen váltakozni — transzformációs alapon — egy másik megfelelő sorral; ún. *magányos sor*. A *köti—a tehenet* viszonya önmagában érthetetlen, viszont érthetővé válik, ha a transzformációs csoport (2)-re vezetjük vissza. Vagyis:

$$\begin{bmatrix}(1)\ köt\ (jel_1) + kötelet + a\ tehénre\\ (2)\ köti\ (jel_1) + kötéllel + a\ tehenet\end{bmatrix}$$

$$\downarrow$$

$$[\ köti\ (jel_2) + \ldots\ldots + a\ tehenet + a\ jászolhoz]$$

Ugyanez érvényes az igekötős változatokra is. Pl.:

$$\left[\begin{bmatrix}le\text{-}köti\\ ki\text{-}köti\\ be\text{-}köti\\ \cdot\\ \cdot\\ \cdot\end{bmatrix}(jel_2)\ \begin{matrix}+ \ldots\ldots\ldots + a\ beteget + a\ műtőasztalra\\ + \ldots\ldots\ldots + a\ lovat + a\ legelőre\\ + \ldots\ldots\ldots + a\ lovat + az\ istállóba\end{matrix}\right]$$

Az összefüggéseket általános formában kifejezve:

$$\begin{bmatrix}I(jel_1) + F_1(\text{-}t/*vel) + F_2(loc.)\\ I(jel_1) + F_2(\text{-}vel) + F_2(\text{-}t)\end{bmatrix}$$

$$\downarrow$$

$$\left[\begin{bmatrix}I\\ (praev. + I)\end{bmatrix}(jel_2) + \ldots\ldots\ldots + F_2(\text{-}t) + F_3(loc.)\right].$$

(praev. = praeverbium = *igekötő.)*

Mi jellemzi most már a kérdéses — ún. *magányos* — mondatokat?

(1) A magányos sorok a transzformációs csoport egyik tárgyi viszonyának az abszolutizálódásából jönnek létre. A magányos sorokban a transzformációs csoport keretei között ábrázolt tényállás bizonyos mozzanatait eltekintünk.

(2) A magányos sorokban a transzformációs csoport által tükrözött tényállás redukált mozzanatát — rendszerint — egy újabb mozzanattal egészítjük ki. Vagyis az eredeti tényállás bizonyos redukciója — rendszerint — az ábrázolt tényállás kitágulásával jár együtt.

(3) A tárgy abszolutizálódása során a speciális jelentések egész tömege áll elő. Szemantikailag a *köt* terjedelme a *köt* (jel_2)-ben óriási mértékben kiterjed.

[2] Zsilka János: Transzformációs csoportok és magányos sorok: Nyelvtudományi Közlemények LXX. 1. 1968. 105—125.

Az elmondottakból következik, hogy az ábrázolt tényállás érzékletes, *kézzelfogható* jellegéből nem következtethetünk minden további nélkül az ábrázoló mondat (illetőleg forma) jelentésének természetére. A magányos sorok — $I(jel_2)$ mellett — látszólag ugyanolyan kézzelfogható tényállásokat ábrázolnak, mint a transzformációs csoport sorai. Mindamellett a magányos sorok jelentései a transzformációs csoportok sorainak a jelentéséhez képest — ami a tükrözőképességüket illeti — nagyobb hatókörűek.

(1.3) Magányos sorok $(I(jel_3))$[3]

A *köt* (jel_2)-vel szerkesztett mondatok, bár saját törvényük szerint léteznek, a transzformációs csoport soraira visszavezethetők. A tárgynak a — *köt* (jel_2) mellett bekövetkezett — abszolutizálódása a transzformációs csoport soraitól még tovább fokozódhat. A *köt* (jel_2)-ből olyan jelentések állnak elő, amelyek már semmiképpen nem vezethetők vissza a transzformációs csoport viszonyaira. Az ilyen mondatokban a főnév pozícióját (tárgyi, eszközhatározói stb. viszonyban) nominalizált mondatok (M) tölthetik ki.* Pl.:

$$\left[\left[\begin{array}{l} \textit{ki-köti} \\ \textit{köti} \\ \textit{le-köti} \\ . \\ . \\ . \end{array}\right](jel_3)\right. \begin{array}{l} + \ldots\ldots\ldots + \textit{hogy}\ \mathrm{M} \\ + \ldots\ldots\ldots + \textit{a felvételt} + \textit{ahhoz, hogy}\ \mathrm{M} \\ + \textit{azzal, hogy}\ \mathrm{M} + \textit{a barátját} (= \\ \qquad\qquad\qquad\quad \textit{a barátja figyelmét)} \end{array} \left.\right]$$

Az összefüggéseket általános formában kifejezve:

$$\left[\begin{array}{llll} I(jel_1) & + & F_1(\text{-}t/{*}vel) & + F_2(\mathrm{loc.}) \\ I(jel_1) & + & F_1(\text{-}vel) & + F_2(\text{-}t) \end{array}\right]$$

$$\downarrow$$

$$\left[\left[\begin{array}{l} \mathrm{I} \\ (\mathrm{praev.} + \mathrm{I}) \end{array}\right](jel_2) + \ldots\ldots\ldots + F_2(\text{-}t) + F_3(\mathrm{loc.})\right]$$

$$\downarrow$$

$$\left[\left[\begin{array}{l} \mathrm{I} \\ (\mathrm{praev.} + \mathrm{I}) \end{array}\right](jel_2) + \left\{\begin{array}{ll} \ldots\ldots\ldots + F_2(\text{-}t) = \textit{hogy}\ \mathrm{M} & \\ \ldots\ldots\ldots + F_2(\text{-}t) & + F_3(\mathrm{loc.}) = \\ F_1(\text{-}vel) = & \textit{ahhoz, hogy}\ \mathrm{M}] \\ \textit{azzal, hogy}\ \mathrm{M} + F_2(\text{-}t) & \end{array}\right.\right.$$

A *köt* (jel_3)-mal szerkesztett mondatok mintegy másodfokon szakadnak el a — transzformációs csoport keretei között tükrözött — közvetlenebb valóságtól. És éppen ezáltal válnak a mondatok alkalmassá a valóság mind átfogóbb összefüggéseinek a tükrözésére.

[3] Zsilka János: Konnexió, junkció, transzláció: Magyar Nyelv LXIV. 4. 1968. 416—426.
* nominalizáció-val kapcsolatban később lásd: II. (5.5)

(2) Közvetítő szabályok

Az (1)-ben tárgyalt formák nem mindig közvetlenül határozzák meg mondatainkat. Gyakran csak egy sajátos szabályrendszeren, az ún. *közvetítő szabályokon* átszűrődve vannak jelen mondatainkban. Közvetítő szabályok:

(2.1) *Implicit formák*, pl.:

$$\begin{bmatrix} szorítja + a\ prést + a\ szőlőre \\ szorítja + a\ préssel + a\ szőlőt \end{bmatrix}$$
$$\downarrow$$
$$[szorítja + \ldots\ldots\ldots + a\ szőlőt\ ]_{impl.}$$

Általánosítva:

$$\begin{bmatrix} I + F_1(\text{-}t/*vel) + F_2(\text{loc.}) \\ I + F_1(\text{-}vel) + F_2(\text{-}t) \end{bmatrix}$$
$$\downarrow$$
$$[I + \ldots\ldots\ldots + F_2(\text{-}t)\ ]_{impl.}$$

(2.2) *Anorganikusan bővült formák*, pl.:

$$\left\{ \begin{bmatrix} szorítja + a\ prést + a\ szőlőre \\ szorítja + a\ préssel + a\ szőlőt \end{bmatrix} + \begin{bmatrix} a\ kezével \\ a\ férjének \\ . \\ . \\ . \end{bmatrix}_{anorg.} \right\}$$

Általánosítva:

$$\left\{ \begin{bmatrix} I + F_1(\text{-}t/*vel) + F_2(\text{loc.}) \\ I + F_1(\text{-}vel) + F_2(\text{-}t) \end{bmatrix} + F_3 \begin{bmatrix} \text{-}vel \\ \text{-}nek \\ \text{loc.} \end{bmatrix}_{anorg.} \right\}$$

(2.3) *Anorganikusan bővült implicit formák*, pl.:

$$\begin{bmatrix} szorítja + a\ prést + a\ szőlőre \\ szorítja + a\ préssel + a\ szőlőt \end{bmatrix}$$
$$\downarrow$$
$$[szorítja + \ldots\ldots\ldots + a\ szőlőt\ ]_{impl.}$$
$$\downarrow$$
$$\{[szorítja + (a\ prést) + a\ szőlőt]_{impl.} + a\ kezével_{anorg.}\}$$

Általánosítva:

$$\begin{bmatrix} I + F_1(\text{-}t/*vel) + F_2(\text{loc.}) \\ I + F_1(\text{-}vel) + F_2(\text{-}t) \end{bmatrix}$$
$$\downarrow$$
$$[I + \ldots\ldots\ldots + F_2(\text{-}t)]_{impl.}$$
$$\downarrow$$
$$\left\{[I + \ldots\ldots\ldots + F_2(\text{-}t)]_{impl.} + F_3 \begin{bmatrix} \text{-}vel \\ \text{-}nek \\ \text{loc.} \end{bmatrix}\right\}_{anorg.}$$

(3) Homoszintaktikai formák

Két mondatból közvetlenül gyakran egy azonos forma vonható el. Pl.:

$$\begin{array}{c} \textit{szorítja} + \textit{a prést} \\ \textit{szorítja} + \textit{a szőlőt} \\ \hline [\mathrm{I} + \mathrm{F}(\text{-}t)] \end{array}$$

Vagy:

$$\begin{array}{c} \textit{szorítja} + \textit{a préssel} + \textit{a szőlőt} \\ \textit{szorítja} + \textit{a kezével} + \textit{a prést} \\ \hline [\mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\text{-}vel) \quad + \mathrm{F}_2(\text{-}t)] \end{array}$$

A (2), illetőleg az (1) és a (2) formáinak az ismeretében azonban világos, hogy a közvetlenül elvonható formák *homoszintaktikai formák*. A homoszintaktikai formák két másik formából vezethetők le. Mégpedig:

$$\begin{array}{c} [\mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\text{-}t/\text{*}vel) + \sqrt{\mathrm{F}_2(\mathrm{loc.})}] \\ \downarrow \\ [\mathrm{I} + \mathrm{F}(\text{-}t)] \\ \uparrow \\ [\mathrm{I} + \sqrt{\mathrm{F}_1(\text{-}vel)} + \mathrm{F}_2(\text{-}t) \quad] \end{array}$$

Illetőleg:

$$\begin{array}{c} [\mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\text{-}vel) \quad + \mathrm{F}_2(\text{-}t) \quad] \\ \downarrow \\ [\mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\text{-}vel) \quad + \mathrm{F}_2(\text{-}t) \quad] \\ \uparrow \\ \{[\mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\text{-}t/\text{*}vel) + \sqrt{\mathrm{F}_2(\mathrm{loc.})}] + \mathrm{F}_3(\text{-}vel)_{\mathrm{anorg.}}\} \end{array}$$

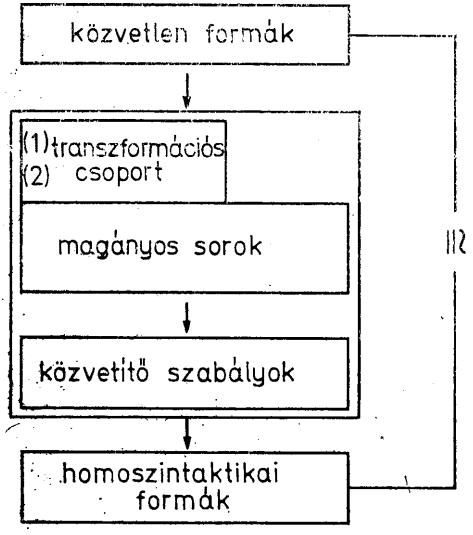
A szerves rendszeren belül ((1), illetőleg (2)) a mind általánosabb formák (mind általánosabb viszonyok: tárgy, eszközhatározó stb.) egy differenciálódási folyamaton belül állnak elő. A homoszintaktikai rendszerben a rendszer legáltalánosabb formái a szerves rendszerben kibomló különbségek megszüntéből jönnek létre. Homoszintaktikai szinten a rendszer leegyszerűsödik: csak egyféle tárgy, egyféle eszközhatározó stb. létezik; a homoszintaktikai szint a rendszer legáltalánosabb szintje.

A homoszintaktikai szerkezetek kétarcúak:

egyfelől a mondatokból közvetlenül vonhatók el — a rendszer legközvetlenebb alakulatai;
másfelől a formák egy sorának a kifejtésén át jutunk el hozzájuk — a rendszer legáltalánosabb szabályai.

A nyelv elsajátításának a folyamatában az üres általános formákból indulunk ki, és — a szerves rendszer kifejtése után — a homoszintaktikai formákhoz

jutunk vissza, de most már mint levezetett általános formákhoz. Vagyis:



A nyelv elsajátítása után pedig a folyamat eredménye a beszélőben mint két ellentett irányú, egymást egyidejűleg kölcsönösen feltételező mozgás

szerves rendszer → homoszintaktikai formák
homoszintaktikai formák → szerves rendszer

őrződik meg.

II

A RENDSZER DIALEKTIKUS MOZZANATAI

(1) A megszüntetve-megőriz elve a szerves rendszer (nyelvi mag) mozgásfolyamatában

(1.1) A megszüntetve-megőriz elve a lokális és a tárgy viszonyában — a transzformációs csoport keretei között.

A fentebb vizsgált transzformációs csoporton belül az accusativus objectivus *közvetlenül* egy lokális, mégpedig lokális direktív (vhová) mozzanatból vezethető le:

$$\begin{bmatrix} (1)\ szorítja + a\ prést + a\ szőlőre \\ (2)\ szorítja + a\ préssel + a\ szőlőt \end{bmatrix}$$

Vagyis:

$$\begin{bmatrix} (1)\ I + F_1(\text{-}t/\text{*}vel) + F_2(\text{loc.d.}) \\ \qquad\qquad\qquad\qquad\quad \downarrow \\ (2)\ I + F_1(\text{-}vel) \quad + F_2(\text{-}t) \end{bmatrix}$$

A vizsgált transzformációs csoporton kívül azonban a magyarban többféle transzformációs csoport is van, pl.:

$$\begin{bmatrix} (1)\ \textit{törli} + \textit{a port} + \textit{a cipőről} \\ (2)\ \textit{törli} + \textit{a portól} + \textit{a cipőt} \end{bmatrix}$$

Vagyis:

$$\begin{bmatrix} (1)\ \mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\textit{-t/*vel}) + \mathrm{F}_2(\mathrm{loc.sep.}) \\ \qquad\qquad\qquad\qquad\quad \downarrow \\ (2)\ \mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\textit{-vel}) \quad + \mathrm{F}_2(\textit{-t}) \end{bmatrix}$$

Ahol is az accusativus objectivus egy lokális szeparatív (vhonnan) mozzanatból vezethető le.

Az acc. obj. tehát a nyelv szinkron rendszerében különböző, *gyakran ellentett* előjelű lokális mozzanatokból vezethető le:

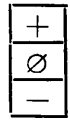
$$\text{loc. dir.} \rightarrow \textit{-t}(\text{acc. obj.}) \leftarrow \text{loc. sep.}$$

Az accusativus objectivussal a nyelv eredetileg különböző természetű viszonyokat mint azonos viszonyokat képes ábrázolni. Az acc. obj. a nyelv szinkron rendszerében egy állandó általánosítás eredményeként áll elő (van érvényben).

L. Hjelmslev[4] valamennyi eset struktúráját három elemre bontja fel:

vhová: +
vhol: ∅
vhonnan: —

És így az eseteket az autonóm komponensek (+, —, ∅) mechanikus egységének tekinti. Pl. a tárgy struktúrája:



Ahol a tárgy struktúráján belül az összetevő komponensek az önállóságukat (autonomitásukat) megőrzik.

Valójában az acc. obj. tartalmában a +, —, ∅ autonomitása megszűnik. Az acc. obj. a transzformációs eljárás során csak mintegy megszüntetve őrzi meg azokat az elemeket, amelyekből előállt — a szinkron rendszer asszociációi alapján. A +, —, ∅ ténylegesen nem alkotóeleme a tárgynak; a tárgy — a lokálisnál — egy minőségileg magasabb (általánosabb) szintet képvisel. Vagyis a különböző természetű (jelentésű) mozzanatokból a tárgy kialakulása egyúttal a közvetlenebb, lokális szinttől való elszakadást is jelenti; egy minőségi változás keretében megy végbe.

(1.2) A megszüntetve-megőriz elve az azonos kategória (accusativus) belső struktúrájában.

A *megszüntetve-megőriz* elve nemcsak a lokálisok és az acc. obj. között mutatható ki. Láttuk: az acc. obj. — a transzformációs csoportokban — csak

[4] Z. Hjelmslev: La catégorie des cas: Acta Jutlandica VII. København 1935.

közvetlenül áll elő a lokálisokból. A lokálisok csak az acc. szűkebb hatókörű formájával összekapcsolódva válnak az acc. obj. forrásává:*

$$I + \underbrace{F_1(\text{-}t/\text{*}vel) + F_2(\text{loc.})}$$
$$\downarrow$$
$$I + \ldots\ldots\ldots + F_2(\text{-}t)$$

A transzformációs csoport belső mozgásának *a lényege:*

$$\begin{bmatrix} I + F_1(\text{-}t/\text{*}vel) + F_2(\text{loc.}) \\ \searrow \\ I + F_1(\text{-}vel) \quad + F_2(\text{-}t) \end{bmatrix}$$

Az acc. obj. nemcsak lokálisokat, hanem magának a tárgynak a szűkebb hatókörű formáját (a belső tárgyat) is magába zárja. Vagyis a megszüntetve-fenntart elve „ugyanannak a viszonynak" különböző hatókörű formái között is kimutatható.

Az elmondottak érvényesek a transzformációs csoportok második sorának és az I (jel_2)-vel szerkesztett magányos soroknak az összefüggésére is. Pl. — amint láttuk — az alábbi sor

$$köti + a\ tehenet + a\ jászolhoz$$

köti—a tehenet viszonya csak a transzformációs csoport második sora alapján válik levezethetővé.

$$\begin{bmatrix} I(jel_1) + F_1(\text{-}t/\text{*}vel) + F_2(\text{loc.}) \\ \searrow \\ I(jel_1) + F_1(\text{-}vel) \quad + F_2(\text{-}t) \\ \downarrow \\ [I(jel_2) + F \cdots\cdots + F_2(\text{-}t) \qquad + F_3(\text{loc.})] \end{bmatrix}$$

Az $I(jel_2)$-vel szerkesztett sorok megértése a rendszerben állandóan az $I(jel_1)$-gyel szerkesztett sorokat feltételezi. De ez a feltételezettség nem külsődleges; az $I(jel_2) - F_2(\text{-}t)$ viszonya közvetlenül az $I(jel_1) - F_2(\text{-}t)$ viszonyát, azon át pedig az egész transzformációs csoportot magába zárja:

$$I(jel_2) - F_2(\text{-}t) \supset \begin{bmatrix} I(jel_1) + F_1(\text{-}t/\text{*}vel) + F_2(\text{loc.}) \\ I(jel_1) + F_1(\text{-}vel) \quad + F_2(\text{-}t) \end{bmatrix}$$

Ahogyan pedig az $I(jel_2)$-vel szerkesztett sorok a transzformációs viszonyok valamelyik tárgyi viszonyából egy abszolutizálódási folyamaton belül állnak elő, az $I(jel_3)$-mal szerkesztett sorok ugyanennek a folyamatnak a továbbfejlődését jelentik. Az $I(jel_3) - F_2(\text{-}t)$ megértése, ahol az $F_2(\text{-}t)$ egy mondattal

* Ez gyakorlatilag könnyen belátható abból is, hogy az $I - F_2(\text{-}t)$ (pl. *keni + a kenyeret*) csak az $I - F_1(\text{-}t/\text{*}vel)$ (pl. *keni + a zsírt*)-hoz képest, azt magába zárva jelenti azt, amit jelent. Különben a jelentése más (pl, ha a kenyér rosszul sült, lágy: „olyan a kenyér, hogy *a falra* lehet *kenni*"; vagyis: (*keni a kenyeret*) *a falra.*

helyettesíthető, hallgatólagosan állandóan az I(jel$_2$)-vel szerkesztett mondatokat feltételezi:

$$\begin{bmatrix} \mathrm{I(jel_1)} + \mathrm{F_1}(\textit{-t*/vel}) + \mathrm{F_2(loc.)} \\ \mathrm{I(jel_1)} + \mathrm{F_1}(\textit{-vel}) + \mathrm{F_2}(\textit{-t}) \end{bmatrix}$$

$$\downarrow$$

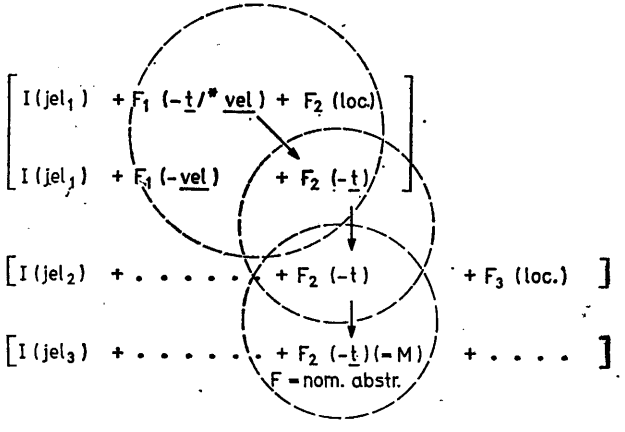
$$[\mathrm{I(jel_2)} + \cdots\cdots + \mathrm{F_2}(\textit{-t}) + \mathrm{F_3(loc.)}]$$

$$\downarrow$$

$$[\mathrm{I(jel_3)} + \cdots\cdots + \mathrm{F_2}(\textit{-t}) \ (= \mathrm{M})]$$

(2) A megszüntetve-megőriz elve és a minőségi változás a szerves nyelvi rendszerben

A nagyobb hatókörű tárgyak a szűkebb hatókörű tárgyakat állandóan a maguk tartalmába építik. A mondatformák éppen a megfelelő tárgyi viszonyok körül kapcsolhatók össze egymással. Valójában az összekapcsolt tárgyak nem abszolút azonosak: a tárgy — közvetlenül — mintegy a két sor között oszcillál; a két sor között pedig egy minőségi ugrás van. Mégpedig:



Vagyis a megszüntetve-fenntart elvének érvényesülése — az egész rendszeren át — egy minőségi mozzanattal kapcsolódik össze.

(3) Mennyiség — minőség összefüggése a rendszerben az I(jel$_2$) és az I(jel$_3$) között

A transzformációs csoportok és a magányos sorok [I(jel$_2$)] között a formák teljesítőképessége fokozódik. A magányos sorok ugyanis — amint láttuk — úgy jönnek létre, hogy: a transzformációs csoport által ábrázolt tényállást egy mozzanatra redukáljuk — a transzformációs csoport valamelyik tárgyi viszonyának az abszolutizálásával; a redukált tényállást egy újabb nyelvi elemmel egészítjük, bővítjük ki. Pl.:

$$\begin{bmatrix} \textit{köt} \ (\mathrm{jel_1}) + \textit{kötelet} + \textit{a tehénre} \\ \textit{köti} \ (\mathrm{jel_1}) + \textit{kötéllel} + \textit{a tehenet} \end{bmatrix}$$

$$\downarrow$$

$$[\textit{köti} \ (\mathrm{jel_2}) + \cdots\cdots + \textit{a tehenet} + \textit{a jászolhoz}]$$

Ennek a folyamatnak a során az ábrázolt tényállás *bizonyos határokon belül* kiterjed.

Az I(jel_2)-vel szerkesztett mondatokban pedig az I(jel_1) terjedelme *egy specializálódás során* mennyiségileg óriási mértékben megnövekedik:

	I(jel_1)	
I	$jel_{2(a)}$	$jel_{2(b)}$
	$jel_{2(c)}$	....

Az I(jel_2)-vel szerkesztett mondatok a transzformációs csoportokból állnak elő a csoportok valamely tárgyi viszonyának az abszolutizálódásából. Az I(jel_3)-mal szerkesztett mondatok ennek az abszolutizálódási folyamatnak egy további állomását jelentik. Az I(jel_3)-mal szerkesztett igék mintegy másodfokon szakadnak el attól a közvetlenebb valóságtól, amelyet a mondatok a transzformációs csoportok keretei között tükröznek. Az I(jel_3) jelentése: átvitt, illetőleg elvont.

Ugyanakkor: az I(jel_3)-mal szerkesztett mondatokban jelenik meg a nominalizáció, illetőleg a generális transzformáció. A generális transzformációk során a tükrözött valóságtartalom terjedelme eléri a maximumát.

Az elmondottak alapján magától adódik két következtetés:

1. Az I(jel_3) jelentésének átvitt, illetőleg elvont jellege nem más, mint a jel_2 mellett terjedelmében megnövekedett I jelentésének a *minőségi változása.*

2. Az I(jel_3)-mal szerkesztett mondatokban a tükrözött valóságtartalom maximális kiterjedése nem más, mint a tükrözött valóság — I(jel_2) mellett bekövetkezett — kiterjedésének *minőségi változása.*

(4) Az esetleges mozzanata az I(jel_1)—I(jel_2)—I(jel_3) szükségszerű folyamatában

Az I(jel_2)-vel, illetőleg az I(jel_3)-mal szerkesztett sorok összefüggése egy más szempontból is jelentős. A fentebb vizsgált mondat:

köti + ... + a tehenet + a jászolhoz

úgy tűnik, két mondat kombinációja:

1. $köt(i) + \frac{vmit/mivel}{vmivel} + \frac{vmire}{vmit}$

2. *köt(i) + ... + vmit* + vhová

Pontosabban két — eredetileg önálló — mondat konnexiója:

köt + (vmivel) + vmit

és

köt + ... + vmit + vhová

(És ezt az érzést, benyomást erősíti meg az Értelmező Szótár interpretációja is.)

Valójában a kérdéses *köt — vmit* két aspektusból szemlélhető:

a) mint egy cselekvés célja, lezárulása — a transzformációs csoport második sorában

$$köt + (\text{vmivel}) + vmit$$

b) mint egy cselekvés kiindulása — az I(jel_2)-vel szerkesztett sorban:

$$köt + (\text{vmivel}) + vmit + vhová$$

Az utóbbi aspektusban *(b)* eredetileg az *a) akcidentálisan* egészül ki egy újabb elemmel:

$$[(\quad) + 1]$$

Az új elem egy új aspektusba állítja az eredeti tényállást, az *a)*-t; az új aspektus keletkezésének a feltétele pedig az eredeti aspektus megszűnése:

$$[(\quad/\quad) + (\quad)]$$

És csak az utólagos elemzés számára tűnik úgy, hogy a mondat két eredetileg egymástól független mondat konnexiója:

$$[(\quad) + (\quad)]$$

Az akcidentális kiegészülésekkel előálló új jelentések, mondatok, illetőleg a lehetőség egy utólagos elemzés számára mintha az új mondat két, eredetileg önálló, egymástól függetlenül létező másik mondat kombinációja (konnexiója) volna — teszi *lehetővé* az I(jel_3) mellett a generális transzformációt mint szabályos eljárást, amely a rendszer kifejlődésének szükségszerű fokozatát képezi.

(5) A rész és az egész összefüggése a nyelvben

(5.1) A mondatformának (mint egésznek) és a mondatformát alkotó elemeknek (viszonyoknak, eseteknek) (mint részeknek) a belső összefüggései.

A transzformációs csoportokon belül az elemek két irányban is feltételezik egymást:

külön-külön az *egyes* sorokon belül;

a két *különböző* sor között. Pl.:

$$\begin{bmatrix} I \leftrightarrow F_1(\text{-}t/\text{*}vel) \leftrightarrow F_2(\text{loc.}) \\ \uparrow\downarrow \\ I \leftrightarrow F_1(\text{-}vel) \quad \leftrightarrow F_2(\text{-}t) \end{bmatrix}$$

A transzformációs csoportban minden viszony csak az összes többi viszonyra vonatkoztatva van érvényben; bármely viszony úgy tekinthető, mint a csoport viszonyainak sajátos kondenzációja — a rendszer egy pontját illetően.

Kiemelendő: hogy az elemek az egyes mondatokban feltételezik egymást, az elsősorban a két különböző sor egymás közötti összefüggéseiből derül ki. Ugyanis, ha — az egyik sorról a másik sorra áttérve — az egyik elemet meg-

változtatjuk, úgy az a sor másik elemének a megfelelő változásával halad párhuzamosan.

Ugyanez mondható el a magányos sorokkal kapcsolatban is. Vizsgáljuk meg pl. az alábbi összefüggéseket:

$$\begin{bmatrix} \mathrm{I(jel_1)} \leftrightarrow \mathrm{F_1}(\text{-}t/\text{*vel}) \leftrightarrow \mathrm{F_2(loc.)} \\ \mathrm{I(jel_1)} \leftrightarrow \mathrm{F_1}(\text{-}vel) \quad \leftrightarrow \mathrm{F_2}(\text{-}t) \end{bmatrix}$$

$$\downarrow$$

$$[\mathrm{I(jel_2)} \longleftrightarrow \mathrm{F_2}(\text{-}t) \quad + \mathrm{F_3(loc.)}]$$

Az $\mathrm{I(jel_2)} - \mathrm{F_2}(\text{-}t)$ a transzformációs csoport viszonyaiból abszolutizálódik; bizonyos konkrét mozzanatok elvonatkoztatásából jön létre. Tehát egy általánosabb viszony, mint a transzformációs viszony bármely tárgyi viszonya. Másfelől az $\mathrm{I(jel_2)} - \mathrm{F_2}(\text{-}t)$ egy újabb elemmel ($\mathrm{F_3(loc.)}$) egészülhet ki; az egész sor pedig a valóság szélesebb összefüggéseire terjed ki, mint a transzformációs csoport bármely sora. Az elmondottak alapján: $[\mathrm{I(jel_2)} + \mathrm{F_2}(\text{-}t)] - \mathrm{F_3(loc.)}$ egy általánosabb viszony, mint az $[\mathrm{I(jel_1)} + \mathrm{F_1}(\text{-}t/\text{*}vel)] - \mathrm{F_2(loc.)}$. Vagyis a sor — általánosságának megfelelően — egyenlő szintű tárgyi és lokális viszonyból épül fel.

Ugyanez mondható el az $\mathrm{I(jel_3)}$-mal szerkesztett mondatokról is. Az $\mathrm{I(jel_3)}$-mal szerkesztett mondatokban a *-t*, a *-vel* és a loc. potenciálisan egyaránt egy teljes mondattal helyettesíthető be. Pl.:

$$\begin{bmatrix} \mathrm{I\,(jel_1)} + \mathrm{F_1}(\text{-}t/\text{*}vel) \quad + \mathrm{F_2(loc.)} \\ \mathrm{I(jel_1)} + \mathrm{F_1}(\text{-}vel) \quad + \mathrm{F_2}(\text{-}t) \end{bmatrix}$$

$$\downarrow$$

$$\left[\left[\begin{matrix}\mathrm{I}\\ (\mathrm{praep.} + \mathrm{I})\end{matrix}\right](\mathrm{jel_2}) + \ldots\ldots\ldots + \mathrm{F_2(loc.)}\right]$$

$$\downarrow$$

$$\left[\left[\begin{matrix}\mathrm{I}\\ (\mathrm{praep.} + \mathrm{I})\end{matrix}\right](\mathrm{jel_3}) + \begin{cases} \ldots\ldots\ldots + \mathrm{F_2}(\text{-}t)\ (=\textit{hogy}\ \mathrm{M}) & \\ \ldots\ldots\ldots + \mathrm{F_2}(\text{-}t) & + \mathrm{F_3(loc.)}\ (= \\ \mathrm{F_1}(\text{-}vel)\ (= & = \text{ahhoz, hogy M}) \\ = \textit{azzal, hogy}\ \mathrm{M}) + \mathrm{F_2}(\text{-}t) & \end{cases}\right]$$

Vagyis az $\mathrm{I(jel_3)}$-mal szerkesztett mondatok az — általánosság azonos szintjén álló — elemekből épülnek fel; a sorok és a sorokat alkotó elemek feltételezik egymást.

(5.2) A mondatformák rendszerének (mint egésznek) és az egyes mondatformáknak (mint részeknek) a belső egysége.

A mondatformák rendszerének két nagy szakasza van: szerves rendszer (illetőleg átmeneti szabályok), homoszintaktikai rendszer.

Először úgy tűnik, vannak szerves formák és vannak homoszintaktikai formák. Valójában — az (I.3) alapján — világos, hogy egyfelől bármely forma (így a közvetítő formák és a homoszintaktikai formák) legmélyén ott vannak

a szerves rendszer formái. Pl. az alábbi mondatok közvetlenül elvonható formája

$$\frac{\begin{array}{l} ken + zsírt \\ keni + a\ kenyeret \end{array}}{[\mathrm{I} + \mathrm{F}(\text{-}t)]}$$

a transzfromációs csoport két különböző implicit sorára vezethető vissza. Mégpedig:

$$\begin{array}{c} [\mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\text{-}t/{*}vel) + \sqrt{\mathrm{F}_2(\mathrm{loc.})}]_{\mathrm{impl.}} \\ \downarrow \\ [\mathrm{I} + \mathrm{F}(\text{-}t)] \\ \uparrow \\ [\mathrm{I} + \sqrt{\mathrm{F}_1(\text{-}vel)} + \mathrm{F}_2(\text{-}t)]_{\mathrm{impl.}} \end{array}$$

Vagy az alábbi mondatok homoszintaktikai formája alatt

$$\frac{\begin{array}{l} keni + zsírral + a\ kenyeret \\ keni + késsel \mid\!+ a\ zsírt \end{array}}{[\mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\text{-}vel) + \mathrm{F}_2(\text{-}t)]}$$

ott van a transzformációs csoport második sora, illetőleg az első sorának anorganikusan bővült implicit változata:

$$\begin{array}{c} [\mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\text{-}vel) \quad + \mathrm{F}_2(\text{-}t)] \\ \downarrow \\ [\mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\text{-}vel) \quad + \mathrm{F}_2(\text{-}t)] \\ \uparrow \\ \{[\mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\text{-}t/{*}vel) + \ldots\ ]_{\mathrm{impl.}} + \mathrm{F}_3(\text{-}vel)_{\mathrm{anorg.}}\} \end{array}$$

Másfelől bármely szerves (illetőleg közvetítő) forma közvetlenül mint homoszintaktikai forma fogható fel. Pl. az alábbi forma

$$keni + zsírral + a\ kenyeret$$

közvetlenül ugyazon a formán alapul, mint

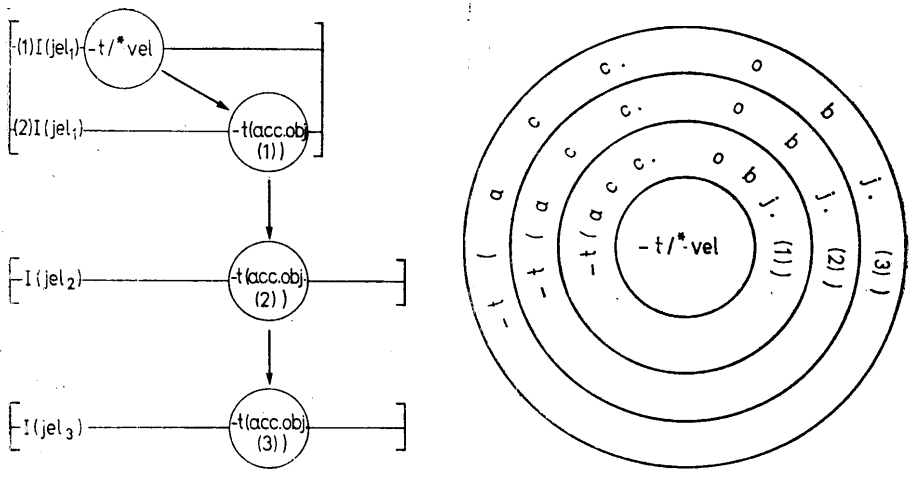
$$\frac{keni + \quad késsel + a\ zsírt}{[\mathrm{I} + \mathrm{F}_1(\text{-}vel) + \mathrm{F}_2(\text{-}t)]}$$

Az elmondottakból következik: bármely forma egyidejűleg fogható fel úgy, mint a szerves rendszer egy meghatározott sora, és úgy, mint homoszintaktikai alakulat. Másképpen: a mondatformáknak van egy rendszere, amelynek két szakasza van. Ugyanakkor bármely formának két aspektusa van; a belső struktúrájában ugyanazokat a rétegeket tartalmazza, amelyek közé mint a rendszer egy meghatározott sora külsődlegesen beépül. A mondatfor-

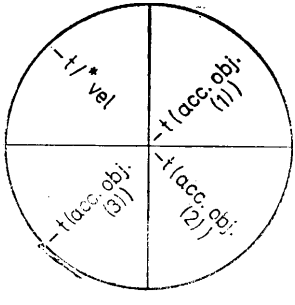
mák rendszere és a rendszeren belül az egyes formák belsőleg hatják át egymást, belső egységet alkotnak.

(5.3) Az esetnek (mint egésznek) és az eset különböző funkcióinak (mint részeknek) a belső egysége.

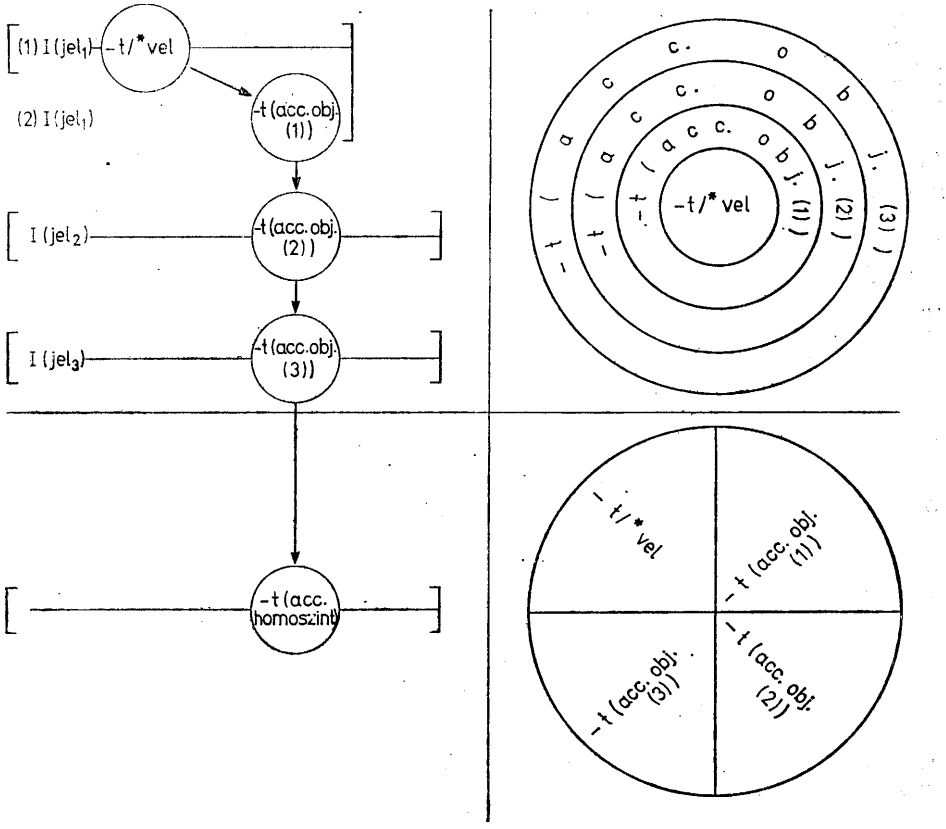
A mondatformák szerves rendszerét kiépítve a mondatokat alkotó elemeknek (eseteknek) mint elemeknek a belső struktúráját is megállapíthatjuk. Pl. a tárgy belső struktúrája — a mondatformákkal párhuzamba állítva:



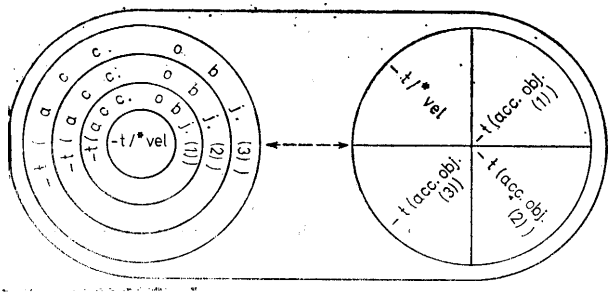
Homoszintaktikai szinten pedig az esetek szerves struktúrája felismerhetetlenné válik, szintaktikailag csak egy általános tárgy, eszközhatározó stb. létezik. Pl. a tárgy különböző funkciói — csak mint szemantikailag érzékelhető különbségek — statikusan állnak egymás mellett:



A mondatformák rendszerének és a tárgy belső mozgásának az összefüggéseit — a homoszintaktikai szintet is bevonva — az alábbiakban ábrázolhatnánk:



Ahogyan pedig a mondatformák működésében a szerves és homoszintaktikai csak mint egy egységes rendszer két oldala értelmezhető, úgy az esetek (pl. a tárgy) belső mozgásában is a szerves és homoszintaktikai állandóan átmegy egymásba, kölcsönösen áthatja egymást. Vagyis:



Az accusativusnak tehát van egy belső struktúrája, amelynek két komponense van: szerves és homoszintaktikai; a szerves komponens maga különböző funkciókból áll. Ugyanakkor bármely funkció egyszerre szemlélhető

úgy, mint a szerves rendszer egy eleme, és mint homoszintaktikai eset. Bármely funkciónak van egy belső struktúrája, és az azokat a lényeges rétegeket tartalmazza, amelyek közé az accusativus mint a külsődleges rendszer egy eleme beépül.

(5.4) A mondatformák rendszerének (mint egésznek) és egyes esetek szerkezetének (mint résznek) a belső egysége.

A mondatformák levezethetők egymásból, mégpedig a megfelelő esetek körül. Az esetek pedig szintaktikai viszonyok kondenzációi. A mondatformákat egymásból levezetve egyúttal a formákat alkotó elemeknek mint elemeknek a rendszeréhez jutunk el. Mindebből következik: az esetek rendszere a mondatformák rendszerének sajátos kondenzációja.

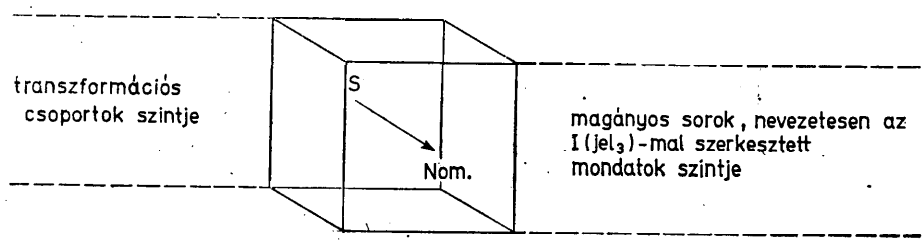
Közkeletű felfogás szerint az eseteknek csak egy logikai jellegű statikus osztályozása lehetséges. Az esetek csak a szintaktikai sorokban kerülnek összefüggések közé, telnek meg mozgással. Az elmondottakból következik: az eseteknek maguknak van egy belső struktúrája; az esetek struktúrája a nyelv legmélyebb szabályrendszere. Nemhogy az esetek (elemek, viszonyok) csak a szintaktikai sorokban kerülnek összefüggésbe egymással; éppen megfordítva: az elemek csak a belső struktúrájuk alapján válnak a szintaktikai összefüggések részeivé. Pontosabban: az esetek rendszere és a mondatformák rendszere sajátos belső egységet alkot.

(5.5) A mondat és a mondat-alkotó kategóriák belső egysége.

Nominalizáción közvetlenül azt értjük, hogy egy mondat (S)* pl. főnév (N)** formájára hozható. Ez a művelet pedig az ún. generális transzformációnak csak egy mozzanata; a generális transzformáció lényege: vannak olyan mondatok (ill. formák), amelyekben az N egy mondattal helyettesíthető:

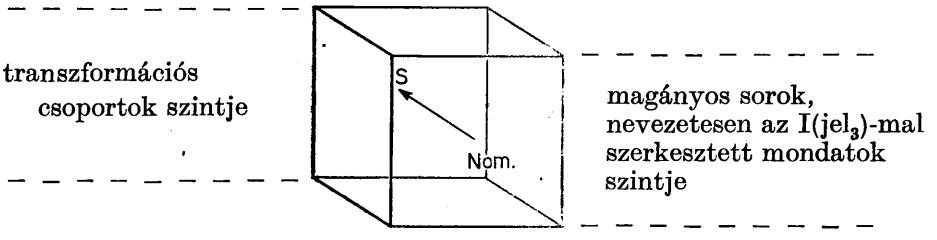
$$S[\ldots N \rightarrow S(= \text{Nom.}) \ldots]$$

A generális transzformáció (így a nominalizáció) — amint láttuk (I. 1.3) — a mondatformák szerves rendszerének legáltalánosabbsoraiban, az $I(jel_3)$-mal szerkesztett mondatokban jelenik meg. Az elemi mondatok és a nominalizációk összefüggését így az alábbiakban ábrázolhatnánk:

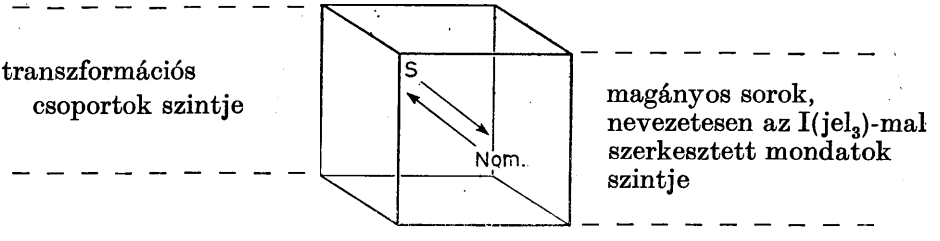


* S = Sentence rövidítése.
** N = Noun rövidítése.

Az ábrázolt folyamat visszahat az I(jel_3)-t megelőző sorokra: bármely elemi mondat nominalizált formára hozható. Vagyis az alábbi összefüggés is érvényes:



Illetőleg az ábrázolt két összefüggés egyidejűleg van érvényben



A mondatformák rendszerében megállapított mozgásfolyamat bármely konkrét tényállás ábrázolására érvényes. Pl. egy ilyen egyszerű tényállás:

a virág fehér

két oldalról ábrázolható:

1. *a virág fehér* = S

és ebből levezethető a Nom.:

[*a virág fehér* (S)]
↓
[*a fehér virág* (Nom.)]

2. és megfordítva :

a fehér virág = Nom.

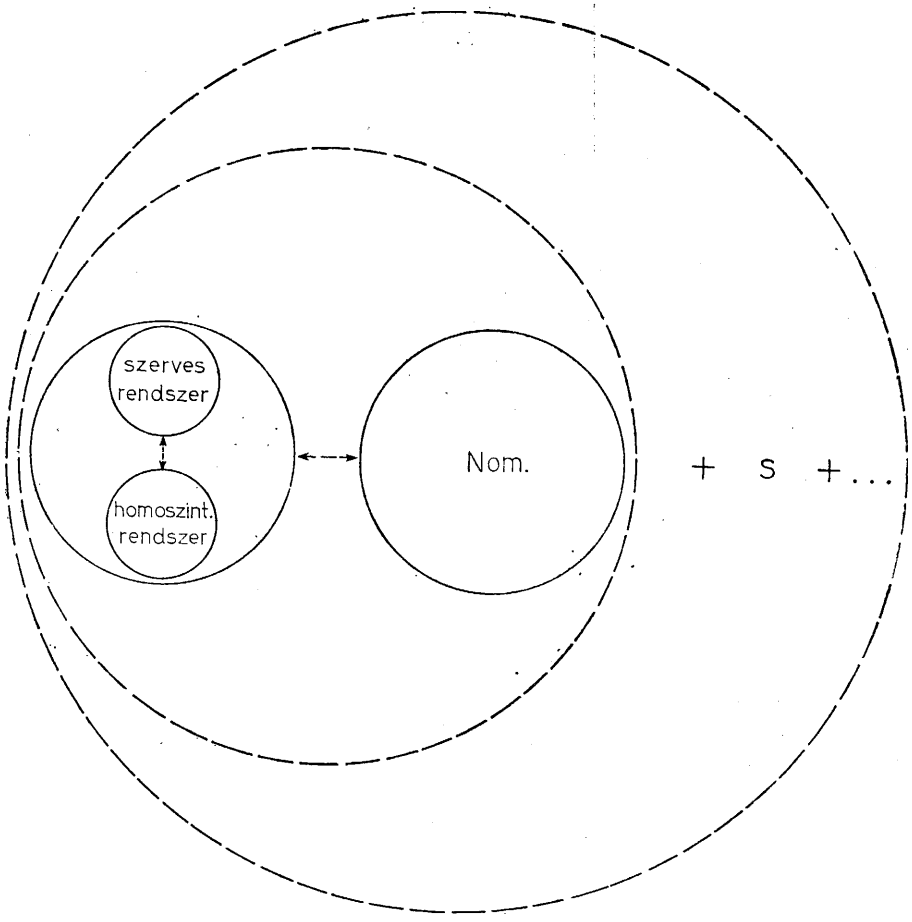
és ebből levezethető az S:

[*a fehér virág* (Nom.)]
↓
[*a virág fehér* (S)].

A mondatformák szerves rendszere — amint láttuk — az ellentétes, egymást egyidejűleg kölcsönösen feltételező

szerves rendszer → homoszintaktikai rendszer
homoszintaktikai rendszer → szerves rendszer

mozgásfolyamatok egységében valósul meg. Az S-nek ez az önmagában ellentétes mozgásfolyamata az S → Nom., illetőleg Nom. → S mozgásfolyamatokkal integrálódik; ez az integrálódás pedig egy olyan erőtérben valósul meg, ahol különböző mondatok kombinálódnak egymással:



Csak érintőlegesen jegyezzük meg a következőket:

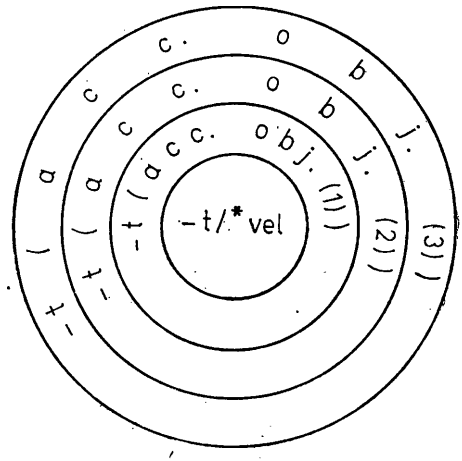
1. A csecsemő a nyelv elsajátítása folyamán, a 11—20. hónap között egy differenciálatlan állapotból indul ki; nem tesz különbséget *szó* és *mondat* között. Később a mondat és a mondatalkotó kategóriák egymást feltételezve különülnek el. Majd a bonyolultabb kifejezések elsajátításával a különvált S és pl. N — a generális transzformációk kezelésének elsajátításával — ismét egy belső egységet alkot.

2. A történeti nyelvészek a nyelv kialakulásában feltételeznek egy olyan szakaszt, amikor a szó és a mondat nem határozottan különült el egymástól. Ebből az állapotból fokozatosan differenciálódott külön a mondat és a mondatalkotó kategóriák. Majd a generális transzformációk elsajátításával a különvált S és pl. N ismét kölcsönösen áthatja egymást.

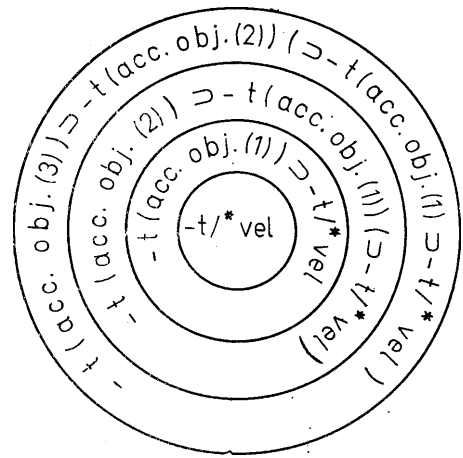
Az elmondottakból következik: a beszélni tanuló egy lerövidített idő alatt a beszéd kialakulásának a folyamatát ismétli meg. Továbbá a beszélőben az elsajátítás folyamata a folyamat eredményében, az (S ↔ Nom.) egységében őrződik meg.

(6) Szakaszos minőségi ugrás — mint a különböző minőségek dialektikus egységének mennyiségi feltétele

A mondatformák rendszerében az egyes sorok (illetőleg a tárgy egyes formái) *közvetlenül* a megelőző sort (illetőleg a megelőző esetet), *közvetve* az egész megelőző rendszert magukba zárják. A tárgy fejlődése a rendszerben tulajdonképpen nem is ábrázolható így egyértelműen:



Ebben az ábrázolási módban, úgy tűnik, a tárgy egyes rétegei egymáson kívül helyezkednek el. Valójában — az azonos kategórián belül a megszüntetve-fenntart elve alapján — a tárgy belső struktúrája így ábrázolható:



A szerves rendszeren belül az acc. obj. (1) magába zárja a *-t/*vel*-t:

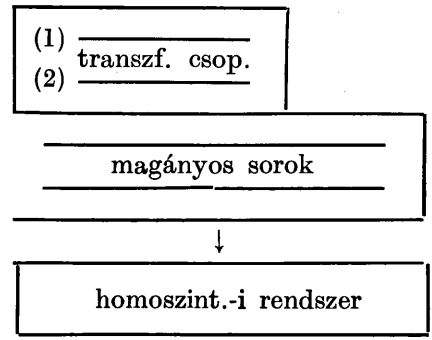
$$\text{acc. obj. (1)} \supset \textit{-t/*vel}$$

de megfordítva nem;
az acc. obj. (2) magába zárja az acc. obj. (1)-et (illetőleg ezen át a *-t/*vel*-t):

$$\text{acc. obj. (2)} \supset \text{acc. obj. (1)} \; (\supset \textit{-t/*vel})$$

de megfordítva nem, stb. Nem állíthatom tehát azt, hogy pl. az acc. obj. (1) fokán az accusativus értelmezhető úgy is, mint *-t/*vel*, és úgy is, mint acc. obj. (1); a két funkció nem állítható egy síkra.

A fentebb ábrázolt szerves rendszerben a mind általánosabb sorok és esetek egy differenciálódási folyamat során állnak elő. Ez az általánosuló folyamat végül is beletorkollik egy olyan rétegbe, ahol a szerves rendszerben kibomló különbségek kiegyenlítődnek; a rendszer legáltalánosabb, homoszintaktikai rétege áll elő.



Láttuk azt is (5.2), hogy bármely mondat formája egyidejűleg két aspektusból szemlélhető:

mint a szerves rendszer egy sora; pl. *keni + zsírral + a kenyeret* — egy másik megfelelő sorral váltakozva: *keni + a zsírt + a kenyérre* — a transzformációs csoport egy sora;
és mint homoszintaktikai alakulat; pl. *keni + zsírral + a kenyeret* közvetlenül nem különbözik attól, hogy *keni + késsel + a zsírt.*

Ami annyit jelent: a két ellentett irányú mozgásban

szerves rendszer → homoszintaktikai rendszer
homoszintaktikai rendszer → szerves rendszer

bármely forma egyidejűleg vesz részt. Illetőleg bármely formának van egy belső struktúrája, amelynek két rétege van: szerves és homoszintaktikai.

A formák fejlődő folyamatában tehát bizonyos határon belül érvényesül az elv: a sor magába zárja az előző sort, a két sor minőségileg két különböző, fel nem cserélhető szintet képvisel. Másfelől: ez a folyamat elér egy pontra, ahol minőségileg két szint különül el határozottan; és ahol bármely forma az

önvált minőségek dialektikus egységeként értelmezhető. A különbség azonban a két minőség között olyan lényeges, hogy a homoszintaktikai szint szempontjából a szerves rendszer bármely sora (a szerves rendszer a maga határain belül különböző minőségű sorokat tartalmaz) *általában* mint *szerves* sor opponálódik a homoszintaktikaival szemben. Az elmondottakból következik: a megszüntetve-fenntart elve alapján — bizonyos határokon belül — a minőségi változások egy sora következik be, míg végre a fejlődésben az elkülönülő minőségek dialektikus egysége létrejön. A szerves rendszeren belül létrejött minőségi fokozatok (ugrások) bizonyos értelemben egy azonos minőség határain belüli mennyiségi felhalmozódást képeznek, míg az elkülönülő minőségek dialektikus egysége egy *lényegileg* új minőségi mozzanat kialakulásával párhuzamosan következik be.

(7) A sorok szerves és mechanikus kapcsolatainak összefüggése (belső egysége, dialektikája)

(7.1) A transzformációs csoport soraihoz — amint láttuk (I.2. 2—3) — anorganikusan újabb elemek járulhatnak. Kérdés, a rendszer milyen relációin belül állnak elő az ilyen sorok.

A szerves rendszeren belül a tárgy a magányos sorokban abszolutizálódik — egy specializálódási folyamat során. Az abszolutizálódás részben *szintaktikai*, pl.:

$$\begin{bmatrix} köt\ (jel_1) + \text{-----} + \text{----------} \\ köt\ (jel_1) + \text{-----} + \text{----------} \end{bmatrix}$$

$$\downarrow$$

$$[le\text{-}köti\ (jel_2) + \text{-----} + a\ beteget\ (+\ \cdot\ \cdot\ \cdot)]$$

Ha ki is tesszük: *szíjjal*, ez az eszközhatározó a *leköti* (jel_2)-höz — és a vele szerkesztett mondathoz — képest külsődlegessé válik. Sőt: amint láttuk, a *leköti* + *a beteget* lokálissal való kiegészülése is akcidentális. Az abszolutizálódás részben *memoriális:* pl. a tárgy nem váltakozik eszközhatározóval, stb.

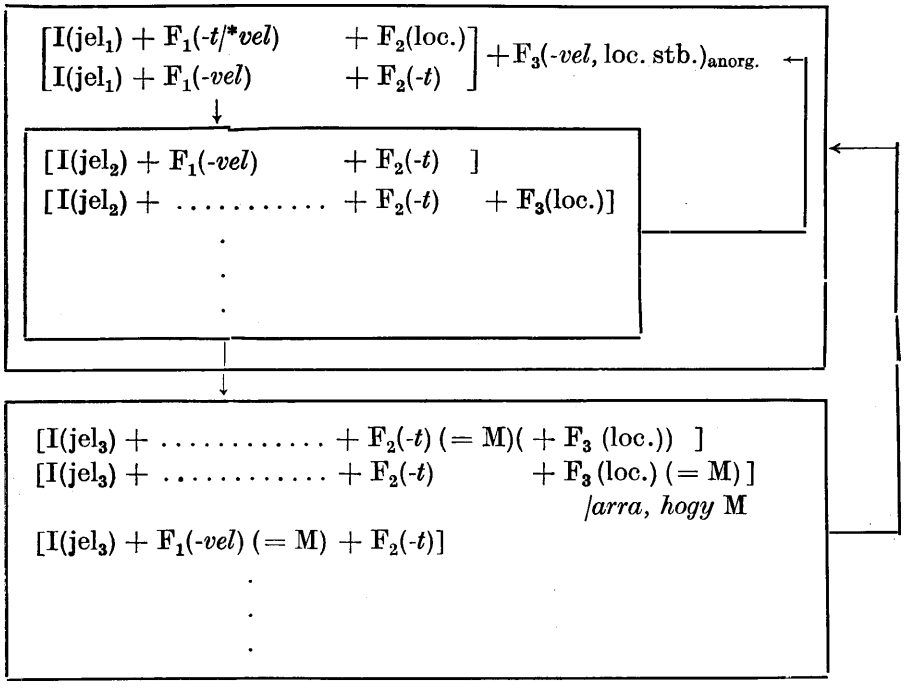
Vagyis: a szerves rendszeren belül — a magányos sorokban — lazul meg a tárgy, eszközhatározó, dativus, localis viszonya. És — minden bizonnyal — ez a meglazulás teszi lehetővé, hogy *utólag* a transzformációs csoport sorai lazán egy eszközhatározóval, dativusszal, lokálisszal egészüljenek ki.

$$\begin{bmatrix} I + F_1(\text{-}t/\text{*}vel) + F_2(\text{loc.}) \\ I + F_1(\text{-}vel) \quad + F_2(\text{-}t) \end{bmatrix} + F_3(\text{-}vel,\ \text{loc. stb.})_{\text{anorg.}}$$

$$\downarrow$$

$$\begin{bmatrix} [I + \underline{F_1(\text{-}vel)} + F_2(\text{-}t)] \\ [I + \ldots\ldots + F_2(\text{-}t) \quad \underline{+ F_3(\text{loc.})}] \\ \vdots \end{bmatrix}$$

Az $I(jel_3)$-mal szerkesztett sorok hasonlóképpen hatnak vissza az $I(jel_1)$-gyel, ill. $I(jel_2)$-vel szerkesztett sorokra:



Vagyis az $I(jel_1)$-gyel, ill. $I(jel_2)$-vel szerkesztett mondatok is több mondat kombinációjának az alapját képezhetik (matrix mondat). Pl.:

{[köt(jel_1) + pórázt + a kutyára] + hogy el ne szaladjon}

ill.

{[oda-köti (jel_2) + ... + a kutyát + a kerítéshez] + hogy el ne kóboroljon }

Tehát a szerves rendszer nemcsak lineárisan halad előre az elvonatkoztató folyamat keretében és terjed ki a valóság mind szélesebb összefüggéseire. A szerves rendszer, ha elér — a fejlődésben — egy meghatározott pontra, erről a pontról visszahat a rendszer korábbi szakaszára. A rendszer korábbi sorai a maguk módján, *mechanikusan* követik a szerves, fejlődő rendszerben bekövetkezett változásokat.

(7.2) A szerves és mechanikus kapcsolatának van egy fordított formája is. Láttuk, a magányos sor a transzformációs csoport valamelyik tárgyi viszonyának az abszolutizálódásából jön létre, pl.:

$$\begin{bmatrix} I(jel_1) + F_1(\text{-}t/\text{*}vel) + F_2(loc.) \\ I(jel_1) + F_1(\text{-}vel) + F_2(\text{-}t) \end{bmatrix}$$

$$\downarrow$$

$$[I(jel_2) + \ldots\ldots + F_2(\text{-}t)\ ]$$

Az utóbbi sor akcidentálisan kiegészülhet egy újabb elemmel, pl.:

$$[\mathrm{I(jel_2)} + \ldots\ldots\ldots + \mathrm{F_2}(\text{-}t) + \mathrm{F_3(loc.)}]$$

Főként az $\mathrm{F_3(loc.)}$ mint új mozzanat újabb aspektusba helyezheti az eredetileg — a transzformációs csoport keretei között — tükrözött tényállást; egy új jelentés (tényállás) áll elő. Viszont az új jelentés nem feltétlen szakad el végérvényesen a transzformációs csoport soraitól; az előző szintről az eszközhatározót megtűri:

$$\begin{bmatrix} \mathrm{I(jel_1)} + \mathrm{F_1}(\text{-}t/\text{*}vel) + \mathrm{F_2(loc.)} \\ \mathrm{I(jel_1)} + \mathrm{F_1}(\text{-}vel) \quad + \mathrm{F_2}(\text{-}t) \end{bmatrix}$$

$$\downarrow$$

$$[\mathrm{I(jel_2)} + \ldots\ldots\ldots + \mathrm{F_2}(\text{-}t) \quad (+ \mathrm{F_3(loc.})))]$$

$$[\mathrm{I(jel_2)} + \mathrm{F_1}(\text{-}vel) \quad + \mathrm{F_2}(\text{-}t) \quad (+\mathrm{F_3(loc.})))]$$

Vagyis az új minőségű szintbe — mechanikusan — a korábbi szint egy eleme beszüremlik.

A vizsgált esetek (7.1—2) már bizonyos törvényét adják a *nem szükségszerű* elemek jelenlétének a mondatban. A vizsgált esetek már a nem szükségszerű elemek jelenlétének törvényére utalnak a szerves (szükségszerű) kombinációkban.

(8) *A szavak szematikai struktúrájának kettős aspektusa*[5]

A szintaktikai és paradigmatikus strukturában uralkodó kettős aspektus megfigyelhető a szavak szemantikai strukturájában is. A transzformációs csoportokról a magányos sorokra való átmenet során — amint láttuk — az ige jelentése specializálódik. Ennek a specializálódásnak a során jönnek létre a denominális igék is, pl.:

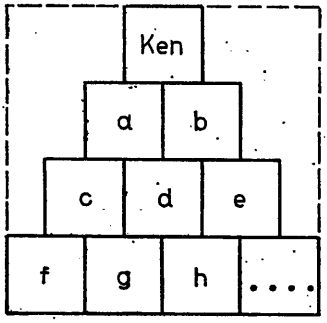
$$\begin{bmatrix} ken + zsírt \quad + a\ kenyérre \\ \underbrace{keni + zsírral} + a\ kenyeret \end{bmatrix}$$

$$\downarrow$$

$$\left[\begin{bmatrix} zsíroz \\ (be)sároz \\ \cdot \\ \cdot \\ \cdot \end{bmatrix} + \mathrm{F}(\text{-}t) \right]$$

[5] Zsilka János: A mondat szemantikai struktúrájának kettős aspektusa: Nyelvtudományi Közlemények LXXI. 2. 1969. 387—397.

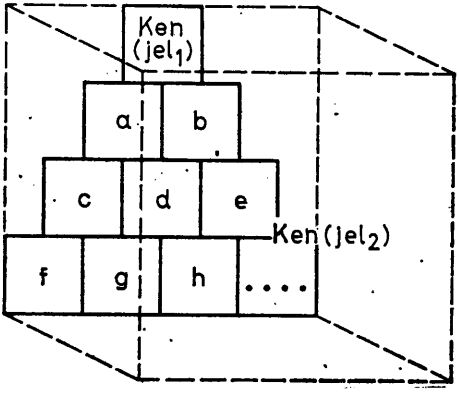
A denominális képzéseken át a *ken* terjedelme nagy mértékben megnövekszik. Ezt a növekedést — a denominális változatokat *a, b, c* stb.-bel jelölve — az alábbiakban ábrázolhatnánk:



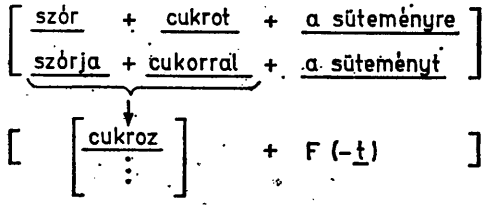
Ugyanakkor a denominális változatok a *ken* eredeti jelentését (jel_1) nem hagyják érintetlenül. Ugyanis ha a *zsíroz, (be)sároz* parafrázisát akarjuk megadni, akkor ismét a *ken*-hez folyamodunk: *ken* + *zsírt* stb. Ami annyit jelent, hogy nemcsak a *ken* (jel_1) felől vezet út a denominális változatok felé. Megfordítva is: a *ken* jelentését a *zsíroz, (be)sároz* stb.-ből vonom el; mintegy általánosítás eredményeként jutok vissza hozzá (jel_2). A *ken* (jel_2) általánosságának foka a specializálódás függvénye:

$$ken(jel_1) \rightarrow ken(jel_2): \; ken(jel_1) \rightarrow [a, b, c \text{ stb.}].$$

A $ken(jel_1)$ — *a, b, c* stb. — $ken(jel_2)$ struktúrájának belső mozgását az alábbiakban ábrázolhatnánk:



A *ken* struktúrája azonban még ennél is bonyolultabb. Nemcsak a *ken* denominalizálódik, hanem az igék egy egész tömege, pl.:



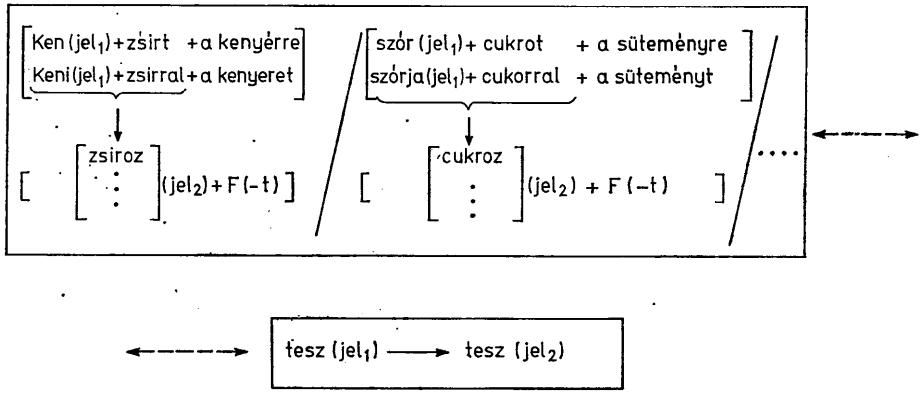
A denominális változatok — a speciálizálódás folyamatában — az I(jel_2) köréhez tartoznak; az I(jel_2) pedig az elvont, átvitt jelentések [I(jel_3)] kialakulásához vezet. A denominális *zsíroz*, *cukroz* általánosításaként is a szókészlet egy vagy több elemén belül egy új jelentés lép fel. Pl. a *tesz* eredeti konkrét jelentése (jel_1):

$$[tesz(jel_1) + vmit + vhová].$$

Ebből áll elő:

$$[(tesz(jel_2) + vmilyenné) + vmit]$$

A denominális igék kialakulásának és a *tesz* belső jelentésfejlődésének az összefüggéseit az alábbiakban fejezhetnénk ki:



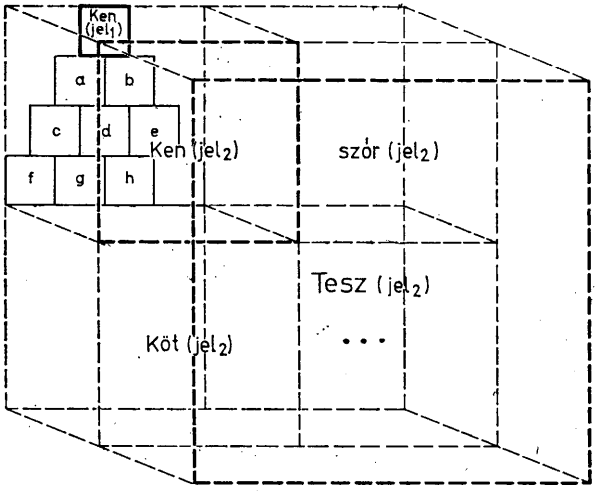
A *tesz*(jel_2) kialakulása pedig visszahat magára a *zsíroz*-ra, *cukroz*-ra, stb.-re. Ugyanis a *zsíroz* többé nemcsak a *ken*-ből vezethető le, a *cukroz* nemcsak a *szór*-ból, stb., hanem a *tesz* (jel_2)-ből is. Mégpedig:

$$\begin{array}{l} [(\underline{tesz}\ (jel_2) \times \underline{zsir}) + F(-\underline{t})] \\ \quad\quad\downarrow \\ [\quad \underline{zsiroz} \quad + F(-t)] \\ [(\underline{tesz}\ (jel_2) \times \underline{cukor}) + F(-\underline{t})] \\ \quad\quad\downarrow \\ [\quad \underline{cukroz} \quad + F(-\underline{t})] \end{array}$$

Vagyis pl. a *zsíroz* két oldalról vezethető le; kétféle összefüggés határán helyezkedik el:

$$(ken + zsírt) \rightarrow zsíroz \leftarrow (tesz(\text{jel}_2) \times zsír)$$

A *ken* — *tesz*(jel_2)-vel — integrált struktúráját így az alábbiakban ábrázolhatnánk:

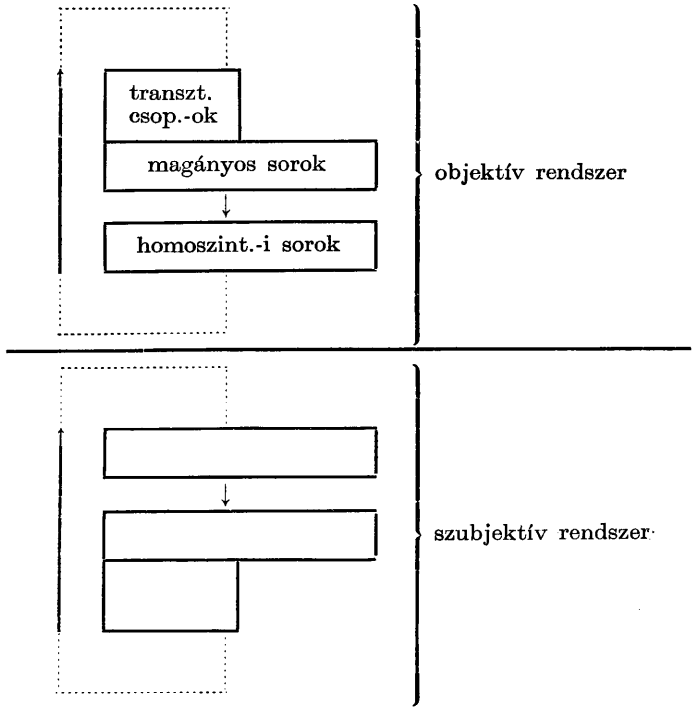


(9) A nyelv objektív és szubjektív formájának a dialektikája

A mondatformák — a fentiek értelmében — két szempontból is komplexek. Bármely forma egyszerre szemlélhető úgy mint a szerves rendszer egy sora, és úgy mint homoszintaktikai alakulat (II. 5.2). Ugyanakkor: a homoszintaktikai formák, amelyek egyfelől a szerves rendszer legfejlettebb alakulatai, másfelől a mondatokból közvetlenül elvonható formák (I. 3). Amiből következik: a rendszer elsajátítása a beszélőben — a közvetlenül elvonható formákból — a homoszintaktikai alakulatokkal indul meg. A beszélő — a homoszintaktikai formákban — először egy leegyszerűsített, mechanikus képet alakít ki a nyelvről. Majd — a homoszintaktikai formákból indulva ki — fokozatosan dolgozza ki a szerves rendszert, és jut vissza a homoszintaktikai formákhoz, de most már mint levezetett alakulatokhoz. A beszélőben így mintegy fordított úton alakul ki a nyelvi rendszer, mint ahogyan azt — az objektív működését kifejtve — ismertettük. Az objektíve működő nyelv legmélyén (= szerves rendszer) egy konkrét → általános áramlást kell feltennünk. A beszélő — ezzel szemben — mintegy fordított irányból

$$\text{általános} \rightarrow (\text{konkrét} \rightarrow \text{általános})$$

halad a rendszer kialakításában:



Ezért szükséges különbséget tenni az objektíve működő nyelv mozgásfolyamata, és annak a beszélőben való tükröződése között. A nyelv objektív és szubjektív formájának a különbségében a nyelvi rendszer sajátos belső ellentéte és egysége egy újabb oldalról nyilvánul meg.

Az objektív—szubjektív aspektus megkülönböztetése lényeges az esetek és a szemantikai struktúrák működésének a megértésében is.

(10) A kutatás dialektikájának a kutatott tárgy dialektikájával való összefüggése

(10.1) A szintaxis két aspektusa.

A hagyományos szintaxisra egy bizonyos izoláló szemlélet volt jellemző. Tárgyának a mondatból mesterségesen elvont elemi viszonyokat (szintagmákat) tekintette. A szintagmákat, lévén, hogy a valóságos létezési keretük a mondat, ilyen módon *megérteni* nem lehet. Ez megfelelőképpen ki is derült abból, ahogyan a mondatokat kezelték. A mondatok — a szintagmatikus szemlélet számára — nem is képezhetik tudományos vizsgálódás tárgyát.

A generatív grammatika a mondatot állította a vizsgálódás középpontjába. A generatív grammatika szerint:[6] vannak elemi mondatok és transzformációval levezetett mondatok; az elemi mondatok alkotják a nyelv magvát. Valójában azonban ezzel a helyzet lényegében nem változott meg. Ugyanis a generatív grammatika az elemi mondatokat — az üres általános mondat kategóriájából, illetőleg annak szimbólumából [S(entence)] indulva ki — a már

[6] N. Chomsky: Syntactic Structures, The Hague 1957. — N. Chomsky: Aspects of the Theory of Syntax, Massachusetts 1965.

ismert izoláló eljárással megállapított szintagmákból egy azonos, mechanikus, deduktív eljárás során vezeti le. Az ún. egyszerű bővített mondatok a *nyelvi magban* mozdulatlanul állnak egymás mellett; egy statikus, mechanikus rendszert alkotnak. A generatív grammatika két kérdésre nem tud választ adni:

(1) Milyen szükségszerűséggel állnak az egyes elemek (a mondatalkotó viszonyok) egymás mellett az egyes mondatokban.

(2) Milyen szükségszerűséggel vezethetők le az egyes mondatok egymásból.

Vagy egy más oldalról így fogalmazhatjuk meg a helyzetet: a generatív grammatika az üres S-ből kiindulva — az izoláló jellegű szintagmákkal — önkényes jellegű mondatokat vezet le. A levezetések eredményei sohasem segítik elő a S valóságos struktúrájának a megértését. A generatív grammatika keretei között nem vezet út az üres általános S-ből levezetett konkrét mondatoktól vissza az S felé; az üres általános S és a konkrét mondatok között mindig egy szakadék tátong.

A helyzeten természetesen csak egy olyan jelenségcsoport megtalálása segíthet, ahol valahogyan sikerül a szintagmák és a mondatformák kölcsönös feltételezettségét kimutatni; ahol sikerül ennek a feltételezettségnek egy mélyebb értelmét feltárni. Ezen a jelenségcsoporton át rés nyílhat általában a szintagmák és mondatformák belső kapcsolatának a megértésére; ez a csoport arkhimédészi pontként szolgálhat, amelyen át az egész nyelvtudományt pillanatnyi helyzetéből kimozdíthatjuk.

A fentebb ismertetett rendszer kiindulópontja a transzformációs csoportok bizonyos összefüggéseinek a megfejtése volt. A transzformációs csoportok — — szemmel láthatóan — zárt rendszerek a nyelvben; elemzésük több lényeges tényre hívta fel a figyelmet. Így a leglényegesebb tény: a tárgy, amelyet Z. Harris[7] megbonthatatlan, elemi viszonynak tekintett, megbontható. A másik tény: a közfelfogással ellentétben világos: a tárgy a transzformációs csoportban nem *egy* igének és *egy* főnévnek a szoros kapcsolatát jelzi; a tárgy a háromtagú szintaktikai szerkezetekkel függ össze. A két tény pedig szorosan összefügg egymással. Ugyanis az elemi viszony (a tárgy) egy localisból levezethető:

$$\begin{array}{l} [\mathrm{I} \text{ ---------- } \mathrm{F(loc.)}] \\ \qquad\qquad\qquad\quad \downarrow \\ [\mathrm{I} \text{ ---------- } \mathrm{F}(\text{-}t) \ ] \end{array}$$

De az I — F(loc.) csak akkor alakítható át I — F(-*t*)-vé, ha a kérdéses I — F(loc.) egy három-tagú szerkezet tagja. Vagyis:

$$\begin{bmatrix} \mathrm{I} + \mathrm{F_1}(\text{-}t/\text{*}vel) + \mathrm{F_2(loc.)} \\ \qquad\qquad\qquad\quad \downarrow \\ \mathrm{I} + \ldots\ldots\ldots + \mathrm{F_2}(\text{-}t) \end{bmatrix}$$

Ez annyit jelent: az ún. *elemi viszony* megbontható; de csak akkor, ha az elemi viszonyt egy átfogóbb szintaktikai szerkezet részévé tesszük meg. Vagyis a

[7] Z. S. Harris: Co-occurrence and Transformation in Linguistic Structure: Language XXXIII. 1957. 283—341.

nyelvnek van egy olyan szférája, amelybe behatolni csak az elemzés és szintézis egyidejű eljárásával lehet. A nyelvnek ez a szférája: a szerves összefüggések.

A továbbiakban kiderült: az ún. elemi viszonyok értékelése az egész nyelvi rendszer szempontjából meghatározó. Az elemi viszonyok megbontásával lépésről lépésre a tárgyas mondatformák egész rendszere mint szerves rendszer értelmezhető. A rendszeren belül pedig — amint láttuk — egy induktív és egy deduktív jellegű mozgásfolyamat belsőleg hatja át egymást.

(10.2) Mozgás és állapot a nyelvben[8].

A történeti nyelvészet abból indult ki: a nyelvi állapot mozdulatlan; az állapot elemek összefüggéstelen halmaza. Az állapot elemei csak akkor érthetők meg, ha történetileg levezetjük őket. A század végén Paul a változás törvényeit vizsgálva az ún. analógiás elméletet dolgozta ki.[9] Az analógiás elmélet szerint az elemek különböző asszociációs csoportokat alkotnak. A változás lényege: valamely elem egy bizonyos analógiás csoporttól izolálódik (Isolierung) és egy másik analógiás csoportba lép át (neue Gruppierung). Így a változás olyan mechanikus formáit sikerült megállapítani, amelyek mindig, mindenütt azonosak. És ebből adódott a kérdés: miért azonosak mindenütt, minden időben a változás formái. A válasz pedig: a nyelv pszichikai ingereszköz; a psyché törvényei változatlanok.

Saussure[10] a század elején már a következő felismerésre jut: ha a nyelv — mint egy társadalmi eredetű és érvényű rendszer — objektíven a beszélők tudatában létezik, és abban nincs semmi történeti, a nyelvet — úgy, ahogy létezik — történetileg megérteni nem lehet. A nyelv (mint állapot) mozdulatlan. A nyelv — szerinte — csak mint az elemek rendszere érthető meg; ami annyit jelent: a rendszer nem utólag épül fel az eleve adott elemekből; az elemek csak mint a rendszer elemei léteznek. (Az egyes állapotok kialakulása történetileg nem is érthető meg. A történeti folyamatok legfeljebb előidézik az állapot megváltozását, de annak okát adni nem tudják.)

A történeti nyelvészet felfogása és Saussure koncepciója — az első pillanatban — egymás ellentéte; mereven kizárják egymást. Valójában ami a koncepció alapját illeti: az állapot mozdulatlan; ami volt, az nincs többé — a két koncepcióban azonos. Saussure csak arra utal, hogy a feltételezés, következtetés: hogy ti. az állapot a változásból megismerhető — az alapállítással ellentétben van. De ilyen körülmények között éppen a következtetés elutasítása arra utal, hogy az alaptétel mellett kitart. És éppen az alaptétel elfogadásával *nem* lép túl a múlt századi koncepción; a múlt századi historizmus keretei között marad. Pedig éppen ennek a cáfolata, hogy ti. az állapot nem mozdulatlan, fog elvezetni most már a saussure-i állítás tagadásához, és fog visszavezetni — egy magasabb fokon — a múlt századi historizmus igazságához, hogy ti. az állapot a változás alapján érthető meg.

A transzformációs összefüggések feltárásával nyivánvalóvá vált, hogy az állapot nem mozdulatlan. Az állapot levezetésekkel van teli; az állapot maga nem más, mint bizonyos mozgásformák összessége. Ez természetesen maga után vonja a másik kérdést: miben van az állapot mozgásformáinak a lényege; mik ezek a mozgásformák. A válasz pedig — a fentiek értelmében: történeti

[8] Zsilka János: Mozgás és állapot viszonya a nyelvben: Nyelvtudományi Közlemények LXX. 2. 1968. 409—426.

[9] H. Paul: Prinzipien der Sprachgeschichte, 3. kiad., Halle 1898. Kap. V. Analogie.

[10] F. de Saussure: Cours de linguistique générale, Paris 1931.

folyamatok reprodukálódásai; azoknak a történeti folyamatoknak az újból és újból való megismétlődései, amelyek során az állapot kialakult. Vagyis a történeti és a leíró nyelvészet eredeti ellentéte megszűnik. Az állapot maga valóban csak történetileg érthető meg, de ez a történet nem az állapoton kívül van (ami — az állapot — mozdulatlan), hanem az állapot belső mozgásában működik.

(10.3) A paradigmák problémája.

A hagyományos grammatikának két része van. Az ún. morfológiában a szavak alakrendszerét állapítja meg. A szintaxisban pedig a — morfológiában megállapított — szóalakok jelentését funkcióit szemantikailag írja le — szintagmatikus alapon. Pl. a latin grammatikák a morfológiában megállapítják, hogy van egy accusativus; a szintaxisban pedig — szintagmatikus alapon — ennek az accusativusnak a különböző jelentéseit, funkcióit írják le:

$$\text{-}m\text{(acc.)} \longrightarrow \begin{cases} \text{—acc. localis} \\ \text{—acc. internus} \\ \text{—acc. objectivus} \\ \text{—stb.} \end{cases}$$

A grammatikáknak ez a gyakorlata lényegében a múlt századig érvényesült, sőt századunkban is érvényben van.

A múlt században Th. Rumpel[11] újszerű módon a mondat (tehát nem a szintagmák) alapján határozza meg az egyes esetek funkcióit. És arra a következtetésre jut, hogy *szintaktikailag* pl. csak egyféle accusativus van. Ha úgy érezzük, hogy az accusativusok jelentése (funkciója) különböző, az csak a szavak szemantikai tartalmából fakad; a különbségek szintaktikai szempontból nem relevánsak. Az első pillanatban a hagyományos felfogás és Rumpel felfogása mint két ellentétes koncepció mereven kizárja egymást.

A fentebbi elemzések pedig — nevezetesen a szerves rendszer — először, úgy látszik, a hagyományos felfogást helyezi vissza jogaiba. Kiderül: az esetek hagyományos, szemantikai alapon tett különbségei formálisan is igazolhatók. (Pl. a belső tárgy eszközhatározóval váltakozik, az acc. obj. nem, stb.) A rendszer mélyrehatóbb elemzése azonban arra utal, hogy a nyelvi rendszernek valóban van egy olyan szférája, ahol a szerves rendszer különbségei eltűnnek; az esetek különböző funkciói szintaktikailag egy azonos funkcióban egyenlítődnek ki, általánosulnak. Ez a szféra a rendszer homoszintaktikai szintje. A szerves és homoszintaktikai szint pedig elválaszthatatlanul összetartozik.

Az elmondottak arra utalnak, hogy a hagyományos, illetőleg rumpeli felfogás a nyelvi rendszernek csak egyik, illetőleg másik oldalát világítja meg; a két — látszólag egymást kizáró — felfogás egyidejűleg van érvényben. Vagyis mind a két felfogás egyidejűleg igaz, de egy mélyebb értelemben, mint ahogy gondolták. És az egyik felfogás a nyelv működésének megértésében — kölcsönösen — éppen a másik, ellenkező felfogás szerepének az elfogadásával, megértésével válik teljessé.

[11] Th. Rumpel: Die Casuslehre in besonderer Beziehung auf die griechische Sprache, Halle 1845.

(10.4) A szintaxis és paradigmatan viszonya.

Az egész grammatika történetében — amint láttuk — uralkodó az a felfogás, hogy a szóelemeknek csak egy statikus, logikai jellegű osztályozása lehetséges. Ilyen osztályoknak tekinthetők pl. a főnévi paradigmák. A szóelemek mozdulatlanok; csak a szintaktikai kapcsolatokban kerülnek összefüggések közé, telnek meg mozgással.

Ezt a felfogást Tesnière,[12] a francia strukturalizmus jelentős képviselője fogalmazta meg legvilágosabban. Ennek az elméletnek a gyakorlati alapját pedig — mint említettük — a szintagmatikus szemléletű szintaxis képezte. A grammatika történetében az új mozzanat: olyan szintaxis megalkotására való törekvés, amelynek a középpontjában a mondat, és nem a szintagma áll. Ennek a törekvésnek az érvényesülésével párhuzamosan azonban (az amerikai nyelvészetben) az elemek (esetek) problémája teljesen kiszorult az érdeklődés középpontjából.

A fentebb ismertetett, ún. szerves elmélet — irányában — az utóbbi törekvéssel esik egybe: a mondatformák rendszerét kutatja. Ugyanakkor azonban a mondatformákat egymásból levezetve egyúttal a mondatformákat alkotó elemeknek mint elemeknek a rendszerét is megállapítja. Következtetése: a paradigmák nem statikus rendszerek. Nem igaz az, hogy az elemek a szintaktikai sorokban telnek meg mozgással; megfordítva; az elemek belső mozgása teszi lehetővé a szintaktikai sorokat. Az elemek tana pedig (— amely a hagyományos grammatika kizárólagos tárgya), mint a nyelv legnagyobb hatósugarú szabályainak tana, ismét a kutatás végső céljává lesz.

Ilyeténképpen az elemek hagyományos paradigmatikus tana és az újabb szintaktikai kutatások eredményeikben összeesnek.

(10.5) A szemantikai kutatások iránya.

A szemantikában az ókortól kezdve érvényesül egy törekvés: elvontabb jelentéseket konkrétebb, érzékletesebb jelentésekből levezetni.

A modern strukturális szemantika a strukturális grammatika analógiájára jár el. Feltételezi: a lexikonnak van egy ún. mély rétege, amely a legegyszerűbb jelentéseket foglalja magában. (A lexikonnak ez a komponense nem fogja tartalmazni pl. azt, hogy *zsíroz*.) A mély réteg elemeiből transzformációs eljárással deduktíve vezetik le a bonyolultabb jelentéseket. (Pl. a *zsíroz*-t a *zsír* és egy ún. operátor segítségével deduktíve vezetik le: *zsír* × *tesz (vmilyenné)*).

A fentebbi elemzések (8) arra utalnak, hogy a nyelv szemantikai rendszerében is két ellentett irányú mozgás

konkrét → általános

általános → konkrét

egyidejűleg feltételezi egymást.

[12] Z. Tesnière: Élémentes de Syntax Structurale, 2°, Paris 1966.

A TÁRGYAK MÍTOSZA HEIDEGGER FILOZÓFIÁJÁBAN

VÁMOS VERA

Martin Heidegger főművében, a „Lét és idő"-ben, majd későbbi írásaiban is kísérletet tesz olyan problematika kidolgozására, amelyet tárgyelméletnek nevezhetünk. Ennek az elméletnek a keretében tárgyakon részben hasznosított természeti jelenségeket, részben ember által előállított tárgyakat ért nem szó szerinti, hanem értelmező fordításban. Szó szerint ugyanis dolgokról (Ding) beszél, ez tárgyelméletének alapfogalma. Ezt a szót (Ding) azonban tágabb értelemben a létező dolgok, jelenségek összességére, a létezőre (Seiende) is vonatkoztatja. Szűkebb értelemben a „Ding" azokat a dolgokat jelenti, amelyek az „ittlét"-ben (Dasein), azaz értelmező fordításban köznapi létben az ember tevékenységének tárgyai, eszközei vagy eredményei, amelyeket a természetben talált, vagy mesterségesen állított elő. A továbbiakban ezt a szűkebb értelemben vett dolog (Ding) fogalmat nevezzük tárgynak, azért is, mert ez a szó jobban érzékelteti, hogy Heideggernél a dolgoknak nincsen „magánvalósága". Heidegger bírálja a dolgok szubsztanciaként való felfogását, és minden olyan tulajdonságuk feltételezését, amely objektív létezésükre utal az „ittlét"-ben. Szerinte a dolgokat már a tudatos ontológiai felismerés előtt úgy tekintette az ember, mint környezetének tárgyait, hiszen a létezővel „az önmagáról való gondoskodás" folyamán találkozott.[1] Ezért úgy véli, hogy a görög filozófia jobban megértette az emberek és tárgyak viszonyát, mint később az újkori, mert megsejtette az ember és a tárgy szétválaszthatatlan egységét. Arisztotelész például különbséget tesz ugyan a „termett" és az „előállított" létezők között, de az előbbiek, a természetben termettek is csak akkor válnak valóságossá, amikor „felszínre", vagyis az ember környezetébe kerülnek.[2]

Heidegger gondolatai igazságmagot is tartalmaznak; a „dolgok" a társadalom, az emberi megismerés és gyakorlat fejlődésével egyre inkább az ember tevékenységének tárgyaivá lesznek. Szubjektív idealista felismerésben azonban ez a tény úgy torzul el, hogy a világ, a létezők összessége eleve az emberi tudat produktuma. Heidegger is az ember tudati tevékenységére helyezi a hangsúlyt a tárgyak „létrehozásában". Ez a „létrehozás" ugyanis „megértés". A lét megértése az ember alapvető tulajdonsága, az amely megkülönbözteti a többi létezőtől.[3] Az ember megérti, felfogja a létező dolgok „jelzéseit" és már ezzel szubjektuma tárgyaiként lép velük kapcsolatba. Az ember ad a tárgyaknak mibenlétet és célt, megnevezi őket és „felmutatja" a maguk használhatóságában. A megnevezés mint felmutatás maga a tárgy és nem annak a bemutatása

[1] M. Heidegger: Sein und Zeit, Halle 1941, 68.
[2] M. Heidegger: Wegmarken, Majna-Frankfurt 1967, 319—320.
[3] Tordai Zádor: „Martin Heidegger. Irányzatok a mai polgári filozófiában", Budapest 1964, 53.

— emeli ki Heidegger —, és ezen azt érti, hogy a megnevezések és állítások a tárgyak minőségét adják meg.[4]

Nyilván részben ezzel függ össze, hogy a szokatlan elnevezések, terminológiai újítások, szavak önkényes konstruálása kiemelt szerepet játszik Heidegger filozófiájában. Fordításukat nemcsak az nehezíti meg, hogy szóképzései és szójátékai a német nyelvhez kötöttek, hanem az is, hogy többnyire nem öncélú eredetieskedések, gondolatilag is elemezhetők, de nem igen alkalmazhatók filozófiáján kívül. Ezért született meg a tréfás kifejezés „heideggern", ami azt jelenti: Heidegger terminológiájában filozofálni.[5]

Heidegger tárgyelméletét — logikailag nyomon követve — először a köznapi lét szférájában fejti ki. Az emberek és tárgyak közötti viszony itt kezdetben egyértelmű és harmonikus. Az ember eszközként használja az általa életre keltett tárgyakat. Érezteti velük hatalmát, amely a köznapi létben lényének lényege, „akaratának valósága".[6]

A tárgyak pedig az ember simulékony holmijai, egyenként éppúgy mint összességükben, a térben is úgy helyezkednek el, hogy az ember közelében legyenek. E közelségben (Vorhandensein) szinte felajánlkoznak, tüntetnek eszköz voltukkal. Egymáshoz való viszonyuk is eszköz viszonya az eszközhöz, például a szobában levő lámpa viszonya az asztalhoz, amelyen áll, vagy az összes berendezési tárgy viszonya a szobához, amely a berendezés kerete, mint lakóeszköz.

A tárgyat mint eszközt a közelség strukturális egészéből a „kéznél levőség" (Zuhandensein) emeli ki. Ezt az ember azzal a művelettel fejezi ki, amelyet a tárggyal végez. Így pl. a kalapács speciális kéznél levősége a kalapálás művelete. E művelet eredménye a termék maga is újabb eszköz, például a cipő. De eszközzé válhat minden anyag, amit feldolgoznak, a tenyésztett állatok, természeti jelenségek és erők.[7]

Az emberek és tárgyak viszonya tehát így alakul a köznapi létben: az ember környezetébe került dolgok már az ember közelségében, attól, hogy tudomásul veszi őket, létezni kezdenek, azaz tárggyá válnak, az ember használatba veszi vagy csak kiszemeli használatra, és ezzel eszközzé változtatja őket, az eszközök már bizonyos célszerű struktúrába rendeződve, az ember közelében tartózkodva várják, hogy olyan műveletet végezzen velük, amellyel szintén saját célját valósítja meg és újabb eszközökre tesz szert.

Heidegger tárgyelmélete összhangban van filozófiájának emberképével a köznapi létben: az ember maga teremti környező világát és ebben megvalósítja önmagát, céljait, hatalmát, egzisztenciája lényegét.

Ezt a hatalmat, amit a köznapi lét biztosít az ember számára, Heidegger nem terjeszti ki az egész létre. Ismertek pesszimisztikus nézetei, amelyek szerint az ember soha nem lehet úrrá a létezőkön, hiszen ő maga is tragikusan közéjük van dobva és velük sodródik. Heidegger egyes polgári kritikusai is rámutatnak erre az ellentmondásra. Úgy vélik, hogy Heidegger a létet kétféleképpen fogalmazza meg, az első megfogalmazásban (azaz a köznapi létben) erőszakosan aktív embert ábrázol, a másodikban (a Létben) olyant, aki a sor-

[4] Sein und Zeit, 83—84.
[5] Paul Hühnerfeld: In Sachen Heidegger, München 1961, 87.
[6] M. Heidegger: Nietzsche, Pfullingen 1961, I, 76.
[7] Sein und Zeit, 68—70.

sára hallgat. Tehát végső fokon bizonytalan abban, hogy az ember mindenható-e, vagy pedig tehetetlenül kiszolgáltatott.[8]

Ez az ellentmondás azonban Heidegger filozófiájában törvényszerű és feloldhatatlan. A köznapi létben az ember valósítja meg egzisztenciáját a létezőkkel szemben, a Létben a létezők egzisztenciája teljesedik ki akár az ember ellenében, de a létnek e két szférája nem egymás fölött, egymáson kívül helyezkedik el, hanem áthatja egymást és ezért a voluntarista és fatalista tendenciák sem válnak szét egyértelműen. Végső fokon a fatalizmus dominál filozófiájában; újabb írásaiban, nyilatkozataiban visszatérő gondolat: az ember csak képzeli, hogy a világ ura és leigázhatja a Létet. Heidegger úgy érzi, hogy a modern világban még inkább szükség van az ember ilyen felszínes tévhiteinek lerombolására. Nyugtalanítják a reifikáció megnyilvánulásai és a technikai elidegenedés. Látja, hogy a tárgyak és a technika, mint „létezők" magukkal sodorhatják az embert és ezért nemcsak a köznapi lét keretében lehetnek a filozófia tárgyai, hanem az átfogóbb Lét-ben, a „Sein"-ben is. Témaválasztásában realisztikusabbá válik és néhány polgári bírálója úgy véli, hogy Heidegger változtatott világképén és egyre inkább a realitások felé fordul. Maga Heidegger is megtéveszthetí olvasóit azzal, hogy gyakran hivatkozik a fordulatra (Kehre), amely filozófiájában bekövetkezett.

E „fordulat" elemzésére most nem térünk ki, de leszögezzük, hogy korántsem jelent szakítást a létmítosszal, amelyet szintén újabb írásaiban bontakoztatott ki, megalkotva a Lét titokzatos és vallásos hangulatú képletét a négy vonallal áthúzott, négy részre osztott és mégis egységbe fogott világot, amely magában foglalja a földet az eget, a halandókat és az égieket.[9]

Heidegger egyébként sem törekszik arra, hogy a Lét mítoszát különválassza a köznapi lét realitásaitól, ilyen szétválasztás filozófiájának belső struktúráját, életművének egészét érintené, sőt véleményünk szerint inkább a realitások és a mítosz teljes szétválaszthatatlanságát akarja megteremteni, olyan világot, amelyben a köznapi lét legköznapibb tárgyait mítosz veszi körül és a Lét legtávolabbi szféráiból köznapi dolgok tűnnek elő. Filozófiai módszere sem teszi lehetővé a szétválasztást. Módszere csak végső fokon, alapkategóriáit tekintve metafizikus, míg fogalomrendszerének egészét irracionalista dialektika hatja át, kategóriái esztétikai igénnyel kidolgozott egységet alkotnak, kölcsönösen feltételezik egymást. Ezért elkerülhetetlenül és saját logikájától hajtva kell átlépnie a köznapi lét határait, amelyek — mint említettük — egyébként is elmosódottak. És ami döntő: ez a köznapi lét absztrakt, nélkülöz minden társadalmi determináltságot, szociológiai megalapozást. Heidegger tehát akármilyen, látszólag reális problémát vet fel, néhány lépést téve bent jár mítoszai sűrűjében.[10]

Heidegger tudja és hangsúlyozza, hogy a köznapi lét illúziókkal telített és a létezők lényegét nem fejezi ki. Újszerűnek és fontos feladatnak tartja a tárgyak lényegének meghatározását a köznapi léten túl, úgy véli, erre előtte nem tettek kísérletet. Ezt a lényeget egyfajta működésben szokta keresni, ami abban nyilvánul meg, hogy a szóban forgó létező nem az ember, hanem „saját maga

[8] Werner Marx: Heidegger und die Tradition, Stuttgart 1961, 249.

[9] M. Heidegger: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 176—177.

[10] Meglehetősen egyoldalú képet adnak Heidegger tárgyelméletéről a „Meglét mindennapisága" című szemelvények (Világosság, 1969/10, Melléklet), amelyeket csak a Sein und Zeit első 182 oldalából válogattak össze.

számára" működik. Például a hatalom mint létező úgy funkcionál, hogy függetleníti magát az emberi szubjektum akaratától és mintegy önálló szubjektummá válik „nemcsak azért, hogy magasabb fokot érjen el, hanem azért, hogy saját tiszta lényegét kerítse hatalmába".[11]

Ez a lényegi működés Heidegger szerint annyira sajátszerű, hogy csak a megfelelő főnévből képzett igével fejezhető ki, pl. a hatalom (Macht) lényegi működése a „machtet" igével. Így a tárgyak (Ding) önmagukat megvalósító működése a „dingen".[12]

A tárgyak lényegi működésüket már a köznapi lét keretei között megkezdik. E működés folyamán az emberhez való viszonyuk alapvetően megváltozik. A Létben már a tárgyak használják az embert eszközként és ellene is fordulhatnak olyan mértékben, hogy saját lényegüket megvalósítva az ember lényegét veszélyeztetik.

A tárgyak lényegi működése kezdetben ártatlan, sőt az ember javát szolgáló, úgynevezett összegyűjtő tevékenység. A tárgy kilép abból a szférából, amelyben csak eszközként szolgál, bejárja a létezés különböző területeit és kapcsolatot teremt közöttük. Így teremt kapcsolatot még a köznapi létben az egyik és a másik ember között. Például — írja Heidegger — akár ismerjük a parthoz horgonyzott csónak tulajdonosát, akár nem, számunkra ő a másik ember. A csónak mint tárgy tudomásunkra hozza, hogy nemcsak az „én kéznél levőségem", hanem a másik emberé is. A tárgyak közlik velünk, hogy a létezőt nem foghatjuk fel úgy, mint izolált szubjektumunk belső világát. Azt is tudomásunkra hozzák, hogy a másik ember nemcsak azok közül való, akik közül énünk kiemeli magát, hanem azok közé is tartozik, akiktől énünk nem határolódik el.[13]

A tárgy nemcsak úgy hozza össze az embereket, mint akik őt felhasználják, hanem mint egymás hasznára működőket is. Így pl. tárgyakban egyesülnek olyan tevékenységek, amelyekkel az emberek egymásról gondoskodnak, pl. egymás élelmezéséről, ruházásáról. Heidegger a gondoskodást (Fürsorge) a gond (Sorge) fogalmára vezeti vissza, amely köznapi létének alapeleme.[14]

A tárgyak még mint használati eszközök haladják túl a köznapi lét tér- és időbeli korlátait. Pl. a kalapács mint eszköz kéznél levőség azáltal, hogy nehéz, de a nehézség törvénye ugyanezt a kalapácsot a fizika tárgyává teszi, és mint egy adott korra jellemző szerszám a gazdaságtörténet tárgyává is válhat.[15]

Ha egy tárgy történeti tudomány tárgya, a létezés még tágabb köreibe kerül, a jelent és múltat fogja össze, mint például a múzeumban őrzött ókori háztartási holmik. Ebben az esetben a tárgy egyszerre reprezentálja a közelben levőséget és a távoli, már nem létezőt, mert az egész, amelyhez tartozott, amelynek szimbóluma, már nem létezik. Heidegger találóan utal arra, hogy a történeti múlt, több, átfogóbb, mint a köznapi értelemben vett „elmúlt".

A tárgyak összegyűjtő tevékenysége az egész világra, a létezők magasabb szféráira kiterjedhet, átfoghatja magát a Létet. A korsó magában foglalja a föld vizét vagy borát, amely a halandók itala is lehet, az ég esőjével táplált forrás vizét vagy a szőlőfürt nedvét, amely az égieknek szolgál áldozatul.

[11] M. Heidegger: Nietzsche, II, 266.
[12] M. Heidegger: Vorträge und Aufsätze, 179.
[13] Sein und Zeit, 118.
[14] Uo. 121.
[15] Uo. 360—361.

A föld—ég—halandók—égiek négyessége, a „Geviert" itt is megjelenik, mint kísérlet Heidegger pluralisztikus filozófiája összetartására, egyfajta misztikus egység megteremtésére.

Heidegger a jelenségeknek, az egyes tárgyaknak is sajátos szubjektív lényegét keresi, egzisztenciával ruházza fel őket. Ezek az egyediségükkel tüntető tárgyak viszont képesek arra — miközben sajátszerű lényegüket teljesítik ki — hogy közreműködjenek a lét átfogó misztikus egységének megteremtésében.

A tárgyelméletben ott következik be döntő fordulat, amikor az ember válik a tárgyak eszközévé. Ez is a köznapi létben veszi kezdetét, éppen akkor, amikor látszólag az ember maga alkot meg egy tárgyat, saját keze munkájával. Heidegger úgy véli, hogy át kell értékelnie az arisztotelészi négy okot. Példája az ókori ezüst serleg, amely elkészülve áldozati eszköz. Abból indul ki, hogy a serleg megalkotásában és működésében az a döntő mozzanat, amikor a serleg mint áldozati eszköz kezd működni, összegyűjtve a halandókat és az égieket, az előbb említett korsóhoz hasonlóan. Az ezüstműves viszont, aki megalkotta a serleget, nem létrehozó ok, hanem maga is csak részt vett a serleg létrehozásában. Szerepe annyi volt, hogy összegyűjtötte azokat a tényezőket, amelyek szükségesek voltak a serleg létrehozásához és saját magát is odagyűjtötte, mint egyik tényezőt. Heidegger tehát nem az emberi munka céltudatosságára, alkotó jellegére teszi a súlyt, hacsak nem minden anyagi tevékenységtől mentes szellemi munkáról van szó. A serleget létrehozó munkafolyamatban pl. az a döntő szerinte, hogy hasonlóan a természeti folyamatokhoz, valami feltárult, felszínre került. Ennek a feltárulásnak az ember csak egyik eleme, maga is csak eszköze a feltárásnak, és nem ő maga a feltáró. Tulajdonképpen a „feltárás" az, amely előre összegyűjti — Heidegger a továbbbiakban több ember összefogását igénylő létesítményeket hoz fel példának — a megépítendő ház vagy hajó anyagát, külső formáját, célképzetét, a kivitelező embert és a kivitelezés módját.[16]

Az ember, aki a köznapi lét perspektívájában szemléli a tárgyakat, nem jön rá, hogy a feltárásban ő maga nem a főszerepet alakítja. Ez a fel nem ismerés veszélybe sodorhatja, különösen korunkban, amikor a modern technika veszi körül, amely csak a köznapi létben az ember eszköze, de azon túl szintén a saját lényegét akarja kiteljesíteni. Ennek a lényegnek fő tartalma pedig olyan növekvő veszély, amely az ember lényegét fenyegeti.

Ezen a veszélyen Heidegger nem azt érti, hogy az ember a saját létét veszélyeztető technikai produktumokat, például tömegpusztító fegyvereket gyárt. Amit a technikáról ír, az tárgyelméletének a folytatása, kiterjesztése „bonyolultabb" tárgyakra. A technika lényegi működéséhez is hozzátartozik az ember eszközzé változtatása.

Az ember lényege pedig az egzisztencia, az emberi szellem, mint öncél, amely sosem válhat „valami más" eszközévé. Heidegger tehát attól félti az embert, hogy ezt a szellemi lényegét adja fel és egyre inkább alárendeli önmagát — leglényegibb gondolatait — a technika céljainak.

Ezzel a veszéllyel — fejti ki — különösen a modern technika fenyegeti az embert, mert követelődzőbben lép fel vele szemben, mint a régi technika. A modern technikát általában ez a követelődző, „kikövetelő" módszer jellemzi, a természettel szemben is. Például, ha vízierőművet építenek a Rajnára, akkor szinte a Rajnát építik be a vízierőműbe, kikövetelve a természettől a technika

[16] M. Heidegger: Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962, 9.

szolgálatát. Így épül be az ember is a modern technika rendszerébe, méghozzá abban a hiszemben, hogy ő maga hozta létre. Holott csak a technikának van ma nagyobb szüksége az emberre, ezért követeli ki erősebben közreműködését.[17]

Heidegger gondolataiban itt is találunk racionális, bár köztudott részigazságokat. Így például a modern technika rendszerének összetevőit és működését vázolva helyesen utal arra, hogy az ember ennek a rendszernek nemcsak irányítója, hanem eleme is és ez rögzítheti a technikai elidegenedés bizonyos tendenciáit. Az is tény, hogy csupán az emberi tudás és tudomány növekvő szerepe a technikában önmagában nem küzdheti le ezt az elidegenedést.

Heidegger azonban nem elemzi ennek a folyamatnak társadalmi alapjait. Világképén kívül esnek az olyan gondolatok, hogy az ember a technikát társadalmilag irányíthatja és ellenőrizheti és a haladásnak és az emberi személyiség fejlődésének egyaránt kedvező társadalmi viszonyok kialakításával végül is leküzdheti a technikai elidegenedést.

Szerinte a modern technika rendszerének lényege a veszély, amely „villámló pillantással"[18] fenyegeti az embert a Létből, de nem érzékelhető a köznapi létben.

Ezt a veszélyt az embernek tudomásul kell vennie, mint „létmegértő" egzisztenciának és a tudomásulvétel már önmagában csökkenti a veszélyt. Az ember itt ismét mint a létező jelzéseit megértő, e jelzéseket felmutató és megnevező lény jár el. Heidegger ezt tartja ebben a vonatkozásban „fordulatnak", holott csak visszakanyarodik régebbi gondolataihoz, a megnevezés és felmutatás hatalmához. Ezt a hatalmat terjeszti most ki a köznapi léten túlra.

Az ember például megnevezi a technikát, mint „techné"-t, amely a görögöknél rokon fogalom volt a művészettel. A technika és a művészet ma is hasonlóak a „felszínre hozásban". Ezért a hasonlóval szembe lehet állítani a hasonlót és a lényegét leplező technika tombolása közepette fel lehet mutatni a művészet lényegfeltáró, intuitív erejét.

Ezeket a gondolatokat, amelyek a technikai fetisizmussal jogosan állítják szembe a művészet valóságfeltáró tevékenységét, erőtlenül, bizonytalanságba vesző kérdésekben és homályos utalásokban fogalmazza meg Heidegger. Írásaiban szaporodnak a kérdések és egyre kevesebb a válasz. Abban az elszigeteltségben, amelyben a filozófus már két évtizede él, bűnös politikai tévedések súlyát hordozva, ez nem is lehet másképpen. Ezt az attitűdöt — a felülemelkedettség közönyét — kell elvként vallania. Heidegger csak felteszi a kérdéseket, nem ad feleletet és nem vár választ. Mert „a kérdezés a gondolkodás jámborsága" és a válasz „a csend hallgatása".[19]

Úgy gondoljuk, hogy e nyitott kérdések is ébreszthetnek gondolatokat. Heidegger tárgyelmélete azt is kifejezi, hogy a tárgyak, amelyek a modern ember életében mennyiségüket és funkciójukat tekintve egyre nagyobb, az ember személyiségét érintő szerepet kapnak, valóban a filozófiai vizsgálódás tárgyaivá is válhatnak.

[17] Uo. 15—27.
[18] Uo. 43.
[19] Uo. 36, 47.

A cikkben előforuló kifejezések eredeti szóhasználata és értelmező fordítása

Sein	= lét, a szó misztikus, metafizikus értelmében, amelynek képletét a „négyesség" (Geviert) adja
Seiende	= levés, létfolyamat, a létezők dinamikus összessége
Dasein	= ittlét vagy meglét, az ember köznapi léte és köznapi tudata
Ding	= dolog, tárgy
Zeichen	= jelzés, jeladás az ember számára
Bewandtnis	= mibenlét, minőség
Vorhandensein	= közelben levőség
Zuhandensein	= kéznél levőség
Zeug	= eszköz, holmi
Entbergen	= feltárás, felszínre hozás
Gestell	= szó szerinti fordításban állvány, a heideggeri szövegben a bestellen igéből képzett műszó: értelemszerűen a modern technika rendszere, amely az embert saját céljaira „odarendeli", azaz eszközként használja.
Blitz-Blick	= szójáték, értelmező fordítása: villámló pillantással

MARX TÖRTÉNETFELFOGÁSA A „NÉMET–FRANCIA ÉVKÖNYVEK" IDŐSZAKÁBAN

ÁGH ATTILA

A „NÉMET—FRANCIA ÉVKÖNYVEK" ELŐZMÉNYEI

1843 elejétől Marx élénk levelezést folytatott Rugéval egy radikális német sajtóorgánum külföldi kiadásáról. Ruge először Svájcra gondolt, majd Marx tanácsára mégis Párizst választották, ebből adódott a radikális folyóirat címe is, számítva egyúttal nemcsak a francia olvasóközönségre, hanem a szerzőkre is. 1843 tavaszán és nyarán folytatódtak a folyóirat előkészületei, Marx ekkor Kreutznachban élt és visszavonultságában elméleti munkáján dolgozott. Csak jóval a többiek után, október végén érkezett meg Párizsba, s ezzel egy újabb, igen nagy jelentőségű gyakorlati periódus kezdődött meg munkásságában.

A „Német—Francia Évkönyvek" első és egyetlen számában megjelent a munkatársak egymással folytatott levelezése a lap kiadásának terveiről, mintegy programadó jelleggel. Ezen levelek — melyek közül három Marx tollából származik — bizonyos tájékoztatást nyújtanak a lap előzményeiről, de korántsem közvetlen formában. Arról van ugyanis szó, hogy Ruge 1843 őszén Párizsban a valóságos levelezés alapján egy fiktív, irodalmi levelezést szerkesztett, az egyes leveleket többé-kevésbé átdolgozva, ezzel akarván felkelteni az olvasók érdeklődését, hatni a német polgárok érzelmeire stb. Ahogy Engels írta 1890. december 18-i levelében Liebknechtnek, Marx többször is említette, hogy a leveleket Ruge megszerkesztette és mindenféle ostobaságot belerakott. Azonban egyfelől a megszerkesztés elve, másfelől Marx akkori nézetei — nevezetesen kreutznachi kéziratairól — ismertek, így eredeti gondolatait rekonstruálni tudjuk a Ruge-féle homlokzat alól.

1843 tavaszán Marx Hollandiában utazgatott, márciusban levelet írt innen Rugénak, s ez a levél szolgált indításul. Rugénak címezve ez a levél megállapítja, hogy a porosz despotizmus már elvesztette liberális látszatát, s „Németország mélyen belegázolt a sárba", de a despotizmus órái már meg vannak számlálva, mert a forradalom már küszöbönáll.[1] E rövid levélen érezhetők legjobban a megszerkesztés nyomai, túlterjeng benne a publicisztikai ornamentika, felesleges szóképek — „Az állam sokkalta komolyabb dolog, semhogy bohózattá lehetne tenni" stb. —, ezenkívül meg is hamisítja Marx téziseit, mert az valóban „ostobaság", hogy Marx 1843 tavaszán küszöbönálló forradalmat látott volna Németországban, s közben azzal foglalkozna, hogyan emigráljon a forradalom elől Franciaországba. Éppen ezért lehetséges, hogy a levél adott formájában egészében vagy legalábbis nagy részében fiktív, erre mutat rövidsége, felszínessége, szerepe csak annyi, hogy megnyissa a levelezést.

[1] MEM 1, 339—340. (Felhasználtuk az „Évkönyvek" teljes, olasz kiadását is: „Annali Franco—Tedeschi", Milano, 1965)

A Ruge-féle konstrukció szerint Ruge még márciusban válaszolt Marxnak Berlinből, levelét a pesszimizmus, a lehangoltság, azaz az a gondolat hatotta át, hogy Németországgal kapcsolatban nem érdemes semmihez sem hozzáfogni. Ez ismétcsak fiktív álláspont, irodalmi fordulat, amely csupán arra szolgált, hogy Marxnak, Bakunyinnak és Feuerbachnak legyen alkalmuk válaszlevelükben meggyőzni Rugét, azaz valójában a liberalizmus vereségével mozdulatlanságba dermedt német közvéleményt a cselekvés szükségességéről és értelméről. Ez — a túlságosan harsogóra hangszerelt optimizmus — volt az alapvető mondanivalója a Marx által jegyzett levélnek is, amelyben azonban a Ruge-féle díszletek mellett kétségtelenül felfedezhetünk eredeti marxi gondolatokat is. Sőt azt is mondhatnánk, hogy ez a májusi levél lényegében megismétli a kreutznachi kéziratok gondolatmenetét, egészen a megfogalmazásbeli azonosságig, ami már csak az időbeli egybeesés miatt sem lehet véletlen.

A levél gondolatilag a német belpolitikai helyzet elemzéséből indul ki, megállapítja, hogy a porosz király megpróbálkozott liberális frázisokkal, de mivel ezt sokan komolyan vették, a despotizmus kénytelen volt valódi, közvetlen arculatában megmutatkozni. A fetisizmuselmélet fordulatai ebben a leírásban, pl. „a dolgok kezdtek átváltozni emberekké", ill. „a szabad emberiség rendjét a holt dolgok rendje helyett"[2] határozottan Marx tollára, a fetisizáció-humanizáció ismert ellentétére, a középkornak a fetisizált tárgyi determináción alapuló jellemzésére utalnak. Erre a marxi gondolatkörre utal az állatvilággal való állandó párhuzam is, az elnyomást békésen tűrő alattvalókat „politikai állatoknak", „rabszolga- vagy lótenyészetnek" nevezi, a filiszterek világát pedig „politikai állatvilágnak" stb.[3]

Vagyis Marx nem reked meg a politikai állapotok egyszerű leírásánál, hanem elvileg általánosítja, megalapozza azt, s bár csak ezekből az utalásokból fetisizmuselmélete nem lehetne rekonstruálható, de az állatvilág, az „elembertelenített", elidegenített világ jellemzése önmagában is teljesen meggyőző. Sőt e kifejezés refrénszerűen ismétlődik: „A despotizmus egyetlen gondolata az ember megvetése, az elembertelenített ember . . . A monarchia elve egyáltalában véve a megvetett, a megvetendő, *az elembertelenített ember*"[4] s abban a megállapításban kulminál, hogy az elidegenedés világa visszájára fordított világ, s Németországban még „a fordított világ a valóságos". Az elidegenedett német állapotok „állati" mivolta különösen a demokráciához, mint az ember világához való kontrasztjában mutatkozik meg: „Ha egyszer elérkeztünk a politikai állatvilághoz, nincs reakció, amely ennél messzebb menne, és nincs más előnyomulás, mint e világ bázisának elhagyása és a demokrácia embervilágába való átmenet", azaz szembeállítja „a kereszténység megjelenésével mennyei káprázatba veszett" államiságot, azaz a transzcendens államot „az emberek legmagasabb céljait szolgáló közösséggel", mint „demokratikus államal."[5]

A kettő közötti átmenetben döntő fontosságot tulajdonít a francia forradalomnak, „amely helyreállította az embert", de ezen túlmenően sokkal konkrétabb társadalmi programot is ad, amely már a kapitalista termelésre vonatkozó tanulmányai (ipari tulajdon!) megkezdését jelzi: „De az iparnak

[2] Uo. 344.
[3] Uo. 341.
[4] Uo. 342.
[5] Uo. 343., 341.

és a kereskedésnek, a birtoklásnak és az emberek kizsákmányolásának rendszere még sokkal gyorsabban, mint a népesség szaporodása, olyan törésre fog vezetni a mai társadalomban, amelyet a régi rendszer nem képes orvosolni", s amely semmiképpen sem származhat az absztrakt-humanista Rugétól. Az immanens társadalomvizsgálatnak és a társadalmi aktivitásnak kimondása is Marxra vall: „Nekünk a régi világot teljesen napfényre kell tárnunk és az újat pozitíve ki kell alakítanunk."[6]

Valószínűnek kell tartanunk, hogy Marx eredeti levele is könnyedebb, közérthetőbb, publicisztikai stílusban íródhatott, s nem a kreutznachi kézirat tömör és nehéz stílusában, ennek a propagandisztikus irányultságnak tulajdonítható talán a kéziratok társadalmi elemzésével szemben az antropológiai-humanista szempont dominanciája is, bár kétségtelenül megállapíthatók Ruge „férfias", filantróp, dagályos stílusának nyomai is, amelyek közrefogják, körülölelik a marxi mondanivalót: „Emberek — ez annyit jelent, mint szellemi lények, szabad férfiak — ez annyit jelent, mint republikánusok." „Felsülések és zavarok? Csak *egy* felsülés és csak *egy* zavar van a világon, ha le kell szállni a trónról. Ameddig a szeszély a helyén marad, addig igaza van."[7] Csak történeti vizsgálatok dönthetnék el, hatottak-e ezek a szépen kicirkalmazott semmitmondó fordulatok a német polgárok érzelmeire, a kiadott levelezésben mindenesetre az áll Ruge augusztusban Marxnak írott levelében, hogy őt teljesen meggyőzték. Valóban, a levelezés nem lehetett hatás nélkül a német polgárokra, de ez nem annyira Ruge fenti válaszleveléből, hanem abból a határozottságból és erélyből tűnik ki, ahogy később a porosz kormány a „Német—Francia Évkönyvek" megjelenésére reagált.

1843 őszére az egész radikális kispolgári csoport, Ruge, Herwegh, Hess stb. összegyűlt Párizsban, Ruge ekkor fogott neki a levelek megszerkesztésének, amelyet saját fenti augusztusi levelével zárt, de a valódi levelezést voltaképpen nem iktatta bele. Nekikezdett Ruge a lap programja megírásának is, teljességgel az absztrakt humanizmus szellemében, annak a gondolatnak a jegyében, hogy a világ megváltoztatása csak a filozófia megvalósítása révén történhet, ennek pedig egyetlen eszköze a szabad sajtó. Azaz Ruge eszméi semmit sem változtak a negyvenes évek eleje óta, amikor vezetésével megkezdődött az ifjúhegelianizmusban a valláskritikáról az államkritikához való fordulat. Jóllehet Marx korábban maga is rokonszenvezett ezzel a gondolattal, az ilyen elvont síkon már régóta tuljutott, s korántsem elégedett meg azzal, hogy a két nemzet együttműködése a közös humanitás jegyében a sajtóra korlátozódjék. Amikor azonban október végén Marx megérkezett Párizsba, ez a munka már készen állt, s Marx minden nézeteltérése ellenére nem akart már a kezdet kezdetén összeveszni Rugéval. Mindenesetre meg kell állapítanunk, hogy Marx szövetsége a kispolgárság radikális szárnyának vezetőjével, Rugéval, 1843 végén már igen ingatag szövetség volt, amelynek Marx kétségtelenül tudatában volt, új szövetségesek és új orientáció híján azonban egyelőre nem volt számára más lehetőség. Amikor azonban Ruge megbetegedett, s Marx vette át a szerkesztést, a levelezéshez egy újabb levelet csatolt, 1843 szeptemberéből Kreutznachból datálva, amelyben a rugei absztrakt-humanista, feuerbachizáló program mellett kifejtette, a saját programját. A kétféle program eltérése igen szembetűnő volt, s Ruge nagyon is rossz néven vette Marxnak

[6] Uo. 345.
[7] Uo. 340. és 342.

ezt a vállalkozását, de erre a kompromisszumra ő is rákényszerült. A lap tehát ellentétek jegyében indult, s ezek az ellentétek még fokozódtak Marx cikkei és Ruge állásfoglalásai következtében, s 1844 elején szakításhoz vezettek közöttük, amely egyben Marxnak a polgárság utolsó részével, legradikálisabb csoportjával, tehát egyáltalában véve a polgársággal való szakítását szimbolizálta.

Ez a harmadik levél határozottan különbözik a többitől tömör, a lényegre törő, egy cseppet sem fellengzős stílusával, átgondolt, tudatos megszerkesztettségével, programadó jellegével.[8] Tulajdonképpen rövid összefoglalása a Marx által megtett eszmei-filozófiai fejlődésnek, s ennyiben a többi álláspontnak, köztük implicite Ruge álláspontjának is kritikáját nyújtja. Immanens filozófiai-politikai koncepciója úgy jelentkezik itt, mint a *dogmatikus*, azaz nem a világ mozgásából kiinduló, hanem neki transzcendens elveket előíró magatartás éles kritikája: „mi nem akarjuk dogmatikusan anticipálni a világot, hanem csak a régi világ kritikája útján akarjuk megtalálni az újat . . . A jövőt megkonstruálni és egyszer s mindenkorra elintézni mindent nem a mi dolgunk, de annál bizonyosabb az, amit jelenleg el kell végeznünk — *minden fennálló kíméletlen kritikájára* gondolok."[9] Ebbe a „dogmatizmusba" Marx kétségtelenül belefoglalja az absztrakt humanizmust is, melyet Feuerbach, Hess, Ruge képvisel, s amely néhány általános antropológiai alapelvből akarja megkonstruálni az egész világot, az emberiség jövőjét stb.

Marx saját tapasztalatain, a megelőző időszak beható történelmi és társadalmi elemzésein keresztül jutott el maga is arra a felismerésre, hogy a kérdéseket konkrét társadalmi-történelmi síkon kell megoldani, nem az állam, a szabadság, a személyiség stb. általános elvont lényegéből kiindulva, ahogy a „Rheinische Zeitung" korszakban maga is próbálkozott. Marx azonban azt is tudja, hogy erre a konkrét szemléletre a társadalmi harcok menete, az azokban való állásfoglalás tanít meg, s a disszertáció gondolatkörét adaptálva megállapítja, hogy a filozófiai álláspontok közötti ellentétek maguk is a filozófia megvalósulásának jelei: „A filozófia most világivá lett, és a legcsattanósabb bizonyíték erre az, hogy maga a filozófiai tudat nemcsak külsőlegesen, hanem belsőlegesen is átérzi a harc kínját."[10] Az egyes filozófiai állásfoglalások a filozófia, az emberi lényeg megvalósításának csak egyes aspektusait tükrözik, éppen ebben van dogmatikus mivoltuk. Marx itt az emberi lényegnek a kreutznachi kéziratokból ismert kettős felfogásából indul ki, az emberi lényeg egyik vonatkozása „realitása" mint anyagi-tárgyi érintkezés, a másik „idealitása" mint az állampolgár erkölcsisége, ill. a további szférák, mint a vallás, tudomány stb.

Ezen az elméleti bázison kerül sor a kommunizmus mint elmélet és mint mozgalom kritikájára: „ Így nevezetesen a *kommunizmus* egy dogmatikus absztrakció, itt azonban nem valamilyen képzeletbeli és lehetséges kommunizmus jár a fejemben, hanem a valóban létező kommunizmus, az, amelyet Cabet, Dézamy, Weitling stb. tanít. Ez a kommunizmus maga is csak a huma-

[8] Az „Évkönyvek"-ben közölt levelezés és a program-levelek eltérése kérdésében hasonló álláspontot foglal el Lapin is (N. I. Lapin: Molodoj Marksz, M., 1968) c. művében. (204—211.) A szakirodalom általában nem jegyzi meg a szeptemberi levél különleges jelentőségét (lásd pl. A. Cornu: Marx és Engels 1818—1844, Bp. 1968, 682., ill. E. Botigelli: Genese du socialisme scientifique, P, 1967/100.).

[9] MEM 1, 346.

[10] Uo.

nista elvnek egy különálló, ellentététől, a magánlényegtől megfertőzött megjelenése. A magántulajdon megszüntetése és a kommunizmus ezért korántsem azonos, és nem véletlen, hanem szükségszerű, hogy a kommunizmussal szemben más szocialista tanok — amilyen például Fourier-é, Proudhoné stb. — keletkeztek, mert a kommunizmus csak egy különös, egyoldalú megvalósulása a szocialista elvnek. Az egész szocialista elv pedig ismét csak az egyik oldal, az, amelyik az igazi emberi lény *realitását* illeti."[11] E rövid fejtegetésből is kitűnik, hogy Marx valóban megkezdte programjának megvalósítását, a kommunista és szocialista elméleteknek az augsburgi „Allgemeine Zeitung"-gal folytatott vitájában említett tanulmányozását; sőt a fejtegetés részben már párizsi tapasztalataira, ezen kommunista és szocialista iskolák *gyakorlatára* mint *mozgalomra* is utal. A szociális kérdés már korábban is érdekelte Marxot, azonban nem egyszerűen arról van szó, hogy itt még nagyobb hangsúly esik rá, hanem arról, hogy Marx a szociális kérdést többé nem tekinti egy különös érdek jelentkezésének a többivel szemben, ellenkezőleg, az általános érdek különös jelentkezésének. Tisztában van megoldásának szükségességével, s a fenti elméleteket és mozgalmakat éppen azért bírálja, mert nem oldják meg a maguk elé kitűzött feladatot. Azért nem tudják megoldani a társadalmi átalakulás kérdéseit — írja a társadalmi totalitás hegeli dialektikáján nevelkedett Marx —, mert a magántulajdon fontos, sőt alapvető kérdését elszigetelten, a társadalmi-történelmi mozgás egészétől elszakítva vetik fel, s az egyes szempontokat kiragadva csak dogmatikus kellésekhez, utópiákhoz jutnak el. Ezek az utópiák valamennyien az ember anyagi létének, érintkezésének forradalmasítására vonatkoznak, de még ezen belül is szembeállítják az egyes szempontokat egymással, ha nem is összességük, de szintézisük adná az átalakulás egészét. Így azonban az egyes megoldások nem egyebek, mint a magántulajdon puszta tagadásai, korlátozásai, azaz magukon viselik a magántulajdon bélyegét, nem valódi megszüntetései a magántulajdonnak — ezt nevezi Marx később durva, nyers kommunizmusnak. Itt végül is arra konkludál, hogy a magántulajdon megszüntetése és a kommunizmus korántsem azonos, ami formailag egyértelmű elhatárolódást jelent a kommunista eszméktől. Tartalmi vonatkozásban azonban az a gondolat, hogy a szociális kérdést, melynek megoldása szükségszerű, nem jól oldják meg, egyértelmű e megoldás célkitűzésével, tehát implicite ezen eszmék kritikai átvételével.

A kommunista elv egyik korlátozottsága, hogy nem törődik az emberi lényeg másik vonatkozásával, pl. a vallással stb.: „Ugyanúgy törődnünk kell a másik oldallal, az ember elméleti létezésével, tehát kritikánk tárgyává kell tennünk a vallást, a tudományt stb." Ezek a megjegyzések jobbára a francia elméletre és mozgalomra vonatkoztak, a vallás kapcsán Marx azonban felveti a német viszonyok problematikáját is: „Azonkívül hatni akarunk kortársainkra, mégpedig német kortársainkra. Az a kérdés, hogyan fogjunk hozzá? Két tény tagadhatatlan. Először a vallás, aztán a politika olyan tárgyak, amelyek a mai Németország érdeklődésének középpontjában állnak"[12] — hangzik a programadó nyilatkozat. Marx abban látja saját, s az általa képviselt irányzat feladatát, hogy az eddigi eredmények alapján folytassa a vallás és a politika *kritikáját*, s nem pedig valami előregyártott „kész rendszert" állítson szembe a valósággal. Egyszóval itt kerül sor a radikális társadalom-

[11] Uo.
[12] Uo.

kritikai alapelv legegyértelműbb megfogalmazására, immanens mivoltának kidolgozására.

„Az ész mindig létezett, csak nem mindig az ésszerű formában. A kritikus tehát az elméleti és gyakorlati tudat bármely formájából kiindulhat, és a létező valóság *saját* formáiból mint ennek kellését és végcélját fejtheti ki az igazi valóságot"[13] — fogalmazza meg klasszikusan azt az álláspontot, hogy az ellentmondásos, elidegenedett fejlődés során a valóságos társadalmiság elemei kibontakoznak ugyan, de csak eltorzult, azaz „ésszerűtlen" formában, s éppenséggel a fennálló ellentmondásossága mutatja meg feloldása irányában a társadalmiság valódi formáját. Ezt az immanens, a társadalmi ellentmondásokból az ellentmondásmentes társadalomra következtető alapelvet fogalmazza meg konkrétan az állam esetében: „Ami mármost a valóságos életet illeti, éppen a *politikai állam* — ott is, ahol még nincs tudatosan áthatva a szocialista követelésektől — összes *modern* formáiban magában foglalja az ész követeléseit . . . Mindenütt realizáltnak tételezi fel az észt. De ugyanakkor mindenütt belekeveredik az ideális rendeltetése és reális előfeltételei közti ellentmondásba." Vagyis az állam belső ellentmondásainak tartalmi elemzése megadja azon kritika alapját, amely a további fejlődés irányába visz, egyszóval a szociális kérdés teljes megoldását, amelyet az utópista elméletek elszigetelten, dogmatikusan szemléltek: „A politikai államnak ebből az önmagával való konfliktusából fejthetjük tehát ki mindenütt a szociális igazságot."[14]

A marxi alapelv az egész történelem rekonstruálására vonatkozik, kimondja a társadalmi totalitás egyik szférájából az összes többi kibontásának és megértésének lehetőségét: „Ahogy a *vallás* az emberiség elméleti harcainak, ugyanúgy a *politikai állam* a gyakorlati harcainak a tartalomjegyzéke. Tehát a politikai állam a maga formáján belül *sub specie rei publicae* kifejez minden szociális harcot, szükségletet, igazságot."[15] Itt jegyeznénk meg, hogy a szükségletek elmélete, ha lehet még hangsúlyozottabbá válik a marxi rendszerben, az emberi lényeg mindkét említett aspektusának megvannak a maga — mégpedig lényegileg történelmiként értelmezett — szükségletei, melyeknek kielégítése az egész társadalmiság mozgató ereje, hiszen „a valóságos szükségleteknek valóban ki is kell elégülniük".[16] Amint az egész fejtegetés mögött a kreutznachi kéziratok, a hegeli jogfilozófia bírálata elméleti anyaga áll, úgy most a konkretizálás, a modern és a középkori társadalom szembeállítása is a képviseleti és a rendi rendszer szembeállításán keresztül történik, a kéziratok bőséges, alaposan kidolgozott koncepciójának szellemében. Marx azonban megjegyzi egyúttal az előbbi korlátozottságát is — „ez a kérdés csak *politikai* módon fejezi ki az ember uralma és a magántulajdon uralma közti különbséget"[17] — mint a politikai szempont elégtelenségét, vagyis lényegileg felveti az *emberi* emancipáció szükségességét a pusztán politikaival szemben. Mindenesetre itt még a középkor szerepel az elidegenedés csúcsaként, a magántulajdon világaként, a modern társadalom már az ember — bár korlátozott, politikai — megvalósulása.

E megvalósulás során már itt alapvető változás következik be a marxi

[13] Uo. 347.
[14] Uo.
[15] Uo.
[16] Uo. 345—346.
[17] Uo. 347.

koncepcióban, amely előlegezi a híres Bevezetést „A hegeli jogfilozófia kritikájá"-hoz, nevezetesen megjelenik a közvetítés, a konkrét pártérdekhez való kapcsolódás gondolata, amelyre már utaltunk a szociális kérdés fejtegetése kapcsán is: „Azáltal, hogy kifejti a képviseleti rendszer előnyét a rendivel szemben, egy nagy párt *gyakorlati érdekeit érinti.* Azáltal, hogy a képviseleti rendszert a maga politikai formájából az általános formává emeli és érvényre juttatja az alapjául szolgáló igazi jelentését, egyszersmind kényszeríti ezt a pártot, hogy túlmenjen önmagán, hiszen győzelme egyszersmind veszte is."[18] Itt szerintünk nem egyszerűen a liberalizmusról, hanem általában a polgárság pártos érdekeiről van szó, amelynek támogatását Marx itt szükségszerűnek tartja, s egyben először fogalmazza meg teljes világossággal az általános érdek különösen keresztül való közvetítettségének elvét. Igaz hogy még csak a polgárságra vonatkoztatva, annak a gondolatnak a jegyében, hogy a polgári, pusztán politikai megoldásnak előbb meg kell történnie, az „emberi" megvalósulás mint demokrácia csak ezután és ezen keresztül valósulhat meg. Sőt szerinte a pusztán politikai megoldás önnön dialektikájánál fogva vezet tovább, ezért is kötelező a benne való részvétel, hogy úgymond ezt az átalakulást *permanenssé* tegyék. Most ne foglalkozzunk azzal, hogy Marx láthatóan túlságosan direktre kapcsolja össze ezt a két átalakulást, a lényeg az, hogy felismeri az osztályérdek történelmileg haladó, az általános emberi érdeket közvetítő szerepét, ha ezt a demokrácia esetében rövidre zárja is, s nem realizálja egy különös társadalmi osztályban, mozgalomban.

Amíg azonban az egész eddigiekben a filozófiai pártatlanságát, közvetlen általánosságát hangsúlyozta, s ezt látta objektivitása bázisának, most ellenkezőképpen, a közvetítés mechanizmusának felismerése miatt éppenséggel a pártos állásfoglalást, a harcokban a különös érdek közvetítésének képviseletét látja az objektív elmélet kritériumának, a nem dogmatikus, hanem immanens állásfoglalás jellemzőjének: „Semmi sem akadályoz meg tehát bennünket abban, hogy kritikánkat a politika kritikájához, a politikában való pártot foglaláshoz, tehát a *valóságos* harcokhoz kapcsoljuk és velük azonosítsuk. Akkor nem doktrinér módon lépünk a világ elébe egy új elvvel: itt az igazság, itt térdelj le! A világ elveiből fejtünk ki a világnak új elveket. Nem mondjuk a világnak: hagyj fel harcaiddal, ezek ostobaságok; mi odakiáltjuk neked az igazi harci jelszót. Mi csak megmutatjuk neki, hogy voltaképpen miért is harcol, a tudat pedig olyan dolog, amelyet el *kell* sajátítania, még ha nem akarja is."[19] Az általános politikai viszonyok meghatározó szerepének jelentkezése Marx fejlődésében, hogy most a tudati viszonyok nagyobb közvetítettségére, viszonylagos önállóságában is függésére helyezi a hangsúlyt egy erőteljes, kurzivált kell-lel. Ebben már az elmélet és a valóság szükségszerű egymásratalálásának gondolata fogalmazódik meg. Ha az elmélet immanens, azaz magának a valóságnak a belső ellentmondásaiból indul ki — és az ilyen elméletnek a társadalmi valóságban ki *kell* alakulnia —, akkor az emberek ezt az elméletet meg *kell* értsék és el *kell* fogadják, hiszen saját problémáik megfogalmazásával találkoznak benne, s ez a gondolat implicite már az elmélet és a mozgalom egységének a Bevezetésben konkrétan kifejtett tézisét is előlegezi. Marx az alábbiakkal zárja e programadó, s szerintünk Marx fejlődése, s annak rekonstruálása szempontjából rendkívüli fontosságú levelét: „A tudat

[18] Uo.
[19] Uo.

reformja *csak* abban áll, hogy a világot ráeszméltetjük tudatára, hogy felébresztjük álmából, amelyet önmagáról álmodik, hogy *megmagyarázzuk* neki saját akcióit . . . Jelmondatunk tehát ez legyen: a tudat reformja, nem dogmák révén, hanem a misztikus, önmaga előtt homályos tudat elemzése révén, akár vallásosan, akár politikailag lép is fel ez. Akkor kiderül majd, hogy a világnak régóta megvan az álma egy dologról, amelyről csak a tudatot kell megszereznie ahhoz, hogy valóságosan az övé legyen . . . Lapunk tendenciáját tehát kifejezhetjük egyetlen szóval: a kor számotvetése önmagával (kritikai filozófia) harcait és kívánságait illetően. A világra és ránk mért munka ez."[20]

MARX POLÉMIÁJA BAUERRAL A ZSIDÓKÉRDÉSRŐL

Kreutznachi elméleti periódusa alatt Marx felkészült az újabb gyakorlati periódusban, azaz az „Évkönyvek" megírásában és megszerkesztésében való részvételre. Az új periódus persze semmiképpen sem jelentette az elméleti munka szüneteltetését vagy csökkentését, csupán azt, hogy a továbbiakban Marx bizonyos kérdéseket nem csak önmaga számára kívánt tisztázni, s a dolgozószobájába való átmeneti visszavonultságát is újra aktív közéleti tevékenység váltotta fel. A kreutznachi kéziratok, s a velük nagyjából egyidőben készült jegyzetek az „Évkönyvek"-ben szakaszának általános elvi alapjául szolgálnak, Marx a továbbiakban is fenntartja a hegeli jogfilozófia kritikája önálló kidolgozásának és könyv alakban való publikálásának tervét, s közben a kéziratai anyagából, bizonyos vonatkozásaiban átdolgozva, továbbfejlesztve, külön-külön is publikál, pl. a fenti programadó levélben, illetve mindenekelőtt az 1843 őszén írott, az „Évkönyvek"-ben megjelentetett, a „Zsidókérdéshez" c. tanulmányban. Ebben a cikkében fejtette ki legrészletesebben új elméleti eredményeit, s egyúttal először publikált a saját neve alatt. A konkrét indítékot megírására Bauer két írása adta. Ahogy az 1842 augusztus 25-i és 1843 március 13-i Rugéhoz írott leveleiből tudjuk, Marx már régóta polemizálni akart Bauernak a zsidókérdésről vallott nézeteivel, s most erre jó alkalom adódott, mivel a polémia olyan kérdéseket érintett, amelynek kapcsán kifejthette általános koncepcióját.

Mégis, külön magyarázatot igényel, miért volt a Bauerral folytatott polémiának ilyen nagy jelentősége Marx számára. Marx egész fejlődése a korábbi szövetségesekkel való fokozatos szembefordulás formájában történik, s hogy a Bauerral és a szabadokkal való szakítás után szükségét látja az elméleti elhatárolódásnak, ebben még nincs semmi meglepő. Annál is inkább, mivel a Rugéhoz írott, terjedelmes levelén kívül, tehát nyilvános formában még nem adott számot a szakítás elvi okairól. Ez az első cikke Marxnak, amelyben közvetlenül bírálja Bauert, de ezt egy sor további írás követi, ami arra mutat, hogy e kritikának különleges jelentősége van Marx számára. Marx munkásságának a „Német ideológia" megírásáig, tehát a közvetlen német szakasz befejeződéséig tematikusan három fő iránya van, nevezetesen először a megelőző filozófiai fejlődés kritikai feldolgozása és meghaladása, másodszor saját nézeteinek, elméleti rendszerének pozitív kidolgozása, harmadszor a „német ideológia" általában vett bírálata. Mindhárom feladat elméleti-publicisztikai tevékenységéhez, „minden fennálló könyörtelen kritikájához" kapcsolódik,

[20] Uo. 348.

de feladatuk más és más. A filozófia megvalósításáért, saját elméleti-politikai álláspontja érvényrejuttatásáért küzdő Marxnak számolnia kellett a „konkurrens" elméletekkel is, kezdetben mindenekelőtt a romantikus ideológiával, a történelmi jogi iskolával, a továbbiakban pedig egyre inkább a haladó közvéleményt erősen befolyásoló, a radikális értelmiség és kispolgárság magatartását irányítani kívánó, egyre reakciósabbá forduló ifjúhegeliánus elméletekkel. Így válik fő ellenféllé az 1843—48-as időszakban a német közvélemény befolyásolásában Bauer, Stirner, az igazi szocializmus stb. s ezért helyez Marx olyan nagy súlyt a „német ideológia" kritikájára, ahogy ennek az új polemikus szakasznak a nyitányából is látható.

Bauer álláspontja azonban itt még nem egészében válik kritika tárgyává, mint a „Szent család"-ban, vagy a „Német ideológiá"-ban, csupán a zsidókérdés vonatkozásában, bár ebben a konkrét állásfoglalásban is visszatükröződik filozófiájának lényege. Említett két írásában Bauer kifejti azon álláspontját, hogy a zsidók törekvése az emancipációra eleve reménytelen, mivel vallási lényegük szembenállása miatt a keresztény állam semmiképpen sem emancipálhatja a zsidót: „Ameddig az állam keresztény, a zsidó pedig zsidó, addig az egyik ugyanúgy nem képes megadni az emancipációt, mint ahogy a másik nem képes magába fogadni azt."[21] Mi tehát a megoldás Bauer szerint? — A vallás egyáltalában való megszüntetése, mindkét fél vallási lényegének leküzdése: „Mihelyt zsidó és keresztény felismerik, hogy szemben álló vallásaik csak az *emberi szellem különböző fejlődési fokai*, a *történelem* által levetett különböző kígyóbőrök, s hogy az *ember* ez a vedlő kígyó, akkor már nem vallási, hanem csak kritikai, *tudományos* viszonyban, emberi viszonyban vannak egymással"[22] — kommentálja Marx enyhe gúnnyal a történelmet az emberi öntudat, szellem fejlődése lépcsőfokaiként értelmező baueri koncepciót. Bauer koncepciójának a lényege az, hogy a politikai államban meglevő ellentéteket visszavezeti a vallási ellentétekre mint alapjukra, s a vallási meghatározottságtól való emancipálódás politikai formáját az általában vett politikai emancipációnak, a társadalmi ellentétek általános felszámolásának fogja fel. Ezzel egyfelől a politikai és a vallási emancipációt azonosítja, másfelől — mivel vallási meghatározottságában látja az ember lényegét — a politikai emancipációt azonosítja az általában vett emberi emancipációval: „Bauer tehát egyrészt azt követeli, hogy a zsidó mondjon le a zsidóságról, egyáltalában az ember mondjon le a vallásról azért, hogy *állampolgárilag* emancipálódjék. Másrészt szerinte a vallás *politikai* megszüntetése következésképpen a vallás általában-való megszüntetését jelenti."[23] Vagyis a baueri koncepció alapvető hibája az, hogy „nem vizsgálja meg *a politikai emancipációnak az emberi emancipációhoz való viszonyát* és ezért olyan feltételeket szab, amelyek csak a politikai emancipációnak az általános emberi emancipációval való kritikátlan összecseréléséből magyarázhatók."[24]

Magyarán szólva az adott szituációban a baueri elméletnek csak azon vonatkozása érdekli Marxot, hogy abban az emberi lényegnek a vallási lényegre való redukálásával a kétféle emancipáció egybemosódik, márpedig Marx számára éppenséggel a polgári demokrácia, azaz a pusztán politikai emancipáció „emberi" meghaladása, a vallásos formában spirituálódott elidegenedett-fe-

[21] Uo. 350.
[22] Uo. 350—351.
[23] Uo. 352.
[24] Uo. 353.

tisizált tárgyiság felszámolása, az elidegenedésmentes, „emberi" társadalom megteremtése válnak alapvető jelentőségű dolgokká. Ezért pozitív álláspontjának kifejtéséhez a baueri polémia csak indítékként, a baueri-koncepció pedig kontrasztként szolgál. Ez mit sem változtat Bauer kritikájának gyakorlati célzatán, a közvélemény meggyőzésére irányuló törekvésen, ami ezen tanulmány másik lényeges aspektusa.

Marx legelőször is nem elvi cáfolatot keres Bauer koncepciójára, hanem konkrét társadalmi anyaghoz nyúl, magukkal a tényekkel konfrontáltatja. Három alapvető államtípusban vizsgálja meg az állam és a vallás viszonyát, mindenekelőtt a fennálló német államban, ahol a valódi politikai állam még nem alakult ki, s a rendi-társadalmi különbségek vallási különbségként is megfogalmazódnak, azaz a zsidó nyílt vallási ellentétben áll a keresztény, a „teológus" állammal. Itt még a politikai emancipáció a küszöbönálló feladat, amely többé-kevésbé már megvalósult a második típusban, az alkotmányos államokban. Franciaországban a kérdés úgy vetődik fel, hogy mennyire következetesen valósították meg a politikai emancipációt, az államvallás látszata ugyanis fennmaradt, de valójában a zsidókkal való vallási ellentét teljesen lényegtelenné válik. Végül a harmadik típusban, az Egyesült Államokban, kora legfejlettebb, legkövetkezetesebb polgári demokráciájában mutatja ki a zsidókérdés „teológiai" vonatkozásainak teljes megszűnését és világi alapokra helyeződését. Az Egyesült Államok példájának elemzése már meg is adja a baueri álláspont cáfolatát, bebizonyosodik, hogy a politikai emancipáció nem jelenti a vallás megszűnését, s még kevésbé azonosítható az általános emberi emancipációval. S ezzel a marxi konklúzióval az elemzés már általános síkra helyeződik, mivel az utóbbi klasszikus forma közvetlen elméleti tanulságokkal szolgál: „Csak ott, ahol a politikai állam teljes kialakultságában létezik, domborodhat ki a maga sajátságosságában, a maga tisztaságában a zsidónak, egyáltalában a vallásos embernek a politikai államhoz való viszonya, tehát a vallásnak az államhoz való viszonya."[25] Amikor Marx a kreutznachi kéziratokban utalást tesz arra, hogy az állam és vallás viszonyáról később majd többet, nyilván az itt található, akkor már kéziratban, vagy csak Marx fejében megfogalmazódott álláspontra gondolt.

Marx, Bauerral szemben, a vallásban a partikularitás társadalma ideológiai visszfényét, egy izolált különös szférán belüli illuzórikus közösségiség (állam) elméleti megfogalmazását látja, amely tehát nem az ember elsődleges lényege, hanem társadalmi helyzetének következménye, kifejeződése. Kimondja azt az elvet, hogy az emberek vallási megkötöttségét világi megkötöttségükből kell magyarázni, s hogy a vallás felszámolása önmagában nem csupán a világi korlátozottság felszámolásán keresztül hajtható végre. Ezzel ugyanakkor, a világi ellentmondások típusai szerint elválnak egymástól a politikai és az emberi emancipáció síkjai, amelyek Bauernál egybemosódnak: „A vallás alól való *politikai* emancipáció nem a végigvitt, az ellentmondásnélküli módja a vallás alól való emancipációnak, mert a politikai emancipáció nem a végigvitt, az ellentmondásnélküli módja az *emberi* emancipációnak."[26] Mégpedig nevezetesen az állam emancipálódhat az államvallástól anélkül, hogy az emberek általában emancipálódnának a vallástól, csupán a közélet helyett a magánélet szférájában lépnek fel vallásos emberként; „A politikai emancipáció

[25] Uo.
[26] Uo. 355.

határa nyomban megmutatkozik abban, hogy az *állam* megszabadulhat egy korláttól anélkül, hogy az ember *valóban* szabad lenne tőle, hogy az állam *szabad állam* lehet anélkül, hogy az ember *szabad ember* lenne."[27]

A politikai emancipáció korlátozottságának elemzésében Marx a képviselet politikai formájának mint elidegenedett, ellentmondásos közvetítésrendszernek a kreutznachi kéziratban adott kritikájára támaszkodik, azt röviden összefoglalja: „Ebből az következik, hogy az ember az *állam közegén* keresztül, hogy *politikailag* szabadítja fel magát egy korlát alól, amikor önmagával ellentmondásba kerülve, *absztrakt* és *korlátolt*, részleges módon emelkedik felül ezen a korláton. Ebből továbbá az következik, hogy az ember *kerülő úton*, egy *közegen*, habár *szükségszerű közegen* keresztül szabadítja fel magát, amikor *politikailag* szabadítja fel magát."[28] Vagyis végül is a kiteljesedett politikai állam, mint a formális, a polgári demokrácia állama sem több, mint elidegenedett közvetítésrendszer, amely az emberektől elszakítja általános ügyeiket, s azokat csak kerülő úton, az illuzórikus államiságon keresztül sajátíthatják el, nem pedig közvetlen formában, ti. amennyiben saját tevékenységük „képviselet", a társadalmi általánosság újjátermelése.

Szükségképp adódik tehát az állam és a vallás elidegenedésének párhuzama, vagyis most már az állam elemzéséből kiindulva a vallás megléténck, társadalmi funkciójának magyarázata, hiszen a vallásban is megtörténik a fenti megkettőzés és közvetítés: „A vallás éppen az ember elismerése kerülő úton. *Közvetítő* révén. Az állam a közvetítő az ember és az ember szabadsága között. Mint ahogy Krisztus a közvetítő, akire az ember a maga egész istenségét, egész *vallási megkötöttségét* láruházza, úgy az állam a közvetítő, amelybe az ember áthelyezi a maga egész istentelenségét, egész *emberi megkötetlenségét*.[29] Amíg tehát az ember kerülő úton való megvalósulása fennáll az államban, addig szükség van az ember közvetett elismerésének vallási megfogalmazására is, sőt leginkább éppen a politikai emancipáció társadalmában, ahol ez az állami közvetítés a legklasszikusabb, legilluzórikusabb formáját érte el.

A marxi elemzés a konkrét polémia miatt a vallásra koncentrált és a vallás-állam összefüggéseit vizsgálja, korán sincs azonban arról szó, hogy a politikai emancipáció, azaz a polgári demokratikus társadalom korlátoltságának kimutatását a vallás fennmaradására korlátozná. Ellenkezőleg, a társadalmi élet minden területére általánosítja, ha nem is elemzi minden vonatkozásban olyan részletességgel. Az előtörténet marxi koncepciója szerint ugyanis az ember társadalmi meghatározottságainak kimunkálása egyben azoknak az embertől való elválasztása és korlátozott formájukban való rögzítése, amely a legmagasabb pontját a kapitalizmusban éri el — ez a cikk nóvuma — az összes meghatározottság kimunkálásával, amelyeket azonban csak az ismert „kerülő úton", illuzórikus-formális módon sajátít el az ember. A modern világ tehát a társadalmi ember teljes kiképződése a végigvitt elidegenedésén belül, az elidegenedett közvetítésrendszer teljességén keresztül. Ennek kapcsán adja meg a fiatal Marx a polgári demokrácia társadalmi rendszerének talán legegzaktabb kritikáját: „Az embernek a vallás fölé való *politikai* felemelkedése osztozik az egyáltalában-vett politikai felemelkedés minden fogyatékosságában és minden előnyében. Az állam mint állam például megszünteti a *magántulajdont*, az ember *politikai* módon a magántulajdont *eltöröltnek* nyilvánítja, mihelyt eltörli

[27] Uo.
[28] Uo.
[29] Uo.

az aktív és passzív választójog *cenzusát* . . . Az állam a maga módján megszünteti a *születés*, a *rend*, a *műveltség*, a *foglalkozás* különbségét . . . *nem-politikai* különbségeknek jelenti ki, amikor e különbségekre való tekintet nélkül a nép minden tagját a népszuverenitás *egyenlő* részesévé nyilvánítja . . . Mindazonáltal az állam engedi, hogy a magántulajdon, a műveltség, a foglalkozás a *maguk* módján, azaz mint magántulajdon, mint műveltség, mint foglalkozás *hassanak* és érvényesítsék *különös* lényegüket. Távol áll tőle, hogy ezeket a *tényleges* különbségeket megszüntesse, sőt csak ezeknek az előfeltételezése mellett létezik, csak ezekkel az elemeivel való ellentétében érzi magát *politikai államnak* és érvényesíti *általánosságát*."[30]

A fenti fejtegetés arról tanúskodik, hogy Marx társadalmi-politikai szinten már elhagyta a polgári pozíciókat, ha még nem is helyezkedett pozitíve a proletariátus álláspontjára. Filozófiailag ez azt jelenti, hogy már a kapitalizmus jelenik meg az elidegenedés csúcsaként. Rendkívül érdekes ugyanakkor az a körülmény is, hogy a hegeli jogfilozófia kritikájának anyagát először publikálva — a fenti fejtegetés után közvetlenül Hegel jogfilozófiáját idézi, a kapcsolat tehát egészen közvetlen a kreutznachi kéziratokkal — a kontúrok élesebb megrajzolásával a polgári és az emberi emancipáció között bizonyos mértékig meghaladja korábbi pozícióit. Ezt annak kell tulajdonítanunk, hogy 1843 őszén Marx már Párizsban él, s a polgári demokrácia ellentmondásait a helyszínen tanulmányozhatja. Bár ez a hatás korántsem mechanikus, nyilván arról van szó, hogy a polgári demokrácia korlátozottságának egyre elmélyültebb elemzése egész filozófiai fejlődésének tendenciájából adódott, s kibontakozására a külső körülmények konkrét lehetőséggel szolgáltak.

Marx figyelmét most már egyre inkább a kapitalista társadalom belső struktúrájának, ellentéteinek elemzésére fordítja, arra a sajátos ellentmondásra, hogy a magántulajdonnak mint kiváltságnak, mint politikai elvnek eltörlése, hogyan jelenti a magántulajdonnak nemcsak megőrzését, hanem általános társadalmi alapelvvé emelését. A magyarázat a politikai állam és a polgári társadalom elválásában és teljes kiképződésében rejlik, kölcsönös ellentmondásukban az egyik oldal formális egyenlőséget mint kifejezési formát, a másik oldal pedig a valóságos egyenlőséget mint determinációs bázist hordozza: „A kiteljesedett politikai állam, lényegét tekintve, az embernek *emberi nemi élete (Gattungsleben)*, *ellentétben* anyagi életével. Ennek az önző életnek összes előfeltételei az állami szférán *kívül* a *polgári társadalomban* továbbra is fennmaradnak, de a polgári társadalom tulajdonságaiként."[31] A társadalmi szférák ez alapvető megkettőződése az emberi életnek, sőt magának az embernek a megkettőződését is jelenti, amit szokott módon az égi-földi világ párhuzamával jellemez. Az ember csak az államban, illuzórikus mivoltában jelenik meg közösségi lényként, a lényegi szférában, a polgári társadalomban izolált egyénként, önző magánemberként tevékenykedik, mégpedig úgy, hogy „a többi embert eszköznek tekinti, önmagát eszközzé alacsonyítja le és idegen erők játékszerévé válik".[32] Analízise az adott tanulmányban megmarad a két alapvető szféra ellentmondásának, az ember „kettészakadásának" leszögezésénél, anélkül hogy egyelőre a polgári társadalom belső mozgását részletesebben elemezné: „Az ember a maga *legközelebbi* valóságában, a polgári társadalomban, profán lény. Itt, ahol önmaga és mások számára valóságos egyéniségnek

[30] Uo. 355—356.
[31] Uo. 356.
[32] Uo. 357.

számít, *nem-igazi* jelenség. Az államban ellenben, ahol az ember emberi nemi lénynek számít, ott imaginárius tagja egy képzeletbeli szuverenitásnak, meg van fosztva valóságos egyéni életétől és telítve van nem-valóságos általánossággal."[33]

A fenti alapon ugyanis visszatérhet a polémia eredeti kiindulásához, s kimondhatja, hogy a zsidókérdés — amelynek Bauer csak a vallási kifejezése ellen polemizál — voltaképpen „a *politikai* állam és a *polgári társadalom* közötti *világi* szakadásra redukálódik"[34], s ez a „szakadás" legklasszikusabb formájában éppen a végigvitt politikai emancipációval jön létre, azaz a politikai emancipáció a zsidókérdést nem megoldja, hanem „világi" ellentétként kiélezi. A vallásnak a közjogból a magánjogba való átkerülése egyben megerősítése a vallás világi alapjának: „A vallás nem szelleme többé az *államnak*, amelyben az ember — ha korlátolt módon, különös formában és egy különös szférában is — emberi nemi lényként viselkedik, más emberekkel való közösségben; a *polgári társadalomnak* a szelleme lett, az önzés szférájának ... szelleme. Nem a *közösség* lényege többé, hanem a *különbség* lényege. Annak kifejezőjévé vált, hogy az ember *különvált* a *közösségétől*, önmagától és a többi embertől — azzá vált, ami *eredetileg* volt."[35] Az utóbbi utalás már Marx egész történetkoncepcióját felidézi, nevezetesen az ember „eredeti" állati elszigeteltségét, mint önmagára korlátozott természeti organizmusét, amely a társadalmiság természettörténeti előzményét adja, s amelynek ellentmondásos leküzdése a prekapitalista társadalmakban az emberek társadalmi csoportjainak természeti rögzítésén keresztül történt, illetve ennek feloldásával az emberek most már a társadalmon belül lesznek elszigeteltek egymástól a kapitalizmusban, azaz az „állati" vonások reprodukálódnak az önző magánemberek saját anyagi érdekeire való korlátozottságában. Ilyen értelemben elmondható, hogy most már nem a feudalizmus — bár továbbra is az emberiség „zoológiájaként" jellemződik —, hanem a kapitalizmus szerepel a „politikai állatvilág" csúcsaként.

A politikai emancipáció, a kapitalista társadalom mindezen korlátozottságának kimutatása ellenére Marx nagyra értékeli a feudalizmusból a kapitalizmusba tett előrelépést, viszont nem az elidegenedés közvetlen lebontásának megkezdéseként, hanem az ellentmondásos haladás fogalmát jobban elmélyítve, az elidegenedés megszüntetéséhez éppen kiélezésén keresztüli közelebb vitelében. Ezért a polgári demokrácia társadalma nem más, mint az előtörténet végső konklúziója, törvényszerűségeinek maximális érvényrejutása: „A *politikai* emancipáció mindenesetre nagy haladás, nem a végső formája ugyan az emberi emancipációnak egyáltalában, de a végső formája az emberi emancipációnak az eddigi világrenden *belül*."[36]

A politikai emancipációt mint folyamatot, mint a feudalizmusból a kapitalizmusba való konkrét átmenetet elemezve felfedi a polgári forradalom sajátos belső permanenciáját, s ez a permanencia a marxi forradalom elméletének és a munkásosztály forradalmi stratégiájának alapvető mozzanatává válik. Meglátja, hogy a forradalomban a politikai állam — a kiéleződött polgári társadalombeli ellentétek bázisán, s azok felszámolásának szolgálatában — viszonylagos önállósághoz jut. A forradalomban egyfelől az általános társadalmiság átmeneti abszolutizálása, másfelől a forradalmi erők radikalizálódása az emberi

[33] Uo.
[34] Uo.
[35] Uo. 358.
[36] Uo.

emancipáció, azaz a vallás, a magántulajdon stb. *teljes* felszámolásának *látszatát* nyújtja: „olyan időkben, amikor a politikai állam mint politikai állam erőszakosan világra jön a polgári társadalom méhéből, amikor az emberi önfelszabadítás a politikai önfelszabadítás formájában törekszik végbemenni, az állam elmehet, és el kell hogy menjen a vallás *megszüntetéséig*, a vallás *megsemmisítéséig*, de csak úgy, ahogy elmegy a magántulajdon megszüntetéséig, az árak maximálásáig . . ."[37]

A forradalom sajátos belső dinamikáját így jellemzi Marx: „A politikai élet a maga különös önérzetének pillanataiban igyekszik elnyomni előfeltételét, a polgári társadalmat és ennek elemeit, s konstituálni magát mint az ember valódi, ellentmondás nélküli emberi nemi életét. De erre csak azáltal képes, hogy *erőszakos* ellentmondásba kerül saját életfeltételeivel, csak azáltal, hogy *permanensnek* nyilvánítja a forradalmat, és ezért a politikai dráma éppoly szükségszerűen a vallásnak, a magántulajdonnak, a polgári társadalom összes elemeinek helyreállításával végződik, mint ahogyan a háború békével végződik."[38] Ebben a fejtegetésben a francia forradalom konkrét elemzése már általános érvényű megállapításokat sejtet a polgári forradalmak menetéről, vagyis már ekkor a nagy francia forradalmat tekintette klasszikusnak, mértékadónak. Megállapítja mindenekelőtt, hogy a politikai állam a polgári társadalom méhéből csak kiélezett küzdelem árán jöhet létre, vagyis a forradalom lényege az állami-intézményi formák erőszakos átalakítása az anyagi érintkezés szükségleteinek megfelelően. Amikor ez az ellentmondás a végsőkig kiéleződik, a politikai állam veszi át az aktív fél szerepét a maga viszonylagos önállóságában. Az új politikai állam, mivel önállósította magát a régi „alappal", polgári társadalommal szemben, s még nem mutatkoztak meg kötöttségei az anyagi érintkezés új rendszerétől, teljesen önállónak és közvetlenül általános emberinek képzeli magát. A forradalom ebben a periódusában valóban túlszalad az új társadalom követelményein, s erre a radikalizálódásra (vallás, magántulajdon stb. korlátozására) a külső-belső ellenséggel vívott harcai is kényszerítik, a forradalom végleges győzelme után azonban szükségképpen korlátolt bázison történik a konszolidálódás, s az új politikai intézmények az újonnan kiképződött anyagi érintkezés rendszere alapjaira helyeződnek.

A forradalom tehát mindenképpen az általános emberi és a konkrét történelmi dialektikáját hordozza, de két igen eltérő vonatkozásban. A maga korlátoltságában konszolidálódott új társadalmi rend, a polgári demokrácia is általános történelmi előrehaladást jelent az előzőhöz, a feudalizmushoz képest, másfelől a forradalom radikalizálódásának időszakában ez az általános emberi haladás közvetlenebb formában is megjelenik, s ez nem lehet érdektelen egy társadalmi forradalmár számára.

Marx természetesen tisztában van azzal, hogy ez a túlfutás csak a forradalom saját belső anyagi alapjainak biztosítása érdekében történik, vagyis eljut a jakobinus pozíció kritikájáig, korlátainak felismeréséig, ami egyúttal a polgári pozíciók teljes leküzdését jelenti. Marx kimutatja, hogy a jakobinizmus nem egyéb, mint az absztrakt állampolgár magatartása a politikai állam történelmi önállósulásának pillanatában, a forradalom önvédelmének, radikalizálódásának időszakában. Így válhat alapjává az állami-közösségi szempont közvetlen érvényesítése és abszolutizálása, a polgári társadalom teljes „meg-

[37] Uo.
[38] Uo. 359.

vetése", amely az erkölcsi szükségleteknek az anyagiak feletti szükségszerű uralma tézisében jut kifejezésre. Ez a magatartás a forradalom permanenciájának végső kifejlete, az új társadalom önvédelme saját anyagi alapjának átmeneti korlátozása árán is, másfelől általános emberi tartalmak történelmileg korlátozott formában való megjelenése, előlegezése, amely mögött azonban jól kitapintható a polgári osztálytörekvés. A jakobinizmusnak ez a kritikája, egyben önkritika is Marxnál, saját korábbi — „Rheinische Zeitung"-beli — nézeteinek nemcsak leküzdése, hanem egyben ideologikus bázisuknak felismerése is. Sajátos radikális objektív idealizmusa és politikai jakobinizmusa — a közvetlen általános érdek érvényesítése minden különössel szemben, mint az absztrakt lelkiismeret politikai diktatúrája, amely a társadalmi korszakváltást egyedül az össztársadalmi felismerés formájában teszi lehetővé, s ezzel a politikumot az állampolgárok erkölcsi tudatára korlátozza, elszakítva a valóságos anyagi-gazdasági összefüggésektől — nem volt egyéb, mint ideologikus előfeltevés, az absztrakt állampolgári magatartás emberi lényeggé, kiindulóponttá emelése, az adott történelmi pillanat abszolutizálása, különös tartalmának általános filozófiai-politikai alapelvvé hiposztazálása. Most viszont kénytelen megállapítani, hogy ez az absztrakt demokrata-állampolgári magatartás megmarad az eddigi világrend, a politikai emancipáció keretei között, hogy a jakobinus magatartás csak az önző magánember önmagáról megfeledkezett hősi pillanata volt, amelyet gyors kijózanodás és a magánönzés világának teljes győzelme követett.

Az önző, egymástól elidegenedett, azaz atomizált emberek társadalma aztán a vallást is „rehabilitálja", mint a magánélet, a polgári társadalom szférája szükségszerű tartozékát, spiritualista kiegészítését, sőt ahogy az önzés világi alapja, úgy spirituális formája is éppen a politikai emancipációval valósul meg a legkövetkezetesebb módon: „Bizony, nem az úgynevezett *keresztény* állam, amely a kereszténységet alapzatának, államvallásnak ismeri el és ezért más vallásokkal szemben kizáró módon viselkedik, nem ez az állam a kiteljesedett keresztény állam, hanem ellenkezőleg, az *ateista* állam, a *demokratikus* állam, az az állam, amely a vallást a polgári társadalom többi eleme közé száműzi." Ezzel szemben a középkori, az ún. transzcendens, tehát nyíltan vallásos államnak a korlátozottsága megmutatkozik abban, hogy „még nem sikerült *világi, emberi* formában, a maga *valóságában* mint állam kifejeznie azt az *emberi* alapzatot, amelynek fellengzős kifejezése a kereszténység.... még vallási viszonyban van a vallással, azaz nem *valódi megvalósulása* a vallás emberi alapjának, mert még ennek az emberi magnak *nem-valóságosságára, imaginárius* alakjára hivatkozik . . ." és éppen ezért „*tökéletlen* állam, s számára a keresztény vallás — tökéletlenségének *kiegészítése* és *szentesítése*. A vallás ezért szükségképpen *eszközzé* válik számára, és a keresztény állam a *képmutatás* állama."[39] Egyszóval a középkori keresztény állam, a rendiség állama „tökéletlen", mert a közösség általánosságának kiképződése még csak korlátozott formában történt meg, s ezért szükség van elméleti pótlékként a közösség vallási szublimációjára, a földi állam túlvilági absztrakciójára. Amikor a közösség mint politikai állam kiképződése világi formájában megtörténik, azaz — bár fiktív-illuzórikus, formális síkon — megvalósul a társadalmi egyenlőség a politikai emancipációval, ez az emelkedettebb spirituálisabb absztrakció a magánélet tartozékává süllyed, s vele szemben a valóságos világi-

[39] Uo.

politikai absztrakció, mint a polgári demokrácia „világi vallása" válik dominánssá.

A keresztény államnak még szüksége van a „képmutatásra" — mondja Marx Hegel kifejezésével —, mivel a teljesen még ki nem képződött közösséget nyilvánítja alapjának, de a demokratikus államban a fiktív-illuzórikus egyenlőség belső tartalom, s már nem csupán külső pótlék: „Nagy különbség van aközött, hogy a *kiteljesedett* állam az állam általános *lényegében* rejlő fogyatékosság miatt az *előfeltételei* közé számítja a vallást, és aközött, hogy a *nem-kiteljesedett* állam a *különös létezésében* rejlő fogyatékosság miatt, mint fogyatékos állam, a vallást az *alapzatának* nyilvánítja. Az utóbbi esetben a vallás *tökéletlen politikává* válik. Az előbbi esetben az mutatkozik meg a vallásban, hogy maga a kiteljesedett *politika* is tökéletlen."[40] Marx programadó levelében megállapította, hogy a politika és a vallás azon tárgyak, amelyek Németországot érdeklik, s mint a fentiekből látható, meg is valósította programját, bemutatva politika és vallás történelmi viszonyát. Egyfelől élesen szembeállítja őket a középkori és újkori társadalomban betöltött szerepük alapján — „A demokratikus államnak, a valódi államnak, nincs szüksége a vallásra politikai teljessé válásához. Sőt, absztrahálhat a vallástól, mert benne a vallás emberi alapzata világi módon valósult meg. Ezzel szemben az úgynevezett keresztény állam politikailag viszonyul a valláshoz és vallásilag a politikához[41] —, másfelől kimutatja közös lényegüket és korlátozottságukat, az önző magánember világát mint a vallás és politika közös „emberi" alapzatát.

Éppen ez a közös alapzat jelentkezik történelmileg más meghatározásokon keresztül az említett korszakokban. A keresztény államban — a polgári társadalombeli és politikai helyzet egységének megfelelően — a gazdasági és politikai meghatározások egybeesnek, s ennyiben a vallás is közvetlenül gazdasági tartalmat hordoz: „A keresztény-germán államban pedig a vallás ‚gazdasági ügy', mint ahogy a ‚gazdasági ügy' vallás. A keresztény-germán államban a vallás uralma az uralom vallása."[42] A középkori-rendi államban a vallás védi a nyílt társadalmi egyenlőtlenséget és hierarchikus rögzítettséget, a „szükséglet" világát a „munka" világával szemben, mint a közvetlen világi uralom égivé szublimált formája. S a Párizsban élő Marx számára bármennyire is a politikai emancipáció felemássága válik alapvető problémává, a németekről és a németekhez szólva, a régi hévvel támadja a keresztény államot: „Ez az állam, akárcsak az az *emberi söpredék*, amelyre támaszkodik, fájdalmas, a vallásos tudat álláspontjáról nézve leküzdhetetlen ellentmondásba kerül . . . *Saját tudata* számára a hivatalos keresztény állam egy *kellés*, amelynek megvalósítása elérhetetlen . . . ez az állam már maga sem tudja magáról, hogy *képzelődés-e* vagy *realitás*, amelyben *világi* céljainak — amelyeknek a vallás a köpönyege — aljassága feloldhatatlan konfliktusba kerül *vallásos* tudatának — amely a vallást látja a világ céljának — tisztességével. Ez az állam csak úgy válthatja meg magát belső kínjától, ha a katolikus egyház *poroszlójává* válik."[43] Ennek a közvetlen gazdasági tartalomnak a kimutatásával, belső ellentmondásának elemzésével Marx továbbmélyíti a vallás és a középkori

[40] Uo.
[41] Uo. 359—360.
[42] Uo. 360.
[43] Uo. 361.

állam kritikáját, de a középkori társadalmat változatlanul igen markánsan elidegenedettnek mutatja be: „Az úgynevezett keresztény államban az *elidegenülés* érvényesül ugyan, de az *ember* nem."[44]

A hangsúly azonban csak átmenetileg helyeződik át az elidegenedés középkori formáira, továbbfolytatódik a modern világ elidegenedettségének, mint az elidegenedés történelmi kiteljesedésének elemzése, mint a vallás valódi földi alapjának, a magánönzésnek klasszikus megvalósulása: „Nem a kereszténység, hanem a kereszténység *emberi alapja* az alapja"[45] a demokratikus államnak — szögezi le Marx —, s ahol a kereszténység emberi alapja világi módon megvalósul, sőt kiteljesedik, ott szükség van magára a kereszténységre is: „Vallásossá teszi a politikai állam tagjait az a dualizmus, amely az egyéni élet és az emberi nem élete, a polgári társadalom élete és a politikai élet között fennáll, vallásossá teszi az, hogy az ember a valóságos egyéniségéhez képest túlvilági állami élethez mint a maga igazi életéhez viszonyul, vallásossá annyiban, hogy a vallás itt a polgári társadalom szelleme, az ember embertől való elválásának és eltávolodásának kifejezése."[46]

A vallásban tehát megvalósul az ember, mint elidegenedett ember — elemzi Marx ezt a jól ismert feuerbachi gondolatot, de nála az elidegenedett ember nem valami absztrakt lény, hanem a polgári demokrácia reális állampolgára. Az „emberi alap" elemzésében Feuerbach meghaladása már rég megtörtént, Marx azonban elméleti eredményeit újra meg újra viszonyítja a valláshoz, így egyre jobban elmélyíti valláskritikájának Feuerbachtól való különbségét: „Keresztény a politikai demokrácia annyiban, hogy benne az ember — nemcsak egy ember, hanem minden ember — *szuverén*, legfőbb lénynek számít, mégpedig az ember a maga kiműveletlen, társadalmiatlan megjelenésében, az ember a maga véletlen létezésében, az ember, úgy ahogy van, az ember, ahogy társadalmunk egész szervezete megrontotta, ahogy elvesztette, elidegenítette önmagát, ahogy ki van szolgáltatva embertelen viszonyok és elemek uralmának, egyszóval az ember, aki még nem *valóságosan* az emberi nem lénye."[47] Amíg tehát a fentiekben a vallás társadalmi okai kapcsán a társadalmi szférák ellentétét, kölcsönös meghasonlottságát, azaz az egyénnek a nemtől, valamint embernek embertől való elidegenedését taglalta — a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban kidolgozott kategóriákkal szólva —, addig most rátér ennek a társadalmi elidegenedésnek emberi következményeire, mint az egyén belső meghasonlottságának, az emberi lényeghez képest nem adekvát létezésének elemzésére. A modern társadalomban ezek az ellentmondások is klasszikus formában fogalmazódnak meg, mivel a középkorban csak a reális evilági létezésében is istenített monarchia képviselte az istenné emelt absztrakt emberi lényeget, s mindenkinek abban való részvétele csak a vallásos tudat illúziójában volt meg, viszont a kapitalizmusban minden ember mint absztrakt közösségi-politikai lény közvetlenül a „legfelsőbb lény" is, azaz az elidegenedett emberi lényeg közvetlen megtestesítője. Vagyis a társadalmi szférák ellentmondásos formában való kimunkálása egyúttal az emberi egyén ellentmondásos kiteljesedését is jelenti, hiszen azok a szférák, amelyek az egyes ember belső tartalmát adnák, még nem rendeződtek harmonikus totalitássá.

[44] Uo.
[45] Uo.
[46] Uo. 362.
[47] Uo.

Az egész marxi valláskritika — szorosan egybefonódva az elidegenedés legfejlettebb, kapitalista formájának elemzésével — tehát abban a tézisben éri el maximumát, hogy a politikai emancipáció révén a vallás nem megszűnik, hanem ellenkezőleg, megvalósul, mindenekelőtt világi formáiban: „A kereszténység fantazmagóriája, álma, posztulátuma: az ember szuverenitása — de az embernek mint idegen, a valóságos embertől megkülönböztetett lénynek a szuverenitása — a demokráciában érzéki valóság, jelen világi maxima."[48] A vallás tradicionális formája pedig a továbbiakban egyre inkább a tudat szférájára korlátozódik, megszabadul közvetlen-nyers világi funkcióitól, az osztálytársadalmak szerkezetéhez nyíltan kötődő organizatív-regulatív szerepkörétől (a középkori egyházi intézmények világi szerepe, kizsákmányoló tevékenysége, a fennálló állam közvetlen védelme, mint uralom-vallás stb.), így ideológiai mechanizmusai, tudati-spirituális absztrakciói — kevésbé kompromittálva a gyakorlatuk ellentmondásos tartalmával — zavartalanul működhetnek: „A vallásos és teológiai tudat maga a kiteljesedett demokráciában annál is inkább vallásosnak, teológiainak tekinti magát, mert látszólag nincs politikai jelentősége, nincsenek földi céljai . . . az értelmi korlátoltság kifejezője, az önkény és a fantázia terméke, mert valóban túlvilági élet. A kereszténység itt eléri egyetemes-vallási jelentőségének *gyakorlati* kifejezését azáltal, hogy a legkülönfélébb világszemléletet csoportosítja egymás mellé a kereszténység formájában, s még inkább azáltal, hogy már nem is a kereszténység követelését, hanem csak egyáltalában a vallás, valamilyen vallás követelését állítja mások elé."[49]

Az adott fejtegetés kapcsán szeretnénk leszögezni, hogy a valláskritika szerintünk itt — illetve az ezt követő tanulmányban, a „Bevezetés"-ben, tehát a „Német—Francia Évkönyvek"-ben — éri el tetőpontját Marx egész munkásságában. A vallás elsőrendű elméleti-politikai jelentősége a fiatal Marx számára a német helyzetből adódik, amelyben a fennálló elleni minden támadásnak a vallás kritikájából kell kiindulnia, de ugyanez az elméleti-módszertani kiindulópont is az elidegenedés társadalmi rendszerének, történelmi mozgásának elemzésében, mint a „legfelsőbb réteg", a legabsztraktabb, legkönnyebben megragadható forma. A vallás reális, földi bázisát tehát már az első menetben kimutathatja az állami-politikai szféra mozgásán keresztül, s amikor a fentiekben az elemzés még egy szinttel „lejjebb" jut, a gazdasági alaphoz — amely mindenekelőtt jelen cikkben történik meg — a marxi, s egyben a marxista valláskritika lényegében megalapozást nyert. Amíg tehát a marxista valláskritika kidolgozásának *lehetőségét* az alapvető társadalmi szférák ilyen determinációs viszonya és az elemzés marxi útja megadja már a fiatal Marx munkásságában, s a konkrét társadalmi-politikai okok kiváltják *szükségességét*, addig Marx érett munkásságában azt tapasztaljuk, hogy egyéb irányú elfoglaltságai miatt valláskritikája részletesebb kidolgozására nem tudott időt és energiát fordítani, s csak egy-egy utalást tesz a vallásra, teljesen a fiatalkorában kidolgozott elmélet szellemében. A vallás tehát már igen korán a „helyére kerül" a marxi rendszerben, s ezzel egyúttal Marx számára elveszíti különleges elméleti jelentőségét.

Ennek előjelei már az adott tanulmányban is erőteljesen megmutatkoznak. Marx a vallás világi megvalósulásáról a politikai emancipáicó révén, közvet-

[48] Uo.
[49] Uo.

lenül átmegy a magántulajdon megvalósulásának, kiteljesedésének gondolatára. A magántulajdonnak mindeddig a marxi rendszerben alapvetően feudális földtulajdon jelentése volt, s e tulajdonnak a társadalmon belül izoláló, más emberektől elszakító, velük szembeállító jellegére, és a magánérdek közvetlen állami megvalósulására fordította a figyelmet. Bár a magántulajdon kritikája kezdettől fogva igen erős nála, a magánérdek elleni — kezdetben absztrakt erkölcsi-állampolgári, később egyre inkább politikai-jogi, majd gazdasági — támadás publicisztikai tevékenységének lényegi, központi mozzanata, mégis meghagyja a magántulajdon általános emberi jelentőségét egészen a kreutznachi kéziratokig, s az általa vizsgált elidegenedett formákat csak annak eltorzulásaként fogja fel. Ahogy azonban e tanulmányban az elidegenedés történelmi súlypontja a kapitalizmusra helyeződik át, a magántulajdon értelmezése is alapvetően megváltozik, mégpedig nemcsak elsősorban kapitalista tulajdon értelmezést nyer, hanem teljes egészében a társadalmiság elidegenedett mozzanatának bizonyul. Ez az igen fontos tézis következik Marx egész megelőző elméleti fejlődéséből, de nyilván nem elhanyagolható benne a francia viszonyokkal való megismerkedés, a francia szocializmus (elsősorban Proudhon) hatása sem. Amennyiben a feudális földtulajdonnak és a kapitalista tulajdonnak, mint a magántulajdon két egymást követő formájának szembeállítása megtörténik, Marx természetesen egyértelműen kimondja az utóbbi haladóbb jellegét, de korántsem a kreutznachi kéziratokban tapasztalt lelkesült hangon, hanem az ellentmondásos haladás tényének nyugodt megállapításaként.

A polgári demokrácia, a modern világ, a kapitalizmus társadalma tehát minden oldalról az elidegenedés tetőpontjának, klasszikus megvalósulásának ábrázolódik, amivel egyúttal felbontja a kreutznachi kéziratok elméleti periódusában kidolgozott viszonylagosan kiegyensúlyozott rendszerét. De mi kerül a pozitív célként megfogalmazott demokratikus társadalom helyébe? Az egész tanulmány szembeszökően mutatja, hogy Marx rendszerének pozitív vonásai egyelőre kimunkálatlanok, inkább csak negatíve, a polgári világ elutasításaként, korlátozottságának kimutatásaként fogalmazta meg koncepcióját. Társadalmilag-politikailag még nem jutott el a proletariátusig, azaz a pozitív oldal kidolgozása a következő tanulmányra, a „Bevezetésre" marad, amely ebből a szempontból fordulópont jelentőségű. A jelen tanulmányban az általános emberi konkrét történelmi közvetítésének számos mozzanata megtalálható már, mindenekelőtt a forradalmak kapcsán, s a szegény osztályokhoz való kapcsolódásának megvannak a maga előzményei Marxnál, de a tanulmány megírásáig eltelt rövid párizsi tartózkodása még nem volt elegendő ahhoz, hogy a nagyüzemi proletariátust megismerje, hogy ne csak szenvedő, hanem aktív, történelemformáló erőt is lásson benne. A negatív-kritikai vonások erős, a pozitív vonások gyenge, absztrakt kidolgozottsága miatt az adott tanulmány szükségképp felemás, kiegyensúlyozatlan. A marxi rendszernek ezt az „egyenlőtlen fejlődését" láttuk már a „Rheinische Zeitung"-ban írott cikkekben is, rendszerének sajátos dinamikájából, a konkrét alkalom sajátosságaiból adódik, hogy formálódó koncepciójának egyes vonatkozásait jobban kidolgozza mint a többit, s az újabb cikkekben viszont más vonatkozásokban történik előrelépés. A marxi fejlődésnek ez a sajátossága a konkrét politikai gyakorlathoz való kötődéséből adódik, Marx nem lezárt, kikristályosodott elméleti munkákat írt ebben az időszakban, a világról szóló egyik átfogó rendszert a másikkal váltva fel, mint pl. a fiatal Schelling. Filozófiáját a gyakorlat, a filozófia megvaló-

sulása szolgálatába állította, s nem várhatott egy cikk megírásával addig, míg az összes elméleti vonatkozásokat egy konkrét téma, nevezetesen a Bauerral való vita kapcsán kidolgozza. Annál is inkább, mivel rendszere fejlődése éppen magában a publicisztikai tevékenységben, a társadalmi gyakorlattal való kölcsönhatásban történt. Az egyes tanulmányok tehát a rendszer dinamikájának ilyen sajátos, lezárulatlan állapotait jelzik, markánsan kidomborítanak egyes, homályban hagynak más vonatkozásokat. Viszonylagos lezártság, kiegyensúlyozottság azonban minden írásban kialakul, de a kevésbé kidolgozott mozzanatok szükségképp absztraktabban fogalmazódnak meg. Amit Marx *társadalmi* vonatkozásban nem tud konkrétan elemezni, azt *antropológiai*, az ember lényegére épülő utalásokkal pótolja, kiegészíti. Különösen megmutatkozik az antropológiai mozzanatoknak ez a kiegészítő jellege a „Rheinische Zeitung" periódusban, amely a most tárgyalt „Évkönyvek" periódusához hasonlóan „gyakorlati" szakasz a fiatal Marx munkásságában, s önmagukban nem lezárt cikkek sorozatán keresztül reprezentálja Marx fejlődését. Az ilyen gyakorlati periódusok az előzőleg kidolgozott elméleti alapok permanens válságát jelentik, a társadalmi gyakorlattal való állandó ütközésük folyamatát, melyben az egyes vonatkozásokban megtörténik a régi elméleti alap meghaladása és az új szintézis kimunkálása. Ez a helyzet most a polgári demokrácia elméletével, amely az eddigiekben lényegileg csak negatíve küzdődik le, pozitíve csak a következő cikkben váltja fel a kommunizmus elmélete. De az új szintézis már „végleges", azaz nem következik a „Gazdasági-filozófiai kéziratok" elméleti időszakában kidolgozott rendszer után újabb „válságperiódus", mivel a marxista filozófia alapjainak kimunkálása ezzel már megtörtént, s a továbbiakban nem az elméleti alap gyökeres átdolgozása, hanem részletes kimunkálása során folytatódik Marx fejlődése.

A „Zsidókérdéshez" c. tanulmány kapcsán a politikai emancipáció és az emberi emancipáció kategóriáiban igen egyszerű lenne tehát Feuerbach hatását, terminusainak átvételét stb. látni, ezzel az egész marxi fejlődést, ellentmondásaival együtt könnyedén „kívülről" el lehetne intézni.[50] Ám ez a leegyszerűsítő, s sajnálatos módon igen elterjedt felfogás egyáltalán nem ad választ arra, miért olyan változó Feuerbach „hatása" Marxra, s most éppen miért jelentkezik fél éves késéssel. Az Anekdota Feuerbach-anyagát már 1843 tavaszán olvasta, meg is tette rá a megjegyzéseit Rugénak, miszerint Feuerbach keveset foglalkozik a politikával, a kreutznachi kéziratokban nyoma

[50] A marxi fejlődést Feuerbach „hatásából" levezetni, sajnálatos módon szinte közhellyé vált a marxista szakirodalomban. Ilyen interpretációval találkozunk pl. Cornunél (uo. 720. és 722.) az adott szakaszra vonatkoztatva (a megelőző fejlődést illetően Ojzerman hasonló álláspontját már a korábbiakban bíráltuk), annak ellenére, hogy maga is helyesen megjegyzi: Marx az „Évkönyvek" időszakában már teljesen leküzdötte Feuerbach antropologikus kiindulópontját. (Uo. 736.) G. Cogniot értelmezése szerint (Karl Marx, notre contemporain, P. 1968. 30.) Marx kezdettől Feuerbach hatása alatt állt és csak az „Évkönyvek"-ben küzdi le ezt a hatást. Botigelli Marx szeptemberi levelében véli felfedezni Feuerbach hatását, mégpedig először abban, ahogyan Marx a tudatot alárendeli a létnek (! ! ?), másrészt abban, ahogy Marx a politikai (! ?) és a vallási elidegenedést értelmezi stb. stb. Marx fejlődésének ez a külső forrásokra, hatásokra való visszavezetése természeténél fogva lineáris jellegű, azaz Feuerbach hatása kezdődik, felerősödik, majd megszűnik, ami egyszerűen a marxi szövegek elemzésével nem egyeztethető össze. A marxi fejlődés belső logikájából, a külső konfrontáció miként jéből adódóan kerül sor a feuerbachi ihletésű interpretációk átvételére ill. elutasítására, nem pedig egy általában vett Feuerbach hatásról van szó, amit Marx csak most kezd leküzdeni, hiszen ugyanez a „hatás" a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban újra felbukkan.

sincs ezeknek a kategóriáknak, azok csak az „Évkönyvek" anyagában, 1843 végén jelentkeznek. Ezek a tények azt bizonyítják, hogy amikor Marx az elidegenedés megszűnésének történelmi folyamatát vizsgálva társadalmi távlatot tud adni, részletesen kidolgozni, mint az „utópista" vonásokat magában rejtő demokrácia formájában a kreutznachi kéziratokban, akkor szó sincs a feuerbachi antropológia „hatásáról", amikor azonban a polgári távlat a legszublimáltabb, legabsztraktabb formájában is eltűnik Marx elől — tehát igencsak nagyon eltávolodik Feuerbachtól is, aki mindvégig megmarad a polgári pozíciókon *belül* —, s ezzel igen rövid átmeneti időszakban társadalmi távlatot közvetlenül nem tud nyújtani, pótlékként előkerülnek az emancipáció feuerbachi kategóriái. Az emberi emancipáció kategóriájának használata kettős előnnyel jár Marx számára, egyrészt a feuerbachitól gyökeresen eltérő tartalommal értelmezve kifejezi általában az eljövendő társadalom lényegi jegyeit, másrészt teljesen ismert a német olvasóközönség számára. Mindez a kölcsönzés persze csak igen rövid időszakra vonatkozik, bár ez határozza meg a tárgyalt tanulmány sajátos helyzetét. Hozzá kell azonban tennünk, hogy Marx az ismert feuerbachi kategóriákkal olyan problematikát fejezett ki, nevezetesen a polgári világ meghaladását, amellyel Feuerbach sohasem foglalkozott, s inkább annak kimutatását tartanánk lényeges filozófiatörténeti feladatnak, hogy miért maradtak ezek a marxista törekvések hatás nélkül Feuerbachra.

Ha a marxi fejlődést folyamatosságában vizsgáljuk, a politikai és az emberi emancipáció korántsem bizonyulnak absztrakt kategóriáknak. A politikai emancipáció, mint a polgári forradalmak legmélyebb és legkonkrétebb történelmi elemzése éppen e cikkben történik meg, s az emberi emancipáció csak általánosságban jelzett kategóriája mögött is ott áll tartalmilag az új társadalmi szervezetnek a kreutznachi kéziratokban kidolgozott elmélete, amelynek csak a polgári demokráciával kapcsolatos formáját, de nem az erőteljesen a kommunizmus irányába mutató tartalmát adta fel Marx. Azokban a Marxnál vissza- visszatérő fordulatokban, hogyan valósul meg az „ember" az egyik, illetve a másik emancipáció során egyfelől valóságos, a társadalmi mozgással párhuzamosan haladó antropológiai jellemzést kell látnunk, bár túlhangsúlyozottan, másfelől kétségtelenül bizonyos társadalmi folyamatok jelzését, helyettesítését. De a fenti, vagy más antropológiai kategóriák használata semmiképpen sem jelenti azt, hogy Marxnál a „Rheinische Zeitung", vagy az „Évkönyvek" időszakában az „antropologizmus" dominál,[51] az adott

[51] Jelen tanulmányunkban a marxi történetfilozófia immanens fejlődésrajzát igyekezünk felvázolni, s nem kívánunk belebocsátkozni a polgári nézetek kritikájába. Annál is inkább nem, mivel a fiatal Marx „humanistává" minősítésének, állítólagos „antropologizmusa" polgári elméletének kritikáját már többszörösen is megadták a marxista szakirodalomban. Elegendő pl. N. I. Lapin: Borba vokrug igyejnovo naszlegyija molodovo Marksza (M., 1962) c. munkájára utalnunk, nem is említve mások — Ojzerman, Maier, Mende, Garaudy etc. — hasonló témájú írásait.

Feltétlenül említést érdemel azonban az a körülmény, hogy a fiatal Marx „humanistává" minősítését egyes marxisták is kritikátlanul átveszik a polgári marxológiától. Gondolunk itt mindenekelőtt L. Althussernek az utóbbi években nagy feltűnést keltő fiatal Marx elemzéseire, amelyeknek az a lényege, hogy minden áron olyan „gyökeres" cezurát igyekeznek erőltetni a fiatal és az érett Marx közé, amely elválasztaná a „humanista" Marxot az elméleti „antihumanistától". Althusser azonban ezekben a munkáiban (lásd Marx — Az elmélet forradalma, Bp. 1968, 60—63. és 82—83. stb.) az általa „gyökeresnek", minden korábbi írással szakításnak értelmezett fordulat előtti munkákat egyáltalán nem

tanulmány is egyértelműen bizonyítja, hogy az antropológiai elemzések, mint az ember megvalósulásának problémája a társadalmi elemzésbe vannak beleágyazva. Pl. a vallással kapcsolatos fenti elemzések mutatják, hogy Marx a társadalmiság belső ellentéteiből indul ki, s csak ezen az alapon fogalmazódik meg az ember önelvesztésének, önelidegenedésének gondolata, azzal a magyarázattal, hogy az a világ, amelyben az ember él, elidegenedett, ezért idegenedik el ő is, s nem pedig viszont, ahogy Feuerbachnál. Az elméleti vagy politikai szituáció, a vizsgálat optikájának megváltozása formailag előtérbe helyezhet antropologizmusra utaló elemeket, ezek szerepe Marx fejlődésének ellentmondásaival, aránytalanságaival magyarázható, de sohasem jelenti azt, hogy a fiatal Marx absztrakt humanista álláspontra helyezkedett, az emberi lényeg emelkedett régióiba feledkezett volna. S mihelyt lehetségessé válik a társadalmi konkretizálás, ezeket az elemeket közvetlenül is társadalmi kategóriák váltják fel, ahogy pl. a „Bevezetés"-ben a kommunizmus társadalmi távlata kimunkálódik, s ezzel az emberi emancipáció fogalma elveszti központi jelentőségét.

A fentieket szükségesnek tartottuk tisztázni az emberi emancipáció marxi fogalma kapcsán, amelyet mint a valóságos történelmi távlatot szembeállít a polgári demokrácia, emancipáció korlátozottságával. Mint mondottuk, a jelen tanulmányban éppenséggel csak az utóbbi elemzésére kerül sor, az előbbi csak kontrasztként szolgál. Miután Marx a Bauerral való konkrét polémiájából, a vallás anyagából kiindulva eljutott a politikai emancipáció általános kérdésfeltevéséig, a tanulmány első felének további részeiben ennek tárgyalására tér át a korabeli polgári demokráciák alapján, teljesen függetlenül a Bauerral való vitától. Ezzel átmenetileg az a probléma megválaszolatlan marad, hogy mi a keresztény vallás végső bázisa, erre a marxi elemzés a tanulmány második részében tér vissza majd.

1843 nyarán Marx hatalmas történeti irodalmat dolgozott fel Kreutznachban, s azokból jegyzeteket készített.[52] Mindenekelőtt a francia forradalom történetét, a felvilágosodás filozófiáját, történetírását, a forradalom törvényhozását stb. tanulmányozta, s most ezen konkrét történelmi anyag felhasználásával alátámasztja a politikai emancipáció történelmi korlátozottságát. A leghaladóbb polgári alkotmányok, így az 1793-as jakobinus, s a mintájára készült észak-amerikai alkotmányok alapján megállapítja, hogy a politikai emancipáció ellentmondásossága megmutatkozik a fejlett polgári államok jogrendszerében is: „Mindenekelőtt megállapítjuk azt a tényt, hogy az úgynevezett *emberi jogok*, a *droits du citoyentől* megkülönböztetett *droits de l'homme* nem egyebek, mint a *polgári társadalom tagjának*, azaz az önző embernek, az embertől és a közösségtől elvált embernek a jogai."[53]

Az emberi jogoknak az atomizált magánember jogaira való leszűkítésében fedezi fel Marx a szabadság, egyenlőség, testvériség oly sokat említett polgári

vizsgálja, álláspontját szövegelemzéssel nem igazolja. Számára a fiatal Marx-probléma lényegileg a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-kal, azaz „a cezura műveivel" kezdődik, így adódhatnak aztán olyan megalapozatlan állítások az „Ifjúkori művek"-re vonatkozólag, hogy azokban Kant—Fichte, ill. a későbbiekben Feuerbach antropologizmusának hatása dominál, s hogy Marx 1844-ig sohasem volt „hegeliánus" stb. stb.

[52] Lásd erről Lapin, 180—184. és 223. stb. Lapin itt azt is megjegyzi, hogy Marx a „Zsidókérdéshez" c. cikkében majdnem az összes forrásokat a kreutznachi kéziratok alapján idézi — ez nagyon fontos körülmény a két mű közötti kontinuitás szempontjából.

[53] MEM 1, 365.

demokratikus jelszavainak és jogrendszerbe foglalt követeléseinek lényegét is: „A szabadság tehát a jog arra, hogy az ember mindent tehessen, ami másnak nem árt . . . Az ember szabadságáról úgy van szó, mint elszigetelt, önmagába visszahúzódott monád szabadságáról . . . a szabadság emberi joga nem az embernek az emberrel való kapcsolatán, hanem ellenkezőleg, az embernek az embertől való elkülönülésén alapul. A szabadság ennek az elkülönülésnek a *joga*, a *korlátozott*, önmagára korlátozott egyén joga. A szabadság emberi jogának gyakorlati hasznosítása a *magántulajdon* emberi joga."[54] Az egyenlőség viszont nem egyéb, mint ezeknek az önmagukba zárt társadalmi atomoknak formális egyenlősége: „Az égalité, itt nem-politikai jelentésben, nem egyéb, mint a fent leírt *liberté* egyenlősége, ti.: minden embert egyaránt ilyen önmagán nyugvó monádnak tekintenek."[55] A szabadság jogának lényegét a polgári demokráciában tehát a magántulajdon jogában fedezi fel Marx, s ezzel közvetlenül kimutatja elidegenedettségét: „A magántulajdon emberi joga tehát a jog arra, hogy az ember tetszése szerint, más emberekre való tekintet nélkül, a társadalomtól függetlenül, élvezze vagyonát és rendelkezzék vele, — az önzés joga. Ez az egyéni szabadság és a szabadságnak ekképp való hasznosítása az alapja a polgári társadalomnak. Ez az egyéni szabadság minden embert arra késztet, hogy a másik emberben szabadságának ne *megvalósulását*, hanem éppen *korlátját* lássa."[56]

A szabadság marxi elmélete tehát óriási útat járt be a cenzúrautasítás kritikájaként írott első publicisztikai munkája óta, melyben rendkívül absztrakt megfogalmazásban, állami-jogi és politikai vonatkozásban az elidegenedés ellenpólusaként szerepelt. A továbbiakban a szabadság fogalma egyrészt társadalmilag konkretizálódott az egyes szférák vonatkozásában (sajtó, ipar stb.), amely szükségképp elvezette Marxot a polgári társadalom belső struktúrájával való összefüggésének vizsgálatáig, másrészt történelmileg, nevezetesen mindenekelőtt a feudalizmus és a kapitalizmus szembeállításában (a rendek középkori szabadsága mint kiváltság, a politikai szabadságjogok a kapitalizmusban mint fiktív-formális egyenlőség). E két tendencia összefonódva adja a polgári demokrácia szabadságának fenti, a polgári társadalom, az árutermelés törvényei (a partnerek absztrakt egyenlősége) felismerésén alapuló kritikáját. A polgári szabadságnak a magántulajdonnal való összefüggése az oka annak, hogy „az úgynevezett emberi jogok egyike sem megy túl tehát az önző emberen",[57] s az önzés Marxnál korántsem valami etikai kategória, ellenkezőleg, elvont gazdasági kategória, a társadalmi atomizációnak, a magántulajdonra épült társadalom egymástól elidegenedett termelőinek kifejezése. Ezért az önzés kritikája Marxnál nem erkölcsi elítélés, etizálás, hanem bizonyos gazdasági struktúra kezdődő elemzése, objektív állapot leírása, melynek kezdi felfedni belső mozgástörvényeit. Éppenséggel ezen struktúra belső ellentmondásosságából, s nem pedig az emberi nem valamiféle erkölcsi megjavulásából vezeti le felbomlásának szükségességét.

A magántulajdonon alapuló társadalmat — ahogy már korábban is láttuk — az ember természetből való kiemelkedése ellentmondásai klasszikus kifejeződésének, a sajátos „állati", azaz az egyedek—termelők — elszigeteltségén

[54] Uo. 366.
[55] Uo.
[56] Uo.
[57] Uo. 367.

az egyén és a nem élete elszakadásán és ellentétén alapuló társadalomnak értelmezi: „Nemcsak hogy az embert e jogokban nem az emberi nem lényének fogják fel, hanem ellenkezőleg, az emberi nem élete maga, a társadalom úgy jelenik meg, mint az egyének számára külsőleges keret, mint eredeti önállóságuk korlátozása. Az egyéneket összetartó egyetlen kötelék a természeti szükségszerűség, a szükséglet és a magánérdek, tulajdonuknak és önző személyüknek megőrzése."[58] Íme a korai marxi fetisizmuselmélet utolsó kifejtése, amely történelmi dialektikájánál fogva elvezetett a polgári társadalom struktúrájának elemzéséig, az elidegenedés kiteljesedett rendszerének feltárásáig, s így eredményeivel fokozatosan felszámolta saját előfeltételeit, a tárgyiasság szükségszerű passzív természeti mivoltának posztulátumát, a fiatal Marx filozófiai idealizmusának utolsó bázisát. Ez a folyamat az „Évkönyvek"-ben végigkövethető, s pozitív eredményeiben megmutatkozik a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban, hogy fokozatosan átmenjen az érett Marx fetisizmuselméletébe, az eltárgyiasítást aktív lényegi nembeli tevékenységként tételező rendszerbe.

A marxi történelmi rekonstrukció során felbukkan az az igen érdekes körülmény, hogy éppen 1793-ban, azaz akkor történt meg az önző magánember jogainak emberi jogokként való abszolutizálása és jogrendszerként való proklamálása, amikor az állampolgári magatartás, a forradalmi lelkesedés a leginkább korlátozta a gyakorlatban a magánemberi önzést. Vagyis a forradalmi gyakorlatból kiindulva elméletileg „megoldandó marad a rejtély, hogy a politikai emancipátorok tudatában miért van a viszony a feje tetejére állítva, miért jelenik meg a cél eszközként, az eszköz célként".[59] A jakobinizmus az absztrakt és abszolút állampolgári magatartás kifejeződése volt, s képviselőinek tudatában a magánemberi önzés teljes és végleges leküzdése volt, s valójában mégis „a politikai emancipátorok az állampolgárságot, a *politikai közösséget* éppenséggel ezen úgynevezett emberi jogok fenntartásának puszta *eszközévé* fokozzák le, azaz hogy a citoyent az önző homme szolgájává nyilvánítják".[60] A hűbéri és a polgári világ szembeállításán keresztül a választ végül is abban találja meg, hogy a politikai emancipáció során a magánember, mint a polgári társadalom tagja, természetes emberként, az ember közvetlen lényegeként jelenik meg. Ezzel ugyanakkor adott a felvilágosodás filozófiájának, polgári korlátozottságának alapvető kritikája, saját korábbi — „Rheinische Zeitung"-beli — az emberi lényeghez kapcsolódó ideologikus kiindulópontjának nemcsak túlhaladása, hanem társadalmi indítékainak felismerése is. Így fonódnak össze a fiatal Marx munkásságában a haladó polgári filozófiához, mint saját nézeteinek elméleti előzményeihez kapcsolódó kritikai megjegyzése saját fejlődésével kapcsolatos önkritikai mozzanatokkal, saját korábbi álláspontja korlátozottságának felismerésével, ami még markánsabbá teszi a polgári álláspontok leküzdését.

A modern világ, a kapitalizmus sajátosságát éppenséggel abban fedi fel Marx, hogy az érzéki-önző materializmusnak és az elvont spiritualizmusnak a középkori társadalom esetén oly sokat tanulmányozott egysége felbomlik, a magánember-állampolgár dualizmusa formájában egzisztál, s az állampolgár viszonylagosan önállósult mozgása lehetővé teszi az emberi lényeg nem val-

[58] Uo.
[59] Uo. 368.
[60] Uo. 367.

lási, hanem világi fiktív absztrakcióját, amely mint ideologikus elv végső soron az önző magánember jogainak szankcionálására, fiktív állampolgári formában való elleplezésére szolgál. Ennek a felvilágosodás által kidolgozott, az észen, az állampolgári erkölcsösségen és a magántulajdonon alapuló emberi lényegnek radikális meghaladása a jelen tanulmány egyik legjelentősebb elméleti továbblépése, a valódi marxi filozófiai antropológia kimunkálásának legfontosabb előfeltétele. S a marxi fejtegetés nemcsak elméletileg, hanem történelmileg is konkrét, közvetlenül a francia forradalom s a fennálló francia társadalom anyagára támaszkodva állapítja meg, hogy „az ember mint a polgári társadalom tagja számít a *tulajdonképpeni* embernek, a *citoyentől* megkülönböztetett *homme-nak*, mert ő az ember a maga érzéki egyéni *legközelebbi* létezésében, míg a *politikai* ember csak az elvonatkoztatott, mesterséges ember, az ember mint *allegorikus, erkölcsi* személy"[61]; s így a polgári emancipáció folyamatával mint a polgári forradalommal szembeállítva az emberi emancipáció is konkrét történelmi folyamatként jelenik meg: „Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között *az emberi nem lényévé* vált, csak ha az ember a maga „force propre"-jait *társadalmi* erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennélfogva a társadalmi erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció."[62]

Az emberi emancipáció fenti megfogalmazása egyben átmeneti összefoglalás is, melyben Marx lezárja cikke első részét, s amelyhez majd a második rész anyagára támaszkodva ismételten visszatér. Az azonban már első ránézésre is megállapítható, hogy az emberi emancipáció itt kifejtett marxi elmélete — mint mondottuk — igen konkrétan kidolgozott társadalmi elmélet, amely a kreutznachi kéziratok demokrácia koncepciójának, mint az elidegenedés felszámolásának tartalmi továbbvitele és konkretizálása, ha formailag eltérően is. Mindenekelőtt a „képviselet" elvének felidézéséről, egyértelmű megfogalmazásáról van szó, arról, hogy az egyén, mint „magánember" olyan tevékenységi szférát kap, amely őt egyénileg kibontakoztatja, s egyúttal a többiektől nem elválasztja, hanem velük összeköti, tevékenységének tehát közvetlenül össztársadalmi, nembeli tartalma van, s ezért „képviselet", azaz őt közvetlen „állampolgári" mivoltában is megnyilvánítja, a nem általánosságához felemeli. A kapitalizmus társadalmi állatvilágával szemben tehát, ahol az egyedek a magántulajdon alapján elkülönültek, elidegenedettek, s az ember nem ura saját társadalmi erőinek mint a véletlen alapján szerveződő, csak „külső szükségszerűségek" révén összekapcsolódó társadalmi szervezetnek, az emberi emancipáció állapotában-társadalmában az ember saját társadalmi erőit — amelyen valószínűleg a polgári társadalomban kifejtett munkatevékenységet érti — össztársadalmi szinten tudatosan, tudományosan megszervezik, s ilymódon megvalósítják a polgári társadalom—politikai állam harmonikus egységét. Ebben az egységben azonban valójában a politikai állam mint különálló és elidegenedett szervezet eltűnik — ahogy ezt Marx már a kreutznachi kéziratokban megjegyezte bizonyos újkori francia teoretikusokhoz kapcsolódva.

A „Zsidókérdéshez" c. tanulmány második részében — amelyet formailag az különböztet meg az elsőtől, hogy Bauer egy másik munkájához kapcsolódik —

[61] Uo. 370.
[62] Uo. 371.

Marx megkezdi a vallás „emberi alapzatának", azaz a polgári társadalom struktúrájának elemzését. Az elidegenedés rendszere, társadalmi-politikai síkja után most az önző magánember világát veszi részletesen szemügyre, vagyis a teologikus kérdésfelvetéssel, az ember lényegének a vallási lényegre való redukálásával szemben így exponálja a problémát: „Az a kérdés, hogy képesek-e a zsidók az emancipálódásra, számunkra átváltozik azzá a kérdéssé, milyen különös *társadalmi* elemet kell leküzdeni, hogy a zsidóságot meg lehessen szüntetni?"[63] S a válasz erre a „zsidó" lényegének mint a polgári társadalom valóságos gyakorlatának bemutatása, amely klasszikus formában kibontakozott a kapitalizmussal: „Mi a zsidóság világi alapja? A *gyakorlati* szükséglet, a *haszonlesés*. Mi a zsidó világi kultusza? A *kufárkodás*. Mi a világi istene? A *pénz*."[64]

Nem véletlen, hogy Marx először a profitszerzés, a kizsákmányolás kereskedelmi formáját veszi észre, politikai gazdaságtani elemzése is a felszíntől a lényeg felé hatol, s ami közvetlenül a felszínen megmutatkozik, az a kereskedelmi profit. Ez az elidegenedett anyagi érintkezés és közvetítés, mint kereskedelmi haszonlesés — amely az embereket kölcsönös haszonvárásukban szembeállítja egymással, atomizálja őket, s kapcsolatukat erre az anyagi közvetítésre redukálva, külső természeti szükségszerűséggé süllyeszti le — jelenik meg Marxnál a kapitalizmus, a modern világ lényegeként. A kreutznachi kéziratokban kidolgozott elméleti alapoknak, társadalomontológiai tételeknek megfelelően a társadalomban az érintkezés a domináns kategória, a kapitalizmus tehát még nem egy sajátosan elidegenedett *termelő*, hanem elidegenedetten *érintkező* társadalom. Ezért épül az emberi emancipáció társadalmi folyamata továbbra is az érintkezés forradalmára, a társadalmi közvetítések rendszerének tudatos megszervezésére, s nem a termelés struktúrájának átalakítására.

A politikai emancipációval a polgári társadalom „zsidó lényege" kiteljesedik, az egész társadalmat alávetik ennek az elidegenedett, a haszonlesésen alapuló anyagi közvetítésnek, s ez természetesen megváltoztatja maguknak a zsidóknak a helyzetét is: „A zsidó zsidó módon emancipálta magát, nemcsak azáltal, hogy elsajátította a pénzhatalmat, hanem azáltal, hogy *a pénz* az ő révén és őnélküle is világhatalommá, a gyakorlati zsidó szellem pedig a keresztény népek gyakorlati szellemévé vált. A zsidók annyiban emancipálták magukat, amennyiben a keresztények zsidókká lettek."[65]

A zsidók megváltozott társadalmi helyzete korántsem jelenti azonban *közvetlen* világi hatalmukat. A középkorban a földbirtok fetisizált mozgása volt az elidegenedés történelmi hordozója, s ennek a keresztény állam közvetlenül elnyomó-politikai jellege, uralomvallása felelt meg. Ez az, ami érvényesült a zsidósággal, mint társadalmi réteggel és mint a polgári társadalom kereskedő lényegével szemben is, mint direkt vallási ellentét és politikai korlátozás. A politikai emancipáció ezt az ellentétet felszámolja, a zsidó különös társadalmi helyzetét megszünteti, hiszen a zsidó-mivolt általános társadalmi jelenséggé válik, de a zsidó sajátos helyzete a polgári társadalomban (pénzhatalom) nem jelenik meg közvetlenül politikai hatalomként: „Az az ellentmondás, amely a zsidók gyakorlati politikai hatalma és politikai jogai között van,

[63] Uo. 372—373.
[64] Uo. 373
[65] Uo.

a politika és a pénzhatalom ellentmondása egyáltalában. Noha a politika eszményileg felette áll a pénzhatalomnak, valójában a jobbágyává lett."[66]

Természetesen vannak a politikai emancipációnak felemás, nem végig vitt változatai, ahol a keresztény állam, az államvallás stb. bizonyos csökevényes formákban fennmaradt, s így a zsidókkal való közvetlen, politikailag és vallásilag egyaránt megfogalmazott ellentét is. A lényeges azonban az, hogy a marxi politikai emancipáció fogalma — ahogy már utaltunk rá — két párhuzamos folyamatot jelöl, a polgári társadalom és a politikai állam kiteljesedését és kölcsönös ellentmondásuk kialakulását. Az előbbinek felel meg a „zsidó emancipáció", a polgári társadalom zsidó lényegének uralomrajutása, a másodiknak pedig — amelyet „keresztény emancipációnak" nevezhetnénk — az absztrakt túlvilági egyenlőség világi realizálódása, a formális politikai egyenlőség kialakulása, mint a polgári demokrácia világa. A modern világban tehát a világi keresztény mint állampolgár, mint az absztrakt egyenlőség és abszolút erkölcsiség képviselője kerül szembe a világi zsidóval, mint az önző magánemberrel, a valóságos egyenlőtlenség képviselőjével. A zsidóság világi uralma nem sérti a fiktív egyenlőség világát, nem jelenik meg pro forma is politikai egyenlőtlenségben, ellenkezőleg, a valóságos egyenlőtlenség a neki adekvát kifejezési formát találja meg a formális egyenlőségben. Marx így jellemzi a keresztény és a zsidó alapelv párhuzamos létezését: „A zsidóság fenntartotta magát a kereszténység *mellett*, nemcsak mint a kereszténység vallási kritikája, nemcsak mint a kereszténység vallási eredetében való bekebelezett kételkedés, hanem éppannyira azért, mert a gyakorlati-zsidó szellem, mert a zsidóság magában a keresztény társadalomban fenntartotta magát, sőt, fejlődése legmagasabb fokára jutott. A zsidó, aki különös tagként áll a polgári társadalomban, csak a polgári társadalom zsidó-voltának különös megjelenése."[67]

Az alapvető szféra természetesen éppen ez a polgári társadalom, ahol a „zsidó" lényege uralomra jutott, s melynek a kereskedelemmel mint elidegenedett anyagi közvetítésrendszerrel való kapcsolatát már elemeztük. A polgári társadalom folyamatait a már említett önzés, ill. haszonlesés és gyakorlati szükséglet fogalmaival jellemzi Marx. Ahogy már az önzés kapcsán mondottuk, itt nem etikai megítélésről, hanem gazdasági folyamatok komplex, bár még a felszínen mozgó vizsgálatáról van szó, amelyben központi szerepet a marxi társadalmi ontológia egyik centrális fogalma, a szükséglet játszik. Marx a későbbiekben a gyakorlat leszűkített értelmezését, csak a haszonlesésre irányuló mivoltában való felfogását a „gyakorlat piszkos-zsidó" megközelítésének nevezte. Nos, figyelmét az anyagi közvetítés elidegenedett formáira koncentrálva, bizonyos mértékig e tanulmányban Marx maga is abszolutizálja a gyakorlat „piszkos-zsidó" felfogását, azaz itt lényegileg a gyakorlat leszűkített értelmezése szerepel. Gyakorlaton csupán a közvetlen érzéki-anyagi szükségletek kielégítésére irányuló tevékenységet érti, s ezt fogalmazza meg a gyakorlati szükséglet, átmenetileg itt alapvető jelentőségű fogalmában is. A gyakorlati szükséglet ilyen értelemben nemcsak egyirányultság, hanem az egész emberi-társadalmi magatartás általánosított kifejezése, olyan állapot, amelyben az emberi tevékenységnek nincs más célja, töltete, mint az anyagi érdek, nemcsak az érzéki-anyagi szükségletek közvetlen kielégítése, hanem

[66] Uo. 374.
[67] Uo. 374—375.

azon túl, haszonszerzés formájában, vagyis olyan világ, ahol a haszonszerzés maga válik szükségletté. A szükségletek rendszere és a társadalmi közvetítés olyan eltorzulásáról van szó, ahol már nem is egyszerűen az emberek a többieket önző szükségleteik kielégítése eszközének tekintik, mint az elidegenedés fejletlenebb szakaszaiban (rabszolga, jobbágy), hanem kölcsönös atomizáltságuk és elidegenedettségük az árucserében mint a társadalmi közvetítésrendszerben való absztrakt egyenlőségükben fogalmazódik meg, s a többiek eszközként való felhasználása pedig éppenséggel azok ugyancsak a haszonra irányuló tevékenységén keresztül történik. Az anyagi szükségletek kölcsönös kihasználása, a formálisan egyenlő, valójában az egyenlőtlenség alapjául szolgáló kereskedelem mint anyagi érintkezés így válik a modern világ lényegévé, ismételten a politikai egyenlőség világi fikciójával való összefüggésében.

A marxi érintkezéselmélet tehát számos vonatkozásában tartalmazza már a kapitalizmus lényegi kritikáját, a szükségletek analízisével eljut a totális árutermelés bizonyos törvényszerűségeinek felismeréséhez, mint a kapitalizmus lényegéhez: „A *gyakorlati szükséglet, az önzés* a *polgári társadalom* elve és tisztán mint ilyen lép elő, mihelyt a polgári társadalom teljesen létrehozta méhéből a politikai államot. A *gyakorlati szükséglet és a haszonlesés* istene a *pénz*."[68] Ez az érintkezéselmélet azonban számos vonatkozásban korlátozott, pontosabban a gyakorlatnak csak korlátozott, a fenti értelemben leszűkített fogalmát tartalmazhatja csak. Kétségtelenül a társadalmiság anyagi mozzanataiból, a polgári társadalom struktúrájából indul ki, a magánembert tekinti valóságos embernek, de csak úgy, mint önálló anyagi lényt, mint meghatározott szükségletek, s abból adódó közvetítés hordozóját. Még kidolgozatlan a szükségletek valódi kielégítésének, a termelésnek a problémája, amely „alulról" determinálja az egész érintkezés folyamatát, azaz szükségképp adódik az anyagi, „gyakorlati" szükségletek ilyen elidegenedettsége, passzivitása s közvetítésük eltorzulása.[69] Ezért kell Marxnak „külső" segítséghez folyamodnia a fenti gordiusi csomó átvágásához, az anyagi közvetítés determináns mivolta és elidegenedettsége közötti ellentmondás feloldásához, hivatkozva az ember nem-anyagi, elméleti szükségleteire, amelytől vezérelve az emberek átalakíthatják az anyagi érintkezés egész társadalmi rendszerét. Az ember közösségre irányultságának, össztársadalmiságának mint erkölcsiségnek ilyen tételezése, s legalábbis egy adott ponton, döntőnek nyilvánítása a korábbi marxi rendszer „csökevénye", s a korai marxi fetisizmuselmélet szükségszerű kiegészítése. A gyakorlat leszűkített fogalma mint az erkölcsi motívum aktív-átalakító

[68] Uo. 375.

[69] A kreutznachi kéziratok ill. az „Évkönyvek" Marxában már többé-kevésbé „kész" materialistát látó szokványos interpretációktól eltérően helyesen fejtette ki MárkusGyörgy, hogy „A gyakorlati szükséglet mint pusztán biológiai, egoista érdek jelenik meg . . . világnézete természeténél fogva korlátolt . . . passzív, csak a külső feltételek változása idézheti elő fejlődését, s így nem szolgálhat az állandóan fejlődő elméleti gondolkodás alapjául és magyarázatául." Ezért „A fiatal Marx csak azáltal jut egy konzekvensen materialista világnézet . . . megalkotásához, hogy gyökeresen megváltoztatja a gyakorlati tevékenységnek ezt az értékelését. Csak a munka ember- és történelemalkotó szerepének feltárásával teljesedik be, válik logikai egésszé filozófiai materializmusa. Ez a fordulat 1844 nyarán a párizsi kéziratokban . . . valósul meg." Márkus bizonyításul Marx alábbi kijelentését idézi: „a gyakorlati szükséglet, amelynek értelme a haszonlesés, passzívan viselkedik és nem bővül tetszése szerint, hanem kibővülését *megtalálja* a társadalmi állapotok továbbfejlődésével." (Marx és Engels Művei, **1**, 376.) (Márkus György: Az ifjú Marx ismeretelméleti nézetei; „Magyar Filozófiai Szemle", 1960/3, 425.)

szerepének szükségessége jelentkezik, vagyis egyértelműen az idealizmus bizonyos maradványaira támaszkodik.

Ilyen ellentmondásokat vált ki a marxi érintkezéselmélet, mely a termelés problémájának teljes kidolgozása előtt a pénzelméletben csúcsosodik ki. A pénzfetisizmus formájában megy végbe a korai marxi fetisizmuselmélet átalakulása a későibe, az áru-, pénz- és tőke-fetisizmus elméletébe, s az átmenet éppen a jelen cikkben történik meg.[70] A fenti marxi fejtegetés korántsem egyszerűen szimbolikus megfogalmazásként emlegeti, hogy a haszonlesés, azaz lényegileg a kapitalista társadalom istene a pénz. Annál is inkább szószerint kell vennünk ezt a kategóriát, mivel már láttuk a „keresztény emancipáció" kapcsán a túlvilági vallásnak evilági vallással, a polgári demokrácia evilági absztrakciójával való felváltását, s itt Marx most a másik oldalt, a „zsidó emancipáció" párhuzamos jelenségeit elemzi. Általánosságban tehát arról van szó, hogy a prekapitalista formációkban az ember nembeli lényegét egy személyes, a természethez és az egész emberi világhoz képest transzcendens lénnyé, azok teremtőjévé hiposztazálja, amely „kívülről" veszi körül és igazolja az emberi világ adott rendjét, ahogy az állam ezekben a formációkban maga is csupán külsőleges egységét tudja megvalósítani az elkülönült csoportoknak. A kapitalizmusban viszont ez az embertől elvált, általa még el nem sajátított általános nembeli lényeg belsővé-társadalmivá vált formáiban idegenül el az embertől, mégpedig annak megfelelően, hogy maga az egységes társadalom is csak a kiteljesedett polgári társadalom és politikai állam dualizmusában egzisztál, szintén kettős formában, egyfelől mint az ember közvetlen közösségiségének, társadalmiságának „vallása", a polgári demokrácia egyenlőségének illúziója, másfelől mint a polgári társadalomnak, a haszonlesés világának vallása — a pénzfetisizmus.

Marx már a cikk első részében megállapította, hogy a demokratikus állam spirituális-imaginárius absztrakciójában az önző magánember jut kifejezésre, mégpedig a szabadság, egyenlőség stb. jogaiban közvetve, a magántulajdon, biztonság stb. jogaiban közvetlenül. Ám még közvetlenebbül jelenik meg az önző magánember saját szférájában, a polgári társadalom világában, mely a cikk második részében válik az elemzés tárgyává, s az emancipáció „keresztény" formája itt csak kontrasztként szerepel. A pénz válik az elemzés tengelyévé, az elidegenedett viszonyrendszerek összefoglalásává, melyben — ahogy az államban a keresztény isten — a zsidók istene világi formájában megvalósult: „A pénz Izrael féltőn szerető istene, aki előtt nem lehet más isten. A pénz az ember valamennyi istenét lealacsonyítja — és áruvá változtatja. A pénz minden dolgok általános, önmagáért konstituált *értéke*. Ezért megfosztotta

[70] Tanulmányunkban a filozófiatörténeti vonatkozásokat illetően csak utalásokra szorítkozhatunk. Így Marx és Hess kapcsolatára is csak futólagosan utalhatunk. Ezt a kapcsolatot részletes vizsgálat tárgyává teszi Bence György „Moses Hess a filozófiatörténetben" c. tanulmányában („Magyar Filozófiai Szemle", 1967/1. és 2.), felhasználva a kérdés korábbi irodalmát is (Cornu, Mönke stb.). Bence foglalkozik „A pénz lényegéről" c. írás kapcsolatával is Marx fejlődéséhez. A szakirodalom általában megemlíti ezt a kapcsolatot, „A pénznek ez a marxi kritikája . . . részint egybevágott azzal, amit arról Hess írt 'A pénz mivoltáról' című tanulmányában" — jegyzi meg Cornu. (Uo. 719.) Túlbecsüli viszont szerintünk Garaudy Hess hatását azzal a megfogalmazásával, hogy „Moses Hess, aki 1843—44-ben erősen hatott a marxi gondolat fejlődésére". (R. Garaudy: A gondolat forradalma, Bp. 1965, 29.) Véleményünk szerint Hess hatása Marxra 1843—44-ben mindenekelőtt bizonyos problémák felvetésében állt, s semmiképpen sem kereshetjük az 1843—44-es marxi fordulat indítékait Hess valamiféle hatásában.

az egész világot, az ember világát éppen úgy, mint a természetet, sajátságos értékétől. A pénz az ember munkájának és létezésének tőle elidegenült lényege, és ez az idegen lényeg uralkodik rajta, s ő imádja azt. A zsidók istene elvilágiasodott, világistenné vált. A váltó a zsidó valódi istene. Az istene csak a illuzórikus váltó."[71] A pénz tehát, amelyet Marx a kereskedelem mint az elidegenült anyagi érintkezés, közvetítésrendszer oldaláról közelít meg, általános tartalmat nyer, s a pénzfetisizmus valóban a polgári társadalom valódi, világi vallásaként, a pénz pedig az elszigetelt árutermelő valódi isteneként jelenik meg. Kétségtelen, hogy a pénzfetisizmus elemzésében Marxnál itt komoly szerepet játszik a hamis tudat, a tudatbeli fikciók és visszájára fordítás problémája, de mindenekelőtt mégis a valóságos világ visszájára fordítottságáról, a pénznek az ember feletti *valóságos* uralmáról van szó. A fenti fejtegetés tulajdonképpen *gazdasági* elemzés, a pénz társadalmi funkciójának legelső megközelítése, mely már mutatja Marx ismereteit a politikai gazdaságtan területén. Megjelenik a pénz közgazdasági meghatározása mint általános egyenérték, s ugyanakkor szembeállítódik az általános értékelmélettel, a haszonhoz kapcsolódó érték „önmagáért konstituálódik", azaz szembekerül a többi emberi értékkel, lerontja vagy megsemmisíti azokat. Mivel a haszonlesés világában az ember számára csak annak van értéke, ami pénzt ér, ill. az összes értékek pénzzel megszerezhetők, az érték elidegenül, öncéllá, s nem az ember eszközévé válik. Így fosztja meg a pénz a természetet — természeti objektivitás — és az ember világát — társadalmi objektivitás — sajátos értéktartalmától, a pénzben kifejezhetetlen értékek vagy megszűnnek az ember számára létezni, vagy éppen pénzbeni kifejezésük miatt vesztik el lényegüket (emberi kapcsolatok).

A marxi elemzés legelőremutatóbb mozzanata az a megállapítás, hogy a pénz az ember *munkájának* és létezésének tőle elidegenült lényege, amely uralkodik rajta. Ez már annyira „érett" megállapítás, hogy ezzel a kifejezéssel, megfogalmazással az érett munkákban, beleértve a „Tőké"-t is, számtalanszor találkozunk. A vizsgálat ezen az absztrakt síkon még csak jelzi a termék elválását a termelőtől, önállósulását, majd szembekerülését termelőjével, de már nemcsak közvetlen-konkrét formájában mint termék (árufetisizmus), hanem az elidegenedett közvetítés közvetett-általános formájában is (pénzfetisizmus). Éppenséggel, mivel Marx a termelés belső mozgását még nem vizsgálja, az alapvető forma itt még nem kerül említésre, nevezetesen az a körülmény, hogy az egyén a totális árutermelésben el van választva a termelőeszközöktől, azok kerülnek mindenekelőtt szembe vele idegen hatalom formájában (tőkefetisizmus), amelyből aztán kifejlett formában a két megelőző fok is adódik.

Az áru- és pénzfetisizmus az elidegenedés történelmileg korábbi, „logikailag" egyszerűbb formái, amelyekkel Marx már Németországban találkozhatott, de amelyeket csak francia tapasztalatai alapján tud megfejteni. A tőkefetisizmus titkának feltárásához valóban a nagyipari termelésnek, a politikai gazdaságtannak beható ismeretére van szükség, amelynek kapcsán felmerül a magántulajdon-tőke viszony kérdése, az elidegenedett munka fogalma stb. a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban. Itt Marx még csak azt látja, hogy nem egyszerűen tárgyak uralmáról van szó az ember felett, amelyek emberi tárgyak és mégis természetiségükben mutatkoznak meg, s az ember érzéki-anyagi

[71] MEM 1, 375.

mivoltához kapcsolódnak, szükségleteihez kötődnek, s egészükben az ember természetéből való kiemelkedésének korlátozottságát tükrözik (korai fetisizmuselmélet), hanem kezdi megsejteni, hogy ezek a tárgyak történelmileg sajátos *termelés* eredményei, s azt már egyértelműen kimutatja, hogy elidegenedettségük-fetisizáltságuk a társadalomban való közvetítésüknek, az „érintkezésnek a módjával" kapcsolatos. Ezért míg a korai fetisizmuselméletben azon van a hangsúly, hogy a tárgyak fetisizáltságát, a természeti szükségletek dominanciáját, amelyből a magánérdek, a magántulajdon stb. uralma adódik, s kialakul az egész transzcendens állam, az erkölcsi motivációval, mint az ember valódi társadalmi lényegével le kell küzdeni, társadalmivá kell emelni. Itt már a hangsúly az absztrakt erkölcsi-állampolgári magatartásról az érintkezés aktivitására helyeződik át, az emberi társadalom „állati" vonásai annak belső struktúrájából magyarázódnak, s csak a magyarázat elégtelenségeként szerepel még mellékesen az erkölcsi motiváció. Egyáltalában, a két megközelítés, a korai és az érett fetisizmuselmélet közötti átmenet számos variánsát láthatjuk Marx fejlődésében, nyomonkísérhetjük az átstruktúrálódás állandó folyamatát a természetiség-anyagiság „keresztény-germán" megvetésétől az eldologiasodás „Tőké"-ben kifejtett elméletéig. A korai fetisizmuselmélet nemcsak a marxi elidegenedéselmélet első megfogalmazása, a radikális társadalomkritika eszköze volt, hanem előzménye és magyarázata is a későbbi, a kifejlett elidegenedéselméletnek, s köztük — a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban lezajló alapvető fordulat ellenére — számos lényegi vonatkozásban közvetlen folyamatosság állapítható meg.

Marx munkásságában az elidegenedés mindvégig kapcsolódik a még teljesen le nem küzdött természetiséghez, a társadalmi totalitás kimunkálatlanságához és átmeneti mivoltában ellentmondásos struktúrájához. Elidegenedéselmélete a legkorábbi megfogalmazásától, a korai fetisizmuselmélettől kezdve feltételezi a természetontológia és a társadalomontológia szintjének megkülönböztetését, s az utóbbinak konkrét történelmi genezisére vonatkoztat a maga ellentmondásosságában véve. Az elidegenedés tehát az ember világának, a létezés új, legfejlettebb szintjének kibontakozásával kapcsolatos, a régi szint törvényszerűségeinek leküzdését, az új törvényszerűségek kibontakozását jelenti átmenetileg ellentmondásos folyamatukban, amikor a még teljesen le nem küzdött természeti-társadalmi formákon keresztül jelentkezik. A korábbi marxi fejtegetésekben az elidegenedésről szólva inkább a természeti maradványokon, a későbbiekben pedig inkább az ellentmondásos társadalmi alakzatokon van a hangsúly, annak megfelelően, hogy a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-tól kezdve, a termelés szerepének kidolgozásával az emberi aktivitás egészen más tartalmat nyer. Az előtörténet elmélete tehát már a fiatal Marx munkásságának általunk vizsgált szakaszában kialakul, s jóllehet valódi formáját csak az érett Marx munkásságában éri el, az egész elmélet genetikus magyarázatát mégis a fiatalkori fetisizmuselmélet adja, amelyben az a felismerés már megszületett, hogy az emberi tevékenység eredményei, az emberi tulajdonságok természeti-tárgyi tulajdonságként mutatkoznak meg, s így az egész tárgyiasság fetisizált világként áll az emberrel szemben. Ezért volt szükségképp a fetisizált jelleg megállapítása a sajátosan marxi elidegenedéselmélet első fázisa, ami már önmagában is bizonyítja, hogy nem hegeli vagy feuerbachi átvételről van szó — ahogy ezt sokan hangoztatják —, hiszen a fenti fetisizmuselmélet sem Hegelnél, sem Feuerbachnál nem fordul elő. A fiatal

Marx fejlődése a társadalmi környezettel való tevékeny kapcsolatból, valamint önnön belső dialektikájából fakad, s nem külső elméleti hatásokból. A társadalmi valóság vizsgálata nyomán általánosul nála a fetisizmus problémája elidegenedéssé, s valójában maga a terminus is csak 1843 folyamán jelenik meg. A fetisizmus-koncepció korai formájában tetőpontját éri el az itteni pénzfetisizmus elméletében, mint a pénzzé szublimált általános tárgyiság elméletében, amely az ember terméke, s mégis istenként uralja őt. Ebből a pénzfetisizmus elméletéből, amely itt még szinte a kizárólagosságra tart igényt a termelés problematikájának részletesebb elemzésével kibontakozik majd az áru-, pénz-, tőkefetisizmus késői marxi elmélete mint az elidegenedés általános elméletének egyik részproblematikája.

Marx a zsidókérdésről írott tanulmánya második részében először lép be a politikai gazdaságtan területére, s ez a kezdeti jelleg a stíluson is szembeszökően megmutatkozik, mondatai tézisszerűek, tömörek, aforisztikusak, az egész elemzés szaggatott, kontúrszerű, szemben a megszokott lendületes, részletező stílussal, architektonikusan felépített hatalmas barokkos körmondataival. Az elemzés tengelye mindvégig a zsidó vallás marad, annak a polgári társadalom gyakorlatával való reális kapcsolatait mutatja ki. A zsidóság a gyakorlati szükséglet világnézete, s ezért a gyakorlatban teljesedett ki, s uralja az új „világteremtéseket" és „világviszonyokat": „A zsidóság a tetőpontját a polgári társadalom kiteljesedésével éri el; a polgári társadalom azonban csak a *keresztény* világban teljesedik ki. Csak a kereszténység uralma alatt, amely *minden* nemzeti, természetes, erkölcsi és elméleti viszonyt *külsőlegessé* tesz az ember számára, válhatott el teljesen a polgári társadalom az állami élettől, téphette szét az ember összes emberi nemi kötelékeit, tehette az önzést, a haszonleső szükségletet ezen emberi nemi kötelékek helyébe, bonthatta fel az emberi világot atomisztikus, egymással ellenségesen szembenálló egyének világára."[72]

Az elemzés lényege itt a zsidó- és keresztény-mivolt kölcsönös feltételezettsége és ellentéte körül mozog, amelyek azonban többé nem pusztán vallási tartalmak, hanem a megfelelő világi szférák ideologikus formában megfogalmazott törvényszerűségei: „A kereszténység a zsidóságból fakadt. Ismét a zsidóságba bomlott fel. A keresztény kezdettől fogva a teoretizáló zsidó volt, ezért a zsidó a gyakorlati keresztény, s a gyakorlati keresztény ismét zsidóvá lett. A kereszténység a reális zsidóságot csak látszatra küzdötte le. Túlságosan *előkelő*, túlságosan spiritualisztikus volt ahhoz, hogy a gyakorlati szükséglet nyerseségét másként küszöbölje ki, mint úgy, hogy a kék égbe emelte fel. A kereszténység a zsidóság kifinomodott gondolata, a zsidóság a kereszténység közönséges hasznosítása, de ez a hasznosítás csak akkor válhatott általánossá, miután a kereszténység mint a kész vallás *elméletileg* kiteljesítette az embernek magától és a természettől való önelidegenülését."[73] Az elidegenedésnek ezt a két vonatkozását Marx jelen cikkében határozottan megfogalmazza, tulajdonképpen egész fetisizmuselméletéből következik — maga is kimutatja Hegel kapcsán —, hogy a fetisizmus uralma alatt az ember spirituális elvonatkoztatottságában megveti, lenézi a természetet, valójában az a legnyersebb formáiban uralkodik rajta: „A természetről a magántulajdon és a pénz uralma

[72] Uo. 376.
[73] Uo.

alatt szerzett szemlélet a természet valóságos megvetése".[74] A másik, az emberek egymás közti viszonyára vonatkozó aspektust a zsidó vallás, a haszonlesés világa „alap- és talajtalan moralitása" kapcsán említi: „Az, ami a zsidó vallásban elvontan benne rejlik, az elméletnek, a művészetnek, a történelemnek, az embernek mint öncélnak a megvetése, az a pénzembernek *valóságos tudatos* álláspontja, erénye. Az emberi nemi viszony maga, a férfi és a nő viszonya stb. kereskedelmi tárggyá válik."[75] Ezeknek az elidegenedésformáknak kibontására, részletes elemzésére azonban csak a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban kerül majd sor.

Az e tanulmányban megkezdett politikai gazdaságtani elemzés még egy alapvető változást hoz a marxi elidegenedéselméletben, nevezetesen az elidegenedés eredeti, jogi-gazdasági fogalmának mint elidegenítésnek-eladásnak beépítését a marxi rendszerbe, mégpedig a hegeli külsővé-idegenné válás dialektikus kategóriájával — amely már a disszertációban is szerepelt, de túl általános, spekulatív tartalma miatt eddig a marxi rendszerben semmi szerepet sem játszott — egységbe ötvöződve. Így jelennek meg, szerveződnek egésszé első elvont formájukban a későbbi marxi elidegenedéselmélet alapvető mozzanatai, vonatkozásai az itt elemzett pénzfetisizmus kapcsán: „Csak ekkor juthatott a zsidóság általános uralomra, és tehette a külsővé, idegenné vált embert, a külsővé, idegenné vált természetet *elidegeníthető*, eladható, az önző szükséglet szolgaságába, a kufárkodásba süllyedt tárgyakká. Az elidegenítés a külsővé, idegenné tevés gyakorlata. Ahogy az ember, ameddig a vallás foglya, csak úgy tudja saját lényét tárgyiasítani, hogy *idegen* fantasztikus lénnyé teszi, úgy az önző szükséglet uralma alatt csak úgy tevékenykedhetik gyakorlatilag, csak úgy hozhat létre gyakorlatilag tárgyakat, ha termékeit éppúgy, mint tevékenységét egy idegen lény uralma alá helyezi és nekik egy idegen lény — a pénz — jelentését tulajdonítja."[76]

Marx számára az elidegenedés az objektivációval, eltárgyiasítással, az ember ontikus szférájával, saját világának kialakításával kapcsolatos probléma. A fentiekben — a „gyakorlati" és az „elméleti" tevékenységet illetően egyaránt — egyértelműen kimondott, hogy az eltárgyiasulás és az elidegenedés nem általában, hanem csak egy konkrét történelmi szakaszban, az emberi társadalom kialakulásának periódusában azonosak. A „gyakorlati" tevékenység kapcsán az önző szükséglet uralma alatt kifejezés ilyen értelemben nem bizonytalan, hanem teljesen egyértelműen megfogalmazott terminus, a le nem küzdött természetiség bázisán álló ember fetisizált világot teremt maga körül. S ennek a fetisizált világnak az elemzése maga is elég konkrét, már sejteti a munkafolyamatot, a termelést mint kiindulópontot; lehetősége szerint már tartalmazza a tárgyi objektivitás elméletét, bár még csak az érintkezés mozgását fejti ki. Amit Marx leír, az változatlanul az elidegenedett anyagi közvetítés mint árutermelés, mint a külsővé-idegenné válás, amelynek eredményeként a tárgyak mint áruk pénzzé, az embernek egy idegen, vele szembenálló lénnyé szublimálódnak. Azt a folyamatot, amelyben az ember elveszti a hatalmat saját terméke felett, tehát változatlanul a viszonyobjektivitás oldaláról jellemzi, de a tárgyi objektivitás már jelentkezik elvont formában, lényeges azonban, hogy ez az elméleti lehetőség még nem realizálódik magában a tanulmányban.

[74] Uo. 375.
[75] Uo.
[76] Uo. 377.

A termelés, a munkafolyamat társadalmi jelentőségének kidolgozásával, a tárgyi objektivitás humanizációs tartalmának felismerésével a marxi rendszer alapvető fordulathoz érkezik el. Tendenciájában, körvonalaiban már most adott az egész későbbi érett marxi rendszer, mint a természetontológia és a társadalomontológia szerves, dialektikus egysége, s a kettő kapcsolata, átmenete a munkafolyamat révén, történeti és logikai-strukturális értelemben egyaránt. A marxi rendszernek az eddigiekben sajátos dinamikájából adódó dualizmusa, mint a természetontológiában meglevő materializmus és a társadalomontológiában fennálló radikális idealizmus ellentéte fokozatosan feloldódik, helyesebben szólva, az eltárgyiasodás jelentőségének felismerésével, készenállnak a keretek az egység megalkotására. A tárgyi objektivitás fogalmának kidolgozásával, a társadalmi objektivitás fogalmának radikális kiszélesítésével természetesen az anyagi szükségletek is humanizált tartalmat nyernek, s többé nem jelentenek majd eleve elidegenedett, a társadalomban természetiként-„állatiként" jelentkező mozzanatot. Az anyagi szükségletek humanizáltságának tételezése viszont a továbbiakban szükségszerűen a gyakorlat leszűkítésének, a tanulmányban is markánsan jelentkező „piszkoszsidó" értelmezésének felszámolásához kell hogy vezessen.

A fenti tendenciák csak a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban fognak kibontakozni, amelynek e tanulmány második része csak aforisztikus előlegezése. Azonban a tanulmány nemcsak lehetőség szerint, hanem közvetlenül megvalósított formájában is bizonyos előrelépést jelent a kreutznachi kéziratokhoz képest — sajátos ellentmondásossága, antropologizmusra utaló egyes vonásai ellenére —, amelyek — mint mondottuk — csak alárendelt mozzanatok a társadalmi elemzés egészében. Ilyen értelemben az „önző szükséglet uralma alatt" terminus is teljesen konkrét társadalmilag, annál is inkább, mivel Marx a le nem küzdött természetiség állapotát nem lineáris mozgásában, hanem ellentmondásos haladásában tekinti a konkrét társadalmi formációkon keresztül. A legnagyobb előrelépés a materialista történetfelfogás, az immanens történetszemlélet irányában történik, s érdekes módon, az antropologizmus egyes jegyei ellenére, mégiscsak a „módszertani individualizmus" csökkenése tapasztalható. Ennek oka az, hogy itt már nem szerepel a Hegellel való közvetlen konfrontálódás, a spekulatív idealizmus bírálata, amely Marxot a valóságosan létező egyén kihangsúlyozására késztette, s még nem is tűzte ki maga elé — ahogy később a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban — egy átfogó elméleti rendszer kidolgozásának feladatát, amely a materialista kiindulásból és a termelési viszonyok kidolgozása előtt szükségképpen feltételezi ismételten a „módszertani individualizmust". A módszertani individualizmussal természetesen nem azonosítható a polgári társadalomban lezajlott atomizáció eredményeként létrejövő izolált, önző magánember elemzése, aki „mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között" él,[77] — az ilyen egyén, ha nem is az általános filozófia-, de a kapitalizmusra vonatkozó konkrét történeti elemzésben reális kiindulópont kell legyen. Természetesen ezt a reális, történeti sajátszerűségében megjelenő egyént abszolutizálja általános filozófiai kiindulóponttá, az emberi lényeg hordozójává Feuerbach antropologizmusa, s általában az egész felvilágosodás filozófiája. Marxnál itt mindössze arról van szó, hogy ezen konkrét történelmi atomizáció gazdasági okai elemzése híján a kész állapot vizsgálata szükség-

[77] Uo. 371.

képp megmaradt az izolált individuumok közötti, termelés *utáni* érintkezés síkján, s nem tárható fel a termelésen *belüli* érintkezés.

A tanulmány ugyancsak nagy előrelépést jelent a kreutznachi kéziratokhoz képest az elidegenedés elemzésében. A fentiekben részletesen elemeztük, hogyan mutatja ki Marx az ember saját tevékenysége eredményeként keletkező társadalmi hatalmak uralmát az ember felett a pénzfetisizmus formájában. Megállapítottuk azonban azt is, hogy a tanulmány legnagyobb belső ellentmondása az elidegenedés megszüntetése pozitív perspektívája társadalmi kidolgozottságának hiánya, ami mindenekelőtt az emberi emancipáció absztrakt-feuerbachi fogalma és a Marx által feltételezett társadalmi folyamatok, mint forma és tartalom ellentmondásában jut a leglényegesebben kifejezésre Az „Évkönyv"-be írott másik tanulmány, a „Bevezetés" ilyen értelemben logikus folytatása, kiegészítése a jelen tanulmánynak, ennek gondolatmenetét folytatja tovább, a kreutznachi kéziratokban kidolgozott demokráciaelméletnek a kommunizmus irányába mutató, a jelen tanulmányban közvetlenül kifejtésre nem kerülő tartalmait bontja ki közvetlen formában.

A „Zsidókérdéshez" c. tanulmány közvetlenül azzal zárul, hogy a zsidóság csak különös megtestesülése a polgári társadalom haszonleső mivoltának, a „gyakorlati szükséglet" világának, tehát a zsidót nem vallásilag, hanem világilag kell emancipálni, mégpedig a polgári társadalom zsidó-mivoltának megszüntetésével, ez nem csupán a zsidó vallás felszámolása, hanem az egész társadalomnak a zsidóság alól való emancipációja, tehát általános emberi emancipáció lesz: „Mihelyt a társadalomnak sikerül a zsidóság *empirikus* lényegét, a kufárkodást és előfeltételeit megszüntetni, a zsidó *lehetetlenné* vált, mert tudatának nincs többé tárgya, mert a zsidóság szubjektív bázisa, a gyakorlati szükséglet emberiesült, mert az ember egyéni érzéki létezése és emberi nemi létezése közötti konfliktus megszűnt. A zsidó *társadalmi* emancipációja *a társadalomnak a zsidóság alól való emancipációja.*"[78] A kufárkodás, a kereskedelem mint elidegenedett anyagi érintkezés a polgári társadalom zsidó lényege, „az emberi önelidegenülés *legfőbb gyakorlati* kifejezése", s ezért szükségképp „a társadalomnak egy olyan organizációja, amely a kufárkodás előfeltételeit, tehát a kufárkodás lehetőségét megszüntetné, lehetetlenné tenné a zsidót".[79] Ennek a „társadalmi organizációnak" pozitív elemzésére az első rész végén került sor, itt már nem tér vissza rá, annak a kérdésnek az elemzése viszont, hogyan történik meg konkrétan a társadalmi átmenet erre az „organizációra", vagyis a szocialista forradalom kérdése, majd a következő tanulmányban, a „Bevezetés"-ben nyer részletesebb kifejtést.

FILOZÓFIA ÉS PROLETARIÁTUS

Miután Marx a „Zsidókérdéshez" c. tanulmányában előrebocsátotta a hegeli jogfilozófia kritikájának egyes eredményeit, változatlanul fenntartotta a tervét, hogy a fenti kritikát közvetlen formájában is publikálja. Erre mutat az „Évkönyvek"-ben publikált másik tanulmányának címe is: „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés." Amíg azonban a korábbi tanulmány a kreutznachi kéziratok anyagából indul ki, s lényeges változtatásokkal ugyan,

[78] Uo. 377.
[79] Uo. 373.

de annak keretein belül mozog, addig a „Bevezetés" egy alapvető vonatkozásban már teljesen elszakad a kreutznachi kéziratok anyagától, s kérdésfeltevései magasabb szinten mozognak. Sajátos vonása ez a fiatal Marx fejlődésének, mire a tervei megvalósulnak, lényegesen más, fejlettebb tartalmat nyernek, s így van ez a „Bevezetés"-sel is. A „Bevezetés" határkő Marx fejlődésében, lényegileg megtörténik a filozófia és a proletariátus találkozása — bár átmenetileg az elmélet szintjén marad —, s bizonyos vonatkozásban elmondható, hogy Marx egész munkássága nem egyéb, mint az itt kitűzött feladatnak, a filozófia és a proletariátus szövetségének megvalósítása.

A tanulmányt minden bizonnyal maga Marx is fordulat jellegűnek érezte munkásságában, maga is tisztában volt azzal, milyen jelentősége van elméleti tevékenysége számára annak, hogy megtalálta azt a társadalmi erőt, amelyhez a filozófia megvalósításának programja kapcsolódhat. Éppen ezért nem véletlen a tanulmány összefoglaló jellege mind tematikus, mind pedig saját eddigi tevékenysége vonatkozásában. Kiindul a reális német helyzetből, s azt összeurópai összefüggéseiben vizsgálja, konstatálja magában a német fejlődésben a fordulatot a vallás kritikájától a politika kritikájáig. Anélkül, hogy most e kérdésbe részletesen belebocsátkoznánk, meg kell állapítanunk, hogy itt adja a vallás klasszikus, teljesen kiérlelt és részleteiben is kimunkált definícióját, melyben összefoglalja korábbi fejtegetéseit. A valláskritika szakasza azonban már Németországban lezárult, s a filozófia feladatát az adott szakaszban — nyilvánvalóan Bauer-ellenes éllel, a megelőző tanulmány szellemében — így fogalmazza meg: „Mindenekelőtt a *filozófiának*, amely a történelem szolgálatában áll, *feladata*, hogy — miután az ember önmagától való elidegenülésének *szent formája* lelepleződött — önmagától való elidegenülését *világi formáiban* leleplezze."[80] Nevezetesen a vallás kritikáját a jog kritikájának, a teológiáét a politika kritikájának kell felváltania, fejtegeti Marx, indokolva egyben saját törekvéseit a jogfilozófia kritikáját illetően.

Ahogy azonban az adott „Bevezetés"-ből kitűnik, Marxot nem annyira a fennálló állapotok ideológiai visszfénye, elméleti öntudata, mint inkább valóságos mivolta érdekli, s az általa kitűzött program inkább minden fennálló kíméletlen kritikája: „*Hadat* a német állapotoknak! Azt! A *történelem színvonala alatt* állnak, *minden kritikán alul* vannak."[81] A német valóság kritikája s annak gyakorlati irányultsága azonban elválaszthatatlan annak konkrét történelmi sajátosságától, azaz a nyugat-európai fejlődés mögött való elmaradottságától, a fejlődésnek pusztán elméleti jellegétől: „mi, németek utótörténetünket gondolatban éltük meg, a *filozófiában*. *Filozófiai* kortársai vagyunk a jelennek anélkül, hogy *történelmi* kortársai lennénk. A német filozófia a német történelem *eszmei meghosszabbítása*."[82]

Mindez a bevezető elemzés arra szolgál, hogy a konkrét társadalmi-történelmi fejlődéshez kapcsolódva felvethesse a filozófia megvalósításának gondolatát, amelyet a disszertáció óta vizsgál, s amely e tanulmánynak alapgondolata. A párhuzam és a hasonlatosság a disszertációval már csak azért is szembeszökő, mert a filozófia megvalósítása kapcsán itt is két szembenálló „pártot" említ, bár nem ugyanazokat, mint a disszertációban, hanem egyikük kettéhasadását ellentétes vonatkozásaira, amelyben egyúttal megmutatkozik az

[80] Uo. 379.
[81] Uo. 380.
[82] Uo. 383.

azóta eltelt időszakban megtett reális előrehaladás is. Egyfelől gyakorlati politikai pártról beszél, amely csupán a filozófia *negációját*, megszüntetését követeli, s bizonyos vonatkozásban indokoltan is, hiszen a németek filozófiában már megélték a fejlettebb népeket szemlélve fennálló állapotaik utóéletét, továbbvitelét, s ezzel a további elméletieskedés helyett a gyakorlat, a megvalósítás kerül előtérbe. Azonban ez a párt merőben tagadja a filozófiát, pedig a filozófiát csak megvalósítva lehet megszüntetni — érvel Marx a gyakorlati párt szélsőségei ellen, amelyet a német liberalizmussal azonosíthatunk.

A másik párt is ellenzéki, de ez az ellenzékisége elméleti-filozófiai pozíciójában mutatkozik meg, vagyis az ifjúhegeliánusokról, a filozófiából kiinduló pártról van szó. Ilyen értelemben a disszertáció felosztása helyreáll, s az egyik párt itt is a valóságból, a másik a filozófiából indul ki, de mindez a disszertációban említett haladó párt bázisán, annak kettéosztódásával. Marx kritikája az elméleti párttal szemben élesebb, s lényeges, hogy a fő ideológiai ellenfél számára már nem a reakciós állami romantika, a történeti jogi iskola stb., hanem az ifjúhegeliánus anarchizmus: „Ez a párt a mostani harcban *csak a filozófiának a német világgal folytatott kritikai harcát* látta, és nem gondolta meg, hogy az *eddigi filozófia* maga is e világhoz tartozik és annak *kiegészítése*, ha csak eszmei is. Ellenfelével szemben kritikusan, önmagával szemben azonban kritikátlanul viselkedett."[83] Marx tehát — ugyancsak a disszertáció párhuzamaként — megállapítja, hogy a valóság ellentmondásai a filozófia belső ellentmondásaiként jelentkeznek, s az ifjúhegeliánusok ezeket az ellentmondásokat feltárják a valóságban, de nem látják meg önkritikusan saját rendszerükben. Sőt a valóság helyett önmagukból, az elméleti önmozgásból indulva ki, magát a valóság mozgását is elméletükből, absztrakt követelményrendszerükből vezetik le. Marx — azzal a megjegyzéssel, hogy részletesebb bírálatukra a továbbiakban visszatér — alapvető hibájukat abban látja, hogy a filozófiát meg akarták valósítani anélkül, hogy megszüntették volna.

Formális vonatkozásában a konstrukció tökéletes, az ellentétes vonatkozások kontraszthatásukban kiemelik a koncepció dialektikáját. Arról nem is beszélve, hogy a filozófia megvalósításának gondolatához így visszatérve, mintegy formálisan is lezárul egy ciklus Marx munkásságában, erre utalnak a párhuzamok a fiatal Marx „első" és „utolsó" munkája, a disszertáció és a „Bevezetés" között. Végül is azonban mindezek a formális vonatkozások nem lényegiek, a filozófia megvalósításának elméletéhez a magasabb szinten, a szintézis fokán való visszatérés mutatja ugyan Marx hegeli iskolázottságát és nyelvezetét, de nem fejezi ki a tanulmány lényegi mondanivalóját, s minden bizonnyal nem tudatos. A lényeges ellenben az, hogy magában Marx *valóságos helyzetében* van párhuzam a disszertáció és az „Évkönyvek" idején, az előbbiekben a pálya kezdetén álló Marx absztrakte, a közvetlen általános érdek jegyében kitűzte a gyakorlat, a filozófia megvalósításának programját, az adott szituációban viszont, az osztályharcban iskolázott, annak mozgását tudatosan felismerő Marx konkrét, osztályharcos gyakorlati programot tűz maga elé, s ilyen értelemben ténylegesen van magasabb szinten való újrakezdés, ami kiváltja a formális egybeeséseket és párhuzamokat, anélkül hogy Marx különösebb figyelmet fordított volna rájuk. Így mutatkozik meg álláspontja a fenti, ellentétes vonatkozásaik absztrakciójában megmutatkozó koncepciók egységeként, a filozófia megvalósításának elméleteként, annak

[83] Uo. 383—384.

megszüntetésén keresztül. Objektíve a marxi elmélet látóhatárába minden eddiginél erősebben a *gyakorlat* kerül, mint a világ megváltoztatása, átalakítása, s az elmélet szerepe ebben a folyamatban. Így válik e tanulmány központi kérdésévé az elmélet és a gyakorlat viszonya, a kettő közötti átmenet kérdése, ill. maga a társadalmi rendszerek közötti átmeneté, mint a társadalmi forradalomé. A tanulmány egész gondolatvilágát minden elméletieskedéssel szemben a határozott, egyértelmű gyakorlatra irányultság szabja meg: „A spekulatív jogfilozófia kritikája már mint a *német* politikai tudat eddigi módjának határozott ellenfele sem önmagába torkollik, hanem olyan *feladatokba*, amelyek megoldására csak egy eszköz van: a *gyakorlat*."[84]

A gyakorlat pedig e tanulmányban még nem annyira az érintkezés, termelés praxisaként, hanem a politikai szféra gyakorlataként, forradalmi gyakorlatként jelentkezik, az ökonómia kritikája helyett még csak a „jog kritikájáról" van szó. A gyakorlatnak ebben a vonatkozásában viszont „Felvetődik a kérdés: eljuthat-e Németország egy *az elvek magaslatán* álló gyakorlathoz, vagyis egy *forradalomhoz*, amely nemcsak a modern népek *hivatalos színvonalára* emeli, hanem arra az *emberi magaslatra* is, amely e népek legközelebbi jövője lesz."[85] Ebben az elvek magaslatán álló forradalmi gyakorlatban, amely egyedül képes megvalósítani a forradalmi átalakulást, látja az elmélet és a gyakorlat egységét. Az elvek magaslata azt jelzi, hogy csak a történelmi mozgás immanens tendenciáit általánosító elmélet adhatja meg a gyakorlat adekvát tudatát, így kapcsolódik a forradalmi gyakorlat a filozófia megvalósításához. A marxi elemzés egyelőre azonban arra a konkrét történelmi szituációra irányul, amelyben a forradalom lezajlik, s a német társadalom bázisán, összeurópai érvénnyel felveti a politikai és az emberi emancipáció viszonyának kérdését.

A „Bevezetés" konkrét történelmi elemzései az ún. késői polgári forradalom problematikáját tárgyalják, azaz a politikai emancipáció egy sajátos késői formájára irányulnak, mégpedig nemcsak a politikai emancipáció elvégzése, hanem az emberi emancipációval való közvetlen, egy forradalomban való összekapcsolása — azaz a forradalom permanenssé tétele — szempontjából. A francia forradalom mint klasszikus forradalmi átmenet beható tanulmányozása tehát lehetővé tette Marx számára, hogy a német átmenetet a maga konkrét sajátosságaiban vizsgálja: „Nem a *radikális* forradalom utopikus álom Németországban, nem az *általános emberi* emancipáció, hanem sokkal inkább a részleges, a *csak* politikai forradalom, az a forradalom, amely a ház pilléreit meghagyja. Min alapul a részleges, a csak politikai forradalom? Azon, hogy a *polgári társadalom egy része* emancipálja magát és *általános* uralomra jut, azon, hogy egy meghatározott osztály a maga *különleges helyzetéből* kiindulva magára vállalja a társadalom általános emancipációját. Ez az osztály felszabadítja az egész társadalmat, de csak azzal az előfeltétellel, ha ez egész társadalom ezen osztály helyzetében van, tehát pl. pénzzel és műveltséggel rendelkezik."[86] Az adott elemzésben először is az általános mozzanatok szembeötlőek, Marx már nemcsak a politikai emancipáció korlátozottságát látja, hanem belső történelmi mechanizmusát is. Amikor egy osztály az általános emberi hordozójaként fellép, egyúttal valójában csak saját létfeltételeit teszi általános társadalmivá. Így a forradalom után a stabilizálódott társadalmi rendszer-

[84] Uo. 384.
[85] Uo.
[86] Uo. 387.

ben kitűnik az új rend korlátozottsága és átmenetisége, de a politikai emancipáció végrehajtásában a polgárság az össztörténelmi haladás és valamennyi haladó társadalmi erő képviseletében lép fel, s csakis ezek mozgósításával harcolhatja végig a forradalmat. Marx ennek kapcsán tisztázza a forradalmak belső mechanizmusának olyan fontos mozzanatait, mint a *forradalmi helyzet* és a már említett permanencia: „A polgári társadalom egyik osztálya sem játszhatja ezt a szerepet anélkül, hogy önmagában és a tömegben a lelkesedés egy pillanatát elő ne idézze, egy pillanatot, amelyben testvériesül és egybeolvad a társadalommal egyáltalában, amelyben vele összecserélik és *általános képviselőjének* érzik és ismerik el, egy pillanatot, amelyben igényei és jogai — a valóságban magának a társadalomnak az igényei és jogai —, amelyben ő valóban a társadalmi fej és a társadalmi szív. Csak a társadalom általános jogainak nevében tarthat igényt egy különös osztály az általános uralomra."[87]

Az általános és különös egészen más történelmi dialektikája szerepel itt, mint az „Évkönyvet" megelőző írásokban. Az általános érdek nemcsak közvetíthetőnek mutatkozik a különösön keresztül, hanem történelmi megvalósulásának, előrehaladásának ez az egyetlen lehetséges módja. Az általánosnak a különösben való mozgása a társadalmi formációkon keresztül adja az ellentmondásos haladás tartalmát a hűbériség felszámolása és a polgári világ létrehozása folyamatában. Marx kimutatja, hogy az előrelépéshez, az új, a polgári formációhoz való eljutáshoz az szükséges, hogy a megelőző belső ellentétei a végsőkig éleződjenek, a társadalmi erők polarizálódjanak, azaz az egyik osztály az adott társadalom valamennyi ellentmondása, a másik pedig az általános emberi előrehaladás képviselője legyen az emberek ideologikus tudatában, vagyis egyértelműen megfogalmazódjék mind a fennálló teljes „ésszerűtlensége", mind az eljövendő társadalom abszolút „ésszerű" jellege. Az ellentéteknek ez a kiválása és megszerveződése tulajdonképpen a forradalom előkészítésének és megszervezésének folyamata, amelynek tetőpontján kialakul az általános testvériesülés mint forradalmi helyzet: „Ahhoz, hogy egy *nép forradalma* és a polgári társadalom egy *különös osztályának* emancipációja egybeessen, hogy *egy* rend az egész társadalom rendjének számítson, ahhoz az kell, hogy megfordítva, a társadalom minden fogyatékossága egy másik osztályban összpontosuljon, hogy egy meghatározott rend a közbotránkozás rendje, az általános korlát testetöltése legyen, ahhoz az kell, hogy egy különös társadalmi szféra az egész társadalom *notórius bűnének* számítson, úgy hogy az a szféra alól való felszabadítás általános önfelszabadításnak lássék."[88]

Az általános mozzanatok kimunkálása után Marx számára a kérdés így fogalmazódik meg: lezajlott-e már Németországban ez a polarizáció, megszerveződött-e már az a társadalmi erő, osztály, amely a változásokat végrehajtja? Marx válasza határozottan nemleges, már ez is utal arra, hogy a levelezésben megfogalmazott közeli forradalom Ruge polgári optimizmusának szüleménye volt és nem a Párizsba emigráló Marxé. A polarizálódás hiányát, a forradalom késését a német fejlődés általános történelmi késése okozza Marx szerint, mégpedig abban a sajátos formában, hogy mielőtt a polgárság hatalomra jutna, jelentkezik már egy új, „alatta" álló osztály, s így a polarizáció nem tud teljességben végbemenni: „a polgári társadalom minden szférája megéli vere-

[87] Uo.
[88] Uo. 388.

ségét, mielőtt győzelmét megünnepelte volna, kifejlesztí saját korlátját, mielőtt a vele szembenálló korlátot leküzdötte volna . . . úgyhogy minden osztály, amikorra a harcot a felette álló osztállyal elkezdi, már harcba van bonyolódva az alatta állóval.Ezért van az, hogy a fejedelemség még harcban áll a királysággal, a bürokrata harcban a nemességgel, a burzsoá harcban mindannyiukkal, miközben a proletár már kezd harcban állni a burzsoával."[89] Vagyis a francia forradalom példáján megismert „tiszta" polarizálódás elmarad, s minden átalakulást csak felemásan hajtanak végre. Éppenséggel az ilyen felemás forradalmak sorába tartozik a késői polgári forradalom is, mint a burzsoázia kompromisszuma a nemességgel a feltörekvő proletariátus ellen. De ennek az eljövendő forradalomnak nemcsak a felemás, negatív jellegét látja meg Marx, hanem mindenekelőtt pozitív oldalát, a benne foglalt nagy lehetőséget a politikai és az emberi emancipáció összekapcsolására a forradalom permanenssé tétele révén.

Éppenséggel a klasszikus francia és a sajátos német fejlődés ilyen eltérése szolgál Marx paradoxnak tűnő megfogalmazása alapjául: „Franciaországban ahhoz, hogy valaki minden akarjon lenni, elég valaminek lennie. Németországban semmi sem lehet valaki, ha nem akar mindenről lemondani. Franciaországban a részleges emancipáció az alapja az egyetemesnek. Németországban az egyetemes emancipáció — *elengedhetetlen feltétele* minden részlegesnek. Franciaországban a fokozatos felszabadulás valósága, Németországban a lehetetlensége kell hogy megszülje az egész szabadságot."[90] Franciaországban minden lenni — egy különös osztály bázisáról általános hatalomra jutni, Németországban viszont semmit sem lehet elérni — éppen a feladatok történelmi összekapcsolódása, „torlódása" miatt—az összes feladatok együttes megoldása nélkül. Franciaországban klasszikusan, lépésről lépésre valósult meg a történelmi előrehaladás, az egyes osztályok „idealisták" annyiban, amennyiben különös érdekeikkel az általánosság mezében lépnek fel, s a „társadalmi szükségletek" kizárólagos képviselőjének érzik magukat. Marx feltételezése szerint ilyen tiszta formában fog eljutni a francia fejlődés az általános emberi emancipációhoz is, amelyet szintén egy osztály, nevezetesen a proletariátus — fog végrehajtani, de most már valóban az egész társadalom nevében és érdekében. Vagyis az osztályok egymásutánjában az átalakulás „végre elérkezik ahhoz az osztályhoz, amely többé nem bizonyos, az emberen kívül fekvő és mégis az emberi társadalom teremtette feltételek előfeltételével valósítja meg a társadalmi szabadságot, hanem ellenkezőleg, a társadalmi szabadság előfeltételével szervezi meg az emberi létezés minden feltételét".[91] Az emberi emancipáció tehát — ahogy ez a rövid utalás is mutatja — az elidegenedés általános társadalmi leküzdése, az előtörténet vége lesz, felváltása egy tudatosan megszervezett társadalommal, a „szabadság világával". Az eljövendő társadalomnak mint a szabadság világának tézise tehát már igen korán felbukkan Marx munkásságában, szorosan kapcsolódva az elidegenedés történelmi szükségszerűségének, s leküzdésének mint a társadalom általános megszervezésének tételéhez. Kétségtelen azonban, hogy most nem annyira a jövő társadalma, mint inkább az ahhoz való forradalmi átmenet konkrét kérdései állnak Marx figyelme központjában, ezt vizsgálja a francia és a német fejlődés példáján.

[89] Uo. 388—389.
[90] Uo. 389.
[91] Uo.

Szemben a franciával, a német fejlődésben ez a fokozatos előrehaladás nem valósult meg, s ezért a politikai emancipáció tiszta modellje sem lehetséges. Egyáltalán, az osztályok nem állnak készen a forradalomra, nincs meg bennük a „szükséglet" az emancipációra, arra csak az „anyagi szükségszerűség" kényszerítheti őket. De Marx szerint mégis van kiút a német társadalomnak ebből a tehetetlenségi állapotából, mégpedig annak az osztálynak a révén, amely a polgári társadalom terméke és annak teljes tagadása, s amely a politikai emancipációval egybekapcsolt általános emberi emancipációt végrehajtja majd. A német helyzet kulcsa tehát az, hogy „képződik egy *radikális láncokat* hordó osztály, a polgári társadalom olyan osztálya, amely nem a polgári társadalom osztálya, olyan rend, amely minden rend felbomlása, olyan szféra, amely egyetemes szenvedései révén egyetemes jellegű, és nem tart igényt semmiféle *különös jogra*, mert nem valamiféle *különös jogtalanságot*, hanem *egyáltalán a jogtalanságot* követik el ellene . . . végül olyan szféra, amely nem emancipálhatja magát anélkül, hogy magát a társadalom összes többi szférái alól és ezzel a társadalom összes többi szféráit ne emancipálná, amely egyszóval az ember *teljes elvesztése*, tehát csak az *ember teljes visszanyerésével* nyerheti meg önmagát. A társadalom e felbomlása egy különös rend alakjában, ez a *proletariátus*."[92]

E fejtegetésben egész közvetlenül megmutatkoznak Marx új franciaországi társadalmi tapasztalatai, megismerkedése a nagyüzemi proletariátussal mint szervezett, aktív társadalmi erővel. Németország „természetadta" szegénysége iránt Marx csak szánalmat és szimpátiát érezhetett, de ezeket a csak szenvedő, dezorganizált, erőtlen és öntudatlan rétegeket nem tekinthette szövetségesének, a társadalom átalakítására alkalmas erőnek. A francia proletariátus viszont centralizált, öntudatos, harcos hagyományokkal rendelkező osztály volt, amelyben szükségképp meglátta a társadalmi forradalom hordozóját, sőt tagjaiban a jövő embereinek előképét is. A francia nagyüzemi proletariátus befolyását közvetítették azok a német munkások is, akikkel Marx Párizsban ismeretséget kötött, sokukkal pedig életreszóló barátságot. A német emigráns munkások szervezetével való kapcsolatok felvétele volt tehát Marx és a proletariátus közvetlen kapcsolatának első formája, de e kapcsolat hátterében a francia proletariátus állt, szervezett tömegeivel.

Ez a társadalmi erő az, amely egy csapásra átalakítja majd Marx egész filozófiai rendszerét s a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban eljuttatja a materialista történetfelfogáshoz; igaz viszont az is a másik oldalról, hogy e filozófiai rendszer fejlődésének egész tendenciája e társadalmi erő történelmi mozgásának felfedésére irányult. Az eddigiekben a különös-általános történelmi dialektikáját, az általános különös történelmi közvetítését csak a polgárság esetében tudta konkrétan jellemezni, most azonban nem csupán arról van szó, hogy e közvetítést kiterjeszti „eggyel arrább", hanem arról, hogy a proletariátus olyan osztály, amely az osztálytársadalom egész rendszerét felszámolja, ahelyett hogy újabb osztálytársadalmat teremtene — ismeri fel Marx, s ezzel „megtalálja" az általános emberi emancipációt végrehajtó konkrét társadalmi erőt. A marxi elmélet irányultsága erre a társadalmi erőre már eleve előlegezte elmélet és gyakorlat találkozását, s szükségszerű mivoltában mutatja meg azt, hogy a proletariátus megszerveződése és forradalmi tevékenysége nem puszta óhaj Marx részéről, hanem a polgári társadalom gazdasági szerke-

[92] Uo. 389—390.

zetéből, a proletariátus lényegéből adódó történelmi szükségszerűség. Egyértelműen megfogalmazódott tehát Marxnál az a gondolat, hogy a tőkés társadalom, a nagyipar, amikor létrehozza a munkásosztályt, egyben megteremti a tőkés elidegenedésnek, s általában véve az elidegenedés minden formájának felszámolására hivatott társadalmi erőt, saját „sírásóját".

A proletariátus németországi fejlődésének konkrét elemzése alapján megláthatjuk, milyen nagyot lépett Marx előre a kreutznachi kéziratok óta, ahol még csak távoli utalásokat tett az „ipari tulajdon" fejlődésére. Itt a proletariátus létrejötte a nagyipar fejlődésének szükségszerű termékeként mutatkozik meg: „A proletariátus csak a beköszöntő *ipari* mozgalom révén kezd létrejönni Németországban, mert nem a *természetadta módon keletkezett*, hanem *a mesterségesen kitermelt* szegénység, nem a társadalom súlyától mechanikusan lenyomott, hanem a társadalom *akut felbomlásából* . . . eredő embertömeg alkotja a proletariátust . . ."[93] Nevezetesen ez az akut felbomlás annyit jelent, hogy a rendiség szálai fokozatosan felbomlanak, az emberek elvesztik közösségükhöz, rétegükhöz fűződő kapcsolataikat, elszegényednek, proletárrá válnak. Vagyis a kapitalista társadalom mobilitása, mint pozitív vonás a feudalizmus „állati" rögzítettségével, a gyakorlatban a társadalom éles polarizálódásával, az emberek nagy részének proletarizálódásával jár. Adódik tehát a szegénységnek egy „mesterséges" megszervezése a gyáripar igényei szerint a középprétegek egy részéből, a volt jobbágyokból és egyéb szegény rétegekből, míg a korábbi szegénység csak „természetadta" volt, azaz kialakulásának nem volt semmi különös oka, ellenkezőleg, a társadalmi véletlen egyeseket „mechanikusan lenyomott" a szegénység soraiba. Ezt a természetadta szegénységet Marx semmiképpen sem azonosítja a kizsákmányolt osztályok egészével a prekapitalista társadalomban, ellenkezőleg, azok végleges esetét, a polgári társadalomból kiszorult részét látja bennük, a proletariátus mint mesterséges szegénység viszont a társadalom alapvető ősztálya, amely konkrét társadalmi funkciót tölt be és kizsákmányolásán nyugszik az egész társadalmi rendszer.

Így aztán nemcsak a természetadta szegénység passzivitásáról, a mesterséges szegénység aktivitásáról van szó, hanem bebizonyosodik, hogy ez a történelmi különbség magából lényegükből, a fentiekben leírt helyzetükből fakad. Marx tehát, amikor Kölnből Párizsba utazott, nemcsak egy országot, hanem egy történelmi fejlődési fokot is háta mögött hagyott, s a fejlett francia fejlődés talaján megfogalmazhatta a proletariátus világtörténelmi hivatásának „titkát": „Ha a proletariátus az *eddigi világrend felbomlását* hirdeti, ezzel csak *saját létezésének titkát* mondja *ki*, mert *ő* ennek a világrendnek *tényleges* felbomlása. Ha a proletariátus a *magántulajdon negációját* követeli, csak a *társadalom elvévé* emeli azt, amit a társadalom az *ő* elvévé emelt, ami *őbenne* a társadalom negatív eredményeként már saját közreműködése nélkül megtestesült."[94] Természetesen mindezekben az elméleti felismerésekben, mint a történelem osztályharcok történeteként való felfogása, a proletariátus objektív társadalmi helyzete és világtörténelmi hivatása stb., nemcsak Marx közvetlen társadalmi tapasztalatait, a megfelelő társadalmi szférákkal való megismerkedése közvetlen következményeit kell látnunk, hanem ezek közvetett tükrözésével, elméleti megfogalmazásával való találkozás eredményeit is.

[93] Uo. 390.
[94] Uo. 390.

Kétségtelenül, igen lényeges szerepe van a fenti marxi tételek megfogalmazásában a francia restauráció történetírói, valamint a francia utópista szocializmus és kommunizmus képviselői munkái tanulmányozásának is. Persze itt korántsem direkt hatásokról van szó, ahogy pl. a restauráció történetírói is csak a polgárság győzelméig értelmezték az osztályharcot, vagy pl. Marx kezdettől fogva élesen szembenállt a szocialista és kommunista elméletek utópista dogmatizmusával, kimutatva elméleteik történelmi-filozófiai megalapozatlanságát. A francia utópizmus hatása tehát nem marxi utópiákban mutatkozik meg — mint láttuk, ez az „utópista" szakasz Marx fejlődésében inkább a kreutznachi kéziratok időszakára tehető, a demokrácia elméletével kapcsolható össze —, hanem közvetetten, immanens történetfelfogásának a proletariátussal mint konkrét társadalmi erővel való összekapcsolásában. Az egész marxi elidegenedéselmélet konkretizálódik az osztályszempontok bázisáról, az emberi önelidegenedés mint a munkás elnyomorodása stb. kerül bemutatásra. Egyáltalában, az elidegenedés folyamata, amely eddig csak távolian és homályosan kapcsolódott a kizsákmányoláshoz, most lényegileg ahhoz kötődik, mint a proletariátus valóságos gazdasági helyzetének ismérve, bár sem most, sem a továbbiakban nem azonosul azzal, hanem sokkal összetettebb, átfogóbb, általánosabb jelenség marad a marxi elméletben. Elvontan már kimunkálódik az a marxi tézis, hogy az elidegenedés ugyan az egész társadalmat sújtja, de nem egyenlő mértékben, a proletariátus megsemmisítve érzi magát az elidegenedésben, s annak megsemmisítésére kötelezik saját létfeltételei, a burzsoázia pedig az őt is szabdaló ellentmondások ellenére saját világának érzi azt, s fenntartására törekszik. Ezzel a tézissel van összefüggésben a pártosság marxi koncepciója, az a felismerés, hogy az elidegenedés felszámolását, az általános emberi emancipációt nem lehet közvetlenül az egész társadalom nevében és érdekében végrehajtani, hiszen a különböző osztályok érdekei élesen szembenállnak ebben a kérdésben. Az általános emberi szempontok konkrét történelmi hordozójává tehát az az osztály válik, amelynek különös érdeke a társadalom általános felszabadítása az elidegenedés uralma alól. Így jut el Marx a proletariátusig, így fogalmazódik meg egész elidegenedéselméletének és történetfilozófiájának elméleti következménye proletárpártosságként, a munkásosztály ügyének szolgálataként.

*

A proletariátus világtörténelmi szerepének felismerésében és a világtörténelmi fejlődés ezzel kapcsolatos modelljében megmutatkozik a disszertáció óta megtett óriási előrehaladás, s visszatükröződik a marxi filozófia más vonatkozásban lezajlott fejlődése is. A disszertáció még csak két szintet bontott ki, a társadalmi valóság és a tudat szintjét, mégpedig az előbbit mint a társadalmi-állami intézmények, az utóbbit mint a társadalmi tudat — köztük a vallás, a természettudomány, a filozófia mint az emberiség konkrét öntudata —, a valóság tudati képének szintjét. Az utóbbin belül a marxi rendszerben a filozófia játszott domináns szerepet — ezt fejezte ki a vallás, ill. a természettudományok kritikája —, így mozgott a marxi történetfilozófiai rendszer a valóság és filozófia periodikus ellentéteiben. Mivel az embert közvetlenül tudatos, erkölcsi-politikai lényként fogta fel, s az emberi világot mint intézményeket közvetlen tudati tevékenység objektivációjaként értelmezte, így a tudat és a valóság között rövidrezárt összefüggés, átmenet volt, amelyben

— természetesen a fenti periodikus mozgás keretein belül — döntő szerep jutott a felismerésnek. A társadalom két szintje még nem közvetítődött önmagán belül, s a közöttük levő közvetítések is leegyszerűsítettek voltak, így a valóság megváltoztatása a filozófia közvetlen megvalósításaként szerepelhetett.

Az emberi öntudat szerepének hangsúlyozása, közvetlen összefüggések tudat és valóság között, ezt a kezdeti marxi álláspontot a bauerival rokonítják, ezen az alapon válik érthetővé a fiatal Marx és az ifjúhegeliánusok szövetsége, s a szakítás szükségszerűsége, mihelyt Marx ezen az absztrakt álláspontón túljutott. Ám a közös vonások semmiképpen sem jelentik a marxi és a baueri koncepció kezdeti azonosságát. Marx a disszertációban közvetlenül bírálja az egyéni öntudatot abszolutizáló baueri koncepciót és bomlásterméknek fogja fel, a maga részéről az emberiség kollektív öntudatából s annak társadalmilag-történelmileg determinált mozgásából indulva ki. Ha tehát Bauernál a történelmi fokok az öntudat megvalósulásának lépcsőfokaiként különböznek egymástól, akkor Marxnál a társadalmi tudat történelmi mozgása nem egyéb, mint az objektív valóság, a szubsztancia előrehaladó megvalósulása. A társadalmi valóság absztrakt megközelítéséből azonban adódik belső ellentmondásainak általában vett „ésszerűtlenségként" való értelmezése, a társadalmi osztályok differenciálatlan megközelítéséből a közvetlen általános érdek koncepciója. A tudat szintjén sincsenek az elméleti és ideologikus mozzanatok elválasztva, a filozófiai tudat absztrakt, megvalósítandó ésszerűsége mindenki számára azonos, s így lényege éppen a különös szempontok leküzdése.

A „Rheinische Zeitung" periódusban az absztrakt politikai-jogi síkról elindulva megkezdődik a társadalmi valóságon belüli szintek, szférák, közvetítések kimunkálása. Megmutatkoznak a magántulajdon és az államiság összefüggései: az egyes érdekek a különös szintjére emelkednek és osztályérdekként az általánosság-államiság mezében lépnek fel. Világossá válik, hogy a társadalmi átalakulást konkrét érdekek, társadalmi osztályok ellen kell végrehajtani, s hogy a fennálló társadalmat a hamis tudat legkülönbözőbb szintjei és formái védik, a fetisizmus köznapi tudatától a vallás spiritualizmusáig, a történeti jogi iskola elméleti rendszeréig. Marx látja, hogy az elméleti rendszereket elméleti síkon le lehet küzdeni, de a társadalmi tudat átalakításához a filozófiának népszerű formáján kell realizálódnia. Így kerül központi helyre a marxi koncepcióban a sajtó mint a politikai átalakulás döntő ereje, a társadalmi tudat reformjának eszköze. Ezzel Marx átmenetileg közös platformra jut Rugéval, mint a feuerbachi humanizmus politikai változatának egy képviselőjével, összefűzi őket a fennálló német társadalom elleni konkrét politikai harc eszméje — szemben annak absztrakt-elméleti leküzdését kívánó szabadokkal — és annak fő eszközeként a sajtó felfogása. Nem véletlen, hogy Ruge a legnagyobb lelkesedéssel üdvözölte a szabad sajtóról szóló marxi írásokat, a cenzúra társadalmi összefüggéseinek kimutatását és a szabad sajtó társadalomátalakító szerepének kimunkálását. A marxi osztályelemzés azonban kezdettől fogva meghaladta a nem annyira teoretikus, mint inkább publicista Ruge elképzeléseit, különösen az adott periódus második felében, amikor Marx megkezdte a polgári társadalom elemzését, s felvetette a szociális átalakulás, a különös osztályszempontok — szegény osztályok — pozitív figyelembevételének szükségességét. Mindemellett az egész „Rheinische Zeitung" periódus megmaradt a radikális társadalomkritika talaján és eszközeinél,

az erkölcsiség és a közvetlen általános érdek elsődlegességénél, s ennek következtében a tudat és a valóság még túlságosan „közeli" összefüggéseinél.

A kreutznachi kéziratokban a polgári társadalom struktúrájának elemzésével egyértelműen a szociális forradalom problematikája kerül előtérbe. A polgári társadalom, s ennek „valóságos embere" válnak meghatározóvá a marxi rendszeren belül a politikai állammal, ill. az „idealisztikus" állampolgárral szemben. Marx már tudja, hogy a polgári társadalom, az anyagi érintkezés ellentmondásai váltják ki a politikai polarizálódást és vezetnek a társadalmi átalakuláshoz, megkövetelve az eddigi ideologikus tudat levezetését, az új társadalmi forma tudatának kimunkálását, de az elidegenedés német formájával, a feudalizmus rendszerével való konfrontálódása következtében a politikai átalakulás formai jegyei még szerepet játszanak a kommunizmus irányába mutató tartalmi jegyek mellett Marx demokrácia-koncepciójában. Így a társadalom átalakítását végző erők konkrét arculata sem mutatkozhat meg, a szociális átalakulás mindenki nevében és érdekében történik — ezért beszélünk az utópista szocializmusnak megfelelő szakaszról Marx fejlődésében —, így a mozgalom, annak ideológiája, s annak elméleti alapjai közötti közvetítések sem alakulnak ki.

Mihelyt azonban az osztályharc francia tapasztalatai közvetlen társadalmi élménnyé válnak Marx számára, s ezzel egyúttal az elidegenedés francia, azaz kapitalista formája kerül előtérbe, eltűnik a fenti koncepció „utopizmusa". Az „Évkönyvek"-ben megmutatkozik a gazdasági struktúra konkrét ellentmondásossága, s a rajta nyugvó antagonisztikus osztálystruktúra, amely eleve determinálja a proletariátust az elidegenedés ezen legfejlettebb, s rajta keresztül valamennyi formájának felszámolására. Így jelentkezik Marx számára a reális mozgalom egyfelől mint a világtörténelem formálásának *szubjektuma*, másfelől mint meghatározott ideológia hordozója, filozófiai elméletének *objektív* alapja.

Többé tehát nem arról van szó, hogy az ésszerűség absztrakt formájában mindenkit érint, vagy hogy a felismerés és felismertetés az átalakulás önmagában vett feltétele. A tudatnak a gazdasági-politikai ellentmondások nyomán ki kell munkálódnia, s az embereknek el kell sajátítaniok, még ha nem akarják is — fejtegeti Marx. A társadalmi átalakulás tehát semmiképpen sem lehet egy izolált szellemi elit filozófiai tevékenységének eredménye — ebből adódik Marx éles harca a szabadok anarchista csoportja ellen —, sőt még csak nem is lehet a felismert ésszerűség valamiféle homogén elterjesztése a társadalomban a sajtó révén — kerül szembe Marx az „Évkönyvek"-ben nyíltan Rugéval —, mivel abszurd, hogy az elidegenedés világában mindenkit meggyőzzenek az átalakítás szükségszerűségéről és ésszerű jelenségéről. A filozófia elveit, ideologikus formáját csak azokhoz lehet eljuttatni, akiknek valóságos érdekei a fennálló megsemmisítéséhez fűződnek, s a filozófia is csak annak a társadalmi erőnek a szolgálatában lehet hatékony, amely ezt az átalakítást végrehajtani képes, azaz *pártos* formában. Ennek a társadalmi erőnek azonban ki kell alakítania saját *adekvát* tudatát ahhoz, hogy történelmi szerepét betölthesse, fonák tudattal a szociális forradalom nem hajtható végre, csak az elidegenedés tudati leküzdése bázisán történhet meg az elidegenedés valódi felszámolása.

Ez a konkrét társadalmi erő, mozgalom tehát maga is „keresi" saját adekvát tudatát, igényeli a filozófiát, amennyiben az a valóság immanens és adekvát képe. Ennek jegyében hangsúlyozza Marx, hogy a filozófiának nem elvekkel kell a valóság elé lépnie, hanem meg kell mutatnia neki saját elveit, magá-

ból a valóságból kell kiindulnia és annak mozgását elméletileg általánosítania ahhoz, hogy megadja a reális mozgalomnak elméleti eszközeit. Így fogalmazódik meg Marxnál *a filozófia és a proletariátus szükségszerű találkozásának és szövetségének gondolata*, s ez válik az adott tanulmány központi tárgyává. A filozófia megszüntetése mint valamennyi ideologikus álláspont megszüntetése lép fel a további negyvenes évekbeli írásokban, ugyanakkor megvalósítása azonosul a proletariátus által végrehajtott szociális forradalommal. E forradalom stratégiájának, tudományos elméletének nevében munkálja ki Marx a társadalmi közvetítések fent említett rendszerét, amelyben saját elméleti rendszerét a társadalmi gyakorlat eszközeként értelmezi. Így azonosul a filozófia és proletariátus, az osztályöntudat és a mozgalom, az elmélet és a gyakorlat viszonyának kérdése, s kerül kidolgozásra alapvető vonatkozásaiban.

A filozófiának, ahhoz hogy megvalósulhasson, elvont-teoretikus formájából a néptömegek, a mozgalom konkrét tudatává kell változnia, a népnek benne saját, önmagáról alkotott tudatát kell felismernie. A filozófia ezzel a néptömegek tudatán keresztül, egy reális mozgalom konkrét öntudatának formájában reális társadalmi erőként lép fel, mégpedig a megvalósulás első lépcsőjében: „A kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját — hangzanak a sokat idézett marxi sorok —, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, ám az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja." A megvalósulásnak azonban van egy másik lépcsője is, a társadalmi forradalom, amelyben a forradalmi osztály megteremti saját társadalmát, a megvalósult filozófia világát. Marx így fogalmazza meg az elmélet és mozgalom találkozásának, forradalomban való egységének, az elmélet immanens mivoltának gondolatát: „A forradalmaknak ugyanis szükségük van egy *passzív* elemre, *anyagi* alapra. Az elmélet egy népben mindig csak annyira valósul meg, amennyire a nép szükségleteit valósítja meg . . . Vajon az elméleti szükségletek közvetlenül gyakorlati szükségletek lesznek-e? Nem elég, ha a gondolat a megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie."[95] E marxi fejtegetés egyértelműen kiugratja az elmélet különös jelentőségét, azt, hogy a mozgalom önmagában véve csak spontán tudatot képes kialakítani (ún. „trade unionista" tudat), azaz nem képes saját valódi lényegét, hivatását, a valóságos történelmi mozgást felismerni, s ezen elméleti tudat nélkül a fennállóból kitörni. A mozgalom adekvát, nem felszínes-fenomenologikus tudatát *kívülről* viszik bele a mozgalomba, ismeri fel Marx, s így teszi programjává ennek az adekvát elméletnek kialakítását és a néphez való eljuttatását.

Ezen a gondolati bázison fogalmazódnak meg a klasszikussá vált marxi sorok a filozófia és a proletariátus szövetségéről: „Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a *szellemi* fegyvereit, és mihelyt a gondolat villáma mélyen becsap ebbe a naiv népi talajba, végbemegy a *németnek emberré* való emancipálódása."[96] A német fejlődéshez való kapcsolódásban nemcsak egyszerűen arról van szó, hogy e cikkét németeknek írja, hanem sokkal inkább a német fejlődés általános érvényű tartalmáról, ti. Marxnak arról a nézetéről, hogy Németországban nem lehetséges részleges-politikai, csak általános emberi emancipáció, azaz „*A német emancipációja* az *ember emancipációja*." Ezért elsősorban a német

[95] Uo. 384—385., 386.
[96] Uo. 390.

fejlődés vizsgálata szolgált Marx számára azzal a tanulsággal, hogy „ennek az emancipációnak *agya* a *filozófia*, *szíve* a *proletariátus*. A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül."[97] Az általános emberi emancipáció azonban úgy is megfogalmazódik, az „Évkönyvek" általános programja jegyében, mint a két nép, a németek és a franciák szövetsége, a német filozófiai elmélet és a francia politikai gyakorlat egysége, amely egyben a tanulmány záró gondolata: „Amikor már minden belső feltétel beteljesült, a *német feltámadás napját* a *gall kakas harsogása* fogja hírül adni."[98]

Lényeges kérdés azonban a marxi koncepció szempontjából, hogy mikorra várta-remélte Marx ezt a forradalmat. Egy forradalmárnak természetesen a történelem nyújtotta legkisebb lehetőséggel is számolnia kell, s ezért várakozása egyes esetekben tűnhet alaptalannak, mégis „kötelező", nem mint az elmélet, hanem mint a reális mozgalom követelménye. De várt-e Marx közeli forradalmat Németországban? Mint láttuk az „Évkönyvek"-ben közölt első két levelében a közelálló forradalomról ír, s amikor ezt a megállapítást Ruge betoldásának minősítettük, elsősorban Marx magatartására, Németországból való elköltözésére, az ellenzéki mozgalom hanyatlására utaltunk. Most Marx elméleti fejtegetései is megerősítik azt a tényt, hogy nem remélt közeli forradalmat, hiszen e forradalom szubjektumának Németországban és Franciaországban egyaránt a proletariátust tekintette, amely azonban szemmel láthatólag — különösen Németországban — még nem volt kész a forradalomra, amely még szervezte saját erőit. Marx a német proletariátus fejletlenségével a legnagyobb mértékig tisztában volt, jelen tanulmányában egyértelműen megállapítja: „Radikális forradalom csak radikális szükségletek forradalma lehet, ezeknek előfeltételei és szülőhelyei pedig, úgy látszik, éppenséggel nincsenek meg."[99] Amilyen pontos és józan Marx diagnózisa, annyira egyértelmű és optimista viszont prognózisa is, tisztában van azzal, hogy az ipari fejlődés szükségszerűen kialakítja, osztállyá szervezi a proletariátust, s az tudatosítva saját helyzetét, megkezdi harcát a fennálló ellen, s adekvát tudatának megszerzésével túl is tud jutni rajta. Ezt a gondolatkört részletesen nem bontja ki, csak utalásszerűen említi, mint a gazdasági és politikai szint kölcsönhatását: „Az iparnak, egyáltalában a gazdagság világának a politikai világhoz való viszonya a modern kor egyik fő problémája."[100]

A proletárpártosság, a proletariátus álláspontjára való helyezkedés tehát azt is jelentette, hogy Marx hosszabb távú forradalmi prognózist adott, mint pl. Ruge, aki pusztán politikai átalakulásra számított Németországban, s azt viszont állampolgári lelkesedésében, a sajtó forradalmasító szerepébe vetett bizalommal, igen közelre datálta. Így ütközött össze a marxi és rugei koncepció az „Évkönyvek" hasábjain e vonatkozásban is, amelyben még nem fogalmazódott meg Ruge negatív, de már megfogalmazódott Marx pozitív viszonya a proletariátushoz. Ám az előbbi sem sokat váratott magára, s meghozta egyben Ruge és Marx nyilvános szakítását is. Ruge a „Vorwärts"-nek,

[97] Uo. 390—391.

[98] Uo. 391. Itt szeretnénk megjegyezni, hogy a francia—német szövetség gondolata a filozófiában és a politikában nem eredeti marxi gondolat. Filozófiailag előfordul már Feuerbachnál (Előzetes tézisek a filozófia reformjához (1842), „Válogatott filozófiai művei", Bp. 1951, 195.), ill. politikailag számos ifjúhegeliánusnál, Hessnél, Rugénál stb.

[99] Uo. 386.

[100] Uo. 382.

a német radikálisok párizsi lapjának hasábjain ellenségesen nyilatkozott a sziléziai munkásfelkelésről, amelyben Marx éppenséggel a forradalom előhírnökét, a német proletariátus szervezkedésének bizonyítékát látta. A korábbi szövetségesek tehát keményen összecsaptak, s Marx válaszként megjelenteti a lapban „Kritikai széljegyzetek ‚Egy porosz' cikkéhez" c. írását, amelyben szakít a német polgárság legradikálisabb csoportjának e képviselőjével, s ezzel az egész német polgársággal, álláspontját egyértelműen kommunistaként, az emberi emancipáció elvont és általános tartalmait pedig konkrétan szociális forradalomként, szocializmusként fogalmazva meg.

Marxnak ebben az írásában, amely 1844 júliusában jelent meg, már összegeződtek párizsi tapasztalatai, míg 1843 végén, 1844 elején a francia proletariátussal való megismerkedésének még csak a kezdetén tartott. A francia munkásosztály osztályharcos tapasztalatainak, szervezeteinek, ideológiájának, belső életének, perspektíváinak ismerete híján a közeli forradalom hirdetése forradalomcsinálás, blanquizmus lett volna. Kétségtelen, hogy Marx az egész fennálló társadalmat forradalmi úton akarta megdönteni, de e forradalomhoz fűződő várakozásait a társadalmi fejlődés valóságos, objektív mozgásához kapcsolta, annak immanens, tudományos elméletét akarta kimunkálni. Éppen ezért beszélhetünk Marxnál a forradalom, sőt ezen túlmenőleg az egész fennálló, s az eljövendő társadalom stb. *tudományos* elméletéről, mint *tudományos szocializmusról*. Ahogy a marxi demokrácia elmélete a kreutznachi kéziratokban még utópista vonásokat tartalmazott, mivel Marx nem látta meg még azt az osztályt, amely az elidegenedést világtörténelmi méretekben felszámolja, úgy az „Évkönyvek" periódusában ezek az utópista szocializmusra emlékeztető jegyek már eltűnnek, s kialakulnak a marxi tudományos szocializmus markáns *körvonalai*. A tudományos szocializmus úgy jelenik meg, mint a proletariátus osztályharcának, az elidegenedés leküzdésének elmélete, ezért sajátos kapcsolat van a marxi elidegenedéselmélet, történetfilozófia és proletár pártosság között.

A proletariátus történelmi feladata az elidegenedés világtörténelmi szinten való leküzdése, ám ezt a feladatot csak adekvát tudattal, azaz az elidegenedés elméleti leküzdésének birtokában hajthatja végre. Amíg adekvát tudatát el nem sajátítja, az elidegenedés világán belül mozogva őt is fogva tartják az elidegenedés ideologikus fikciói, melyben az elidegenedett társadalom mozgástörvényei az emberi lét alapvető meghatározásaiként mutatkoznak meg, vagyis saját önevidenciájukat nyújtják. Azaz az elidegenedés világa szükségképp kitermeli saját ideológiai visszfényét, amely természetesnek, magától értetődőnek tükrözi a fennállót, s ezzel elzárja előle a kiutat, ill. magát a kitörést is látszattá redukálja. Az egész polgári gondolkodás, ill. annak elméleti kvintesszenciája, az újkori polgári filozófia — mint a marxi tevékenység előzménye — maga is az elidegenedés alapvető meghatározottságait emelte kiindulóponttá az emberi lényeg ideologikus tételezésével, s nem jutottak ezen a fokon túl a felvilágosodás ideológiájából táplálkozó utópista szocialista elméletek sem. A Marx által készentalált gondolati anyagban, egyfelől a rousseau-i citoyen centrikus elméletben és a neki megfelelő jakobinus társadalmi magatartásban, másfelől a hegeli dialektikus-idealista társadalomontológiában az elidegenedés törvényei a legkoncentráltabban, klasszikus elméleti mivoltukban fogalmazódtak meg. A rousseau-i—hegeli, azaz a leghaladóbb polgári filozófiai hagyományok jegyében indult tehát a fiatal Marx filozófiai munkássága, s elidegenedéselméletének sajátossága, hogy — a késői polgári forradalom társadalmi

feltételei között — a kispolgári demokratizmusa radikális jellegénél fogva konkrét osztálytartalmát egyre inkább elvesztette s annak absztrakt-általános emberivé való önállósulása így létrehozta leküzdésének elméleti előfeltételeit.

Az általános emberivé hiposztazált kispolgári radikális demokrácia talajáról dolgozta ki Marx korai fetisizmuselméletét, amely még a tárgyiság-eltárgyiasulás, az érzéki-anyagi szükségletek passzív korlátozott jellegén alapul, de már igen határozottan megfogalmazza az emberi világ, a társadalmi objektivitás történelmi kiképződésének folyamatát. A szubjektum—objektum társadalmi-történelmi kölcsönhatásának problematikáját egyre jobban elmélyítve, a szubjektum tevékenységét a tudati, majd az állami-politikai szféra után a gazdasági szférában vizsgálva, Marx eljut a társadalmi objektivitás materialista elméletének kidolgozásáig, az elidegenedés-eltárgyiasítás történelmi folyamatainak differenciálásáig. Vagyis az elidegenedés leküzdésének elmélete szükségképp összekapcsolódik az immanens társadalomfelfogás, történetkoncepció kidolgozásával, a társadalmi ontológia kimunkálásával. A marxi rendszer elméleti totalitásának kialakulása azonban csak a későbbiekben történik meg, mégpedig a munka, a gyakorlat fogalmának kidolgozása alapján. Ezzel érnek össze az eddig kölcsönhatásukban ki nem bontakoztatott vonatkozások, mindenekelőtt a természet- és a társadalomontológia, s szerveződik a marxi elmélet szerves egésszé. Erre az alapvető fordulatra csak a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban kerül sor, amely*ben* megtörténik az átmenet a marxi fejlődésén belül a marxista pozíciókra.[101] Mi ennek a fejlődésnek csak az előtörténetét vizsgáltuk — amelyet a szokásos marxista elemzések többnyire negligálnak —, ennek az elméleti totalitásnak ellentmondásos, dinamikusan diszharmonikus fejlődését, amely formális modelljében így maga is emlékeztet a társadalmi totalitás elidegenedett mozgására az emberiség előtörténetében.

A marxi rendszer, amely itt az új filozófiai rendszer kibontásának küszöbén áll, világtörténelmi fordulatot képvisel az emberiség gondolkodásában. Az elidegenedés gondolati leküzdésével, azaz a történetfilozófia, társadalmi ontológia, filozófiai antropológia egységének mint az immanens, materialista történetfelfogásnak a kidolgozásával a társadalmi mozgás elmélete először vált valóban tudománnyá, s mivel ez a gondolati leküzdés csak annak az osztálynak az álláspontjáról, pártos nézőpontjáról történhetett, amely ezt a

[101] A szakirodalom általában igen koránra teszi Marx filozófiai materializmusának és kommunista világnézetének megjelenését. Ojzerman pl. a dialektikus materializmus és a kommunista eszmék jelentkezéséről ír a kreutznachi kéziratok kapcsán (T. I. Ojzerman: A marxista filozófia kialakulása, Bp. 1964, 222.), Cornu pedig a „Zsidókérdéshez" c. írás kapcsán beszél a demokratikus radikalizmusról a kommunizmusra való átmenetről (uo. 720.), akárcsak Garaudy a kommunizmus álláspontjára való áttérésről. (Garaudy uo. 49.) A legkülönfélébb álláspontok vannak a filozófiai materializmus és a kommunizmus megjelenésének elsődlegességét és a kettőjük viszonyát illetően is. Ojzerman, Lapin e kettő fejlődésének párhuzamosságát igyekeznek kimutatni, mások, mint Cornu, Cogniot, Garaudy inkább a filozófiai materializmus következményének (Zsidókérdéshez) igyekeznek feltüntetni a kommunista álláspontra helyezkedést (Bevezetés) (pl. Cogniot, uo. 28.). Botigelli viszont helyesen hangsúlyozza, hogy a Bevezetésben csak a kommunista világnézet irányában történt fordulat, s a materializmus irányában tett végleges fordulat csak a párizsi kéziratokban következik be. Számunkra elfogadhatatlan viszont, hogy a marxi materializmus fogyatékosságát nem a gyakorlat, a munka korlátozott értelmezésében látja, hanem „humanizmusában", s ezzel a marxi filozófia kialakulásának alapvető fordulatát végül ő is Althusser módjára, az „elméleti humanizmus" leküzdéseként ábrázolja. (Botigelli, uo. 114.)

leküzdést valóságosan végrehajtja, egyben az osztályharc tudományává, tudományos elméletévé, az osztálynélküli társadalom tudományos előlegezésévé, a tudományos szocializmus elméletévé.

A fiatal Marx fejlődésének, s az 1843—44-ben lejátszódó alapvető fordulatnak az elemzése éppen ezért csak azzal zárulhat, hogy ismételten rámutatunk a marxi rendszer szükségszerű, szerves belső, s az elidegenedésnek és felszámolásának elméletén keresztül a konkrét osztályharccal, a proletariátus mozgalmával való külső egységére. Az elmúlt évtizedek tapasztalatai elég egyértelműen megmutatták, hogy ennek a belső elméleti egységnek ignorálása, a marxi rendszer egyes lényegi elemeinek kitagadása — ahogy ez az elidegenedéselmélet, filozófiai antropológia stb. esetében történt — az egész rendszer elszegényítésére, s végső soron a gyakorlattal, a proletariátus mozgalmával való kapcsolat gyengülésére, az elmélet ideológiai inflációjára vezet.

Ennek a folyamatnak volt egyik lényegi mozzanata a fiatal Marx polgári kisajátítása, az érett Marx és a jelenlegi marxizmus ellen fordítása. Szerintünk a fiatal és az érett Marx szembeállításának, a fiatal Marx polgári meghamisításának leküzdése nem kontrakritikák formájában, hanem a fiatal Marx filozófiai fejlődésének, a fent említett elméleti egységnek *pozitív* kimunkálásán keresztül kell megtörténjék. Ez az elméleti munka már megkezdődött a nemzetközi marxizmusban, s rövid idő alatt komoly eredményeket mutatott fel, a marxizmus geneziséből kiindulva megvilágította a marxizmus élő, aktuális problémáit, segítséget adott az „érett" Marx munkásságának megértéséhez.[102] Ehhez a nemzetközi méretekben folyó munkához kívánt adalékul szolgálni a fiatal Marx *immanens fejlődésére*, a *materialista történetfelfogás kialakulásának folyamatára* koncentráló rekonstrukciónk.

[102] Nem kívánjuk itt a fiatal Marx kérdés marxizmustörténetét elemezni, közismert, hogy a 20—30-as évek nekilendülése (Rjazanov, Lifsic) után a mellőzés periódusa következett, amelyet a második világháború után a polgári marxológia kritikájának periódusa váltott fel. Csak az utóbbi évtizedben kezdődött meg a fiatal Marx problematika pozitív, egyes esetekben már monografikus feldolgozása (Cornu, Botigelli, Lapin stb.), ehhez a vonalhoz igyekezett tanulmányunk mindenekelőtt kapcsolódni.

A HEGELI VITÁK SZEREPE AZ EGYSÉGES MAGYAR FILOZÓFIAI MŰNYELV KIALAKÍTÁSÁBAN

HORKAY LÁSZLÓ

A magyar filozófia története még megírásra vár. Erdélyi János, a legnagyobb magyar hegelista e téren is példát mutatott, amikor gondosan kezdte feltárni a XVII. század végéig a magyar filozófia múltjának első állomásait és munkásait, de — sajnos — utódja nem akadt e szép munka folytatásának. Úgy, hogy joggal elmondhatjuk Erdélyivel, hogy a nyugati filozófia szinte minden „habütése" hamar eljutott hozzánk, de a magyar filozófia múltjával kapcsolatban igen sokszor teljesen tanácstalanok vagyunk. Fájóan állapíthatjuk meg, hogy szinte bámulatos az a nemtörődömség, amely e tekintetben nálunk uralkodott. A mai szépen virágzásnak indult filozófiai irodalmunkra hárul hát az a kötelezettség, hogy e téren is példamutatóan járjon el, és lerója adóját azok iránt, akik az alapokat rakták le ehhez a virágzáshoz. Mert lehetnek a kezdetek bármilyen szerények és szegényesek is, mégis csak ezeken épült fel a még olyan gazdag fejlődés is. Úgy, amint Erdélyi János is meggyőződéssel vallja „A hazai bölcsészet jelene" c. 1857-ben megjelent munkájában, melyet nyugodtan lehet az első igazán önálló és gazdag tartalmú magyar filozófiai terméknek tekinteni: „Bárminő parlag is a mi régi tudományosságunk mezeje — (értsd alatta a filozófiát!) — mégis csak a miénk az" (166), mert onnan indult ki, abból nőtt ki, és lett naggyá a magyar szellem tudományalkotó tevékenysége.

Ma, akik olyan természetesnek vesszük, hogy megértjük egymást filozófiai tekintetben, mert egységes a fogalomalkotásunk, és olyan fejlett a filozófiai nyelvünk, el se hisszük, hogy milyen nehéz volt még a múlt század közepén is már csak azért is a filozófiában egymás megértése, mert szinte mindenki külön, saját maga alkotta új szavakkal igyekezett pótolni az idegen fogalmakat, és így mindenkinek szinte saját filozófiai nyelve volt.

Éppen ezért nem meglepő, hogy a nagyon is gyakorlati gondolkozású, és dicséretes módon világosságra és érthetőségre törekvő Szontagh Gusztáv „Propylaeumok a magyar philosophiához" c. műve elején hosszú listát közöl biztonság kedvéért az általa használt és elfogadott műszavakról.

Jól tette volna a nagyon jószándékú, de egyébként nagyon nehéz nyelvű hegelista, Warga János nagykőrösi professzor is, ha hasonlóképpen cselekszik, mert így sajátságos műszavaival sokszor olyan szörnyű, szinte borzalmas fogalmazásba keveredik, hogy ember legyen a talpán, aki ki tudja hámozni az értelmet fejtegetéseiből. Hallgassuk csak például, amikor a „hegeli pör" folyamán Vecsey József debreceni professzor „barátságos kérelmére", hogy „dialecticus közvetítéssel hogy állhat elő a természet?", így válaszol:

„A közvetlen tünekező eszme a természetben, *a külerőműiség*. Ez megfelel a gondolkodásbani közvetlen Vannak. A természet külerőműisége, a közvetlen tünekezésből egészen ellenkező belső jegyek keresése által tagadólagossá,

belerőműiséggé megy át. Ez megfelel a gondolkodástan lényének, s ezen belerőműiség, a természet lénye. A belerőiség a természeti testek közvetlen tünekezéseivel viszonyítva, az *életműszerezetet* közvetíti. — Ez megfelel a gondolkodás fogalmának. A természet közvetlen eszméje már az érintett lépcsőzetek, mint közvetők által, emelkedik valódi eszmévé." („Figyelmező, 1839, 334.)

Bizony az ilyen fogalmazások után nem csodálhatjuk egyáltalán, ha a roppant ötletes és ellenfelei gyöngeségeit ügyesen kihasználó Vecsey József úgy kikészítette a „pör" folyamán szegény Wargát, hogy szinte az egész ország rajta nevetett.

A szintén hegelista Terray Károly, illetve írói nevén: Térey — a két név azonosságát végérvényesen a „Vasárnapi Újság" 1881. évfolyamának 6. számában közült cikk alapján sikerült megállapítanom, amely szinte Terray halála előtt emlékezett meg 40 éves gazdag tanári működéséről — szintén sokat küzd az idegen fogalmak tolmácsolásával, de már egészen más benyomást tesz ránk világos stílusával és pompás logikájával, bár az ő nyelve is egészen egyéni.

Ha például legjelentősebb művének címét nézzük: „Elmélet és szemlélődés", még csak nem is gondolhatjuk manapság, hogy mire céloz ez a tisztafejű hegelista. Csak ha a munkát olvassuk, akkor derül ki, hogy ő az ismerethez jutás hegeli hármas fokozatát ilyen nevekkel illeti: „érzelem", „elmélet", „szemlélődés". Bármennyire meglepők és szokatlanok is mai szemmel ezek a kifejezések — hiszen ma valamennyi egészen más jelentésben használatos —, *lényegük* szerint helyesen adják vissza a hármas hegeli fokot: érzéki bizonyosság (észrevét), értelem, ész. Ha ezt tudomásul vesszük, akkor egészen helyesen értelmezi Hegel elgondolását, amely szerint: „Ha amott (ti. az ‚érzelemnél') tárgy szabályozá a gondolatot, itt a gondolat elemzi a tárgyat." (23.) A harmadik fokon viszont „az ember nem a maga egyéni gondolatait árulja . . . A gondolatot tehát nem egyéniségében, mint képzelmet, de tárgyas valóságában, mint fogalmat — mint gondolat és tárgy azonosságát — állítja előnkbe." (24.)

Bizony van dolga a kutatónak, aki ebben a korban akar igazságot tenni a küzdő felek heves harcában, ha ezt az egyénenként változó műnyelvet helyesen akarja értelmezni, és ebben a nyelvi zűrzavarban el akar igazodni. Így bizony nagyon is jogos volt Szontagh Gusztáv kérése 1838-ban a „Figyelmező"-ben, amikor Al-Kendi álnéven arra szólította fel filozófustársait, „hogy előadásaikban *érthetőségre* s *világosságra* iparkodjanak, s a műszavakban ne *különcködjenek*, hanem a többséggel kezet fogva ebbeli zavarunknak valahára véget vessenek". (782.) Egészen helyesen rögzíti a tényállást e tekintetben, amikor idézett művének Előszavában megállapítja: „Literatúrai nyelvünk most készül, s a philosophiai még messze van tökélyétől." (V.) De jól látja a teendőt is: „minden különcködés nélkül" „egyezésre" kell törekedni, „jobb íróinkat s legújabb szótárainkat" kell követni, „ha végre *megállapított* műnyelvre akarunk szert tenni". (VI.)

A magyar filozófiának erre a küzdelmes, de nyugodtan mondhatjuk egyben azt is, hogy hősi korára ma mégis boldogan tekinthetünk vissza, mert az akkori heves és parázs hegeli viták eredményeként végül is kialakult a sokféleségből az egyformaság, a bábeli zűrzavar után végre létrejött az egységes magyar filozófiai műnyelv. De bizony küzdelmes és hosszú út vezetett odáig!

A múlt század közepe, illetve második negyede különösen, mindenképpen csodálatos egy korszak volt a magyar életben. A reformkorszak — gazdasági és szellemi életünk bármelyik pontjára, területére nézzünk is — csodálatos

fellendülést hozott létre. Mintha a nemzet tényleg egy csapásra akarta volna pótolni mindazt, amit hosszú századok harca, küzdelme miatt kényszerűen elmulasztott. Csodálatos alkotó korszak volt ez, termő és teremtő idő, miként ezt nagyon találóan és költőien fejezte ki Vörösmarty „Előszó" c. költeményében. Hogy megpezsdült egyszerre a filozófiai gondolkodás mezeje is, amely addig egyetemes megállapítás szerint egészen parlag volt! Nagyban segített ebben az is, hogy az akkor induló „Athenaeum" és „Figyelmező", bár elsősorban irodalmi folyóirat volt, készséggel adott helyet a tudományos kérdéseknek is, így a filozófia problémáinak tárgyalását is lehetővé tette.

A hegelista Warga János mindjárt meg is ragadja az alkalmat, s nyomban indulása után, tehát a „Figyelmező" első évfolyamában (1837) szemlét tartva szomorúan állapítja meg, hogy: „A philosophia mezeje literatúránkban mind eddig parlag, ha néha ütődnek is fel halvány virágok, azok kevés kivétellel, vagy semmi, vagy silány, vagy romlott gyümölcsre érők." (I, 45.) Ugyanerről panaszkodik az ugyancsak akkor induló „Athenaeum"-ban a szintén hegelista Tarczy Lajos is, aki szerint a filozófiában „nemzeti nyelvünkön rendszeres munkák alig vannak". (1837, II, 483.) De ugyanezt mondja Al-Kendi néven az antihegelista Szontagh Gusztáv is, amikor megállapítja: „A philosophiának ugyan majd minden részeiben bírunk kézikönyveket, de mellyek önálló nézetek nélkül hűségesen mindig valamelly Németországban épen divatozó rendszer után compiláltattak: előbb Wolf, később Kant rendszereik szerint s most már Schellinget és Hegelt szeretnék szőnyegre hozni, ha azok munkáit értenék." („Figyelmező", 1838, 586.) S bizony Erdélyi János idézett művében még 1857-ben is azt kénytelen írni, hogy akkori bölcsészeti műveltségünk, „akármit hiszünk magunkról, olyan kiskörű és csekély, hogy más nemű irodalmunkkal sincs arányban s annál kevésbbé az európai bölcsészeti tudományossággal". (5.)

De nem is kell mást tennünk, mint egyszerűen fellapoznunk a „Tudományos Gyűjtemény" évfolyamait, hogy lássuk, valóban milyen vigasztalan a kép az 1830-as évek előtt filozófiai literatúránk terén. Még filozófiai cikket is csak elvétve találunk, annál kevésbé mélyenszántó és elfogadható értekezést. Még Köteles Sámuel, Ercsei Dániel és Imre János próbálkozásai mondanak is valamit, de a kor legtermékenyebb írója, Fejér György, a nagy compilator, sokkal jobban mozog a latin nyelv területén, mint a magyarban.

A 30-as évek derekán azonban egyszerre csak megpendül az élet a filozófia területén is. Vecsey József, debreceni professzor, egymás után jelenteti meg a „Tudományos Gyűjtemény" hasábjain kisebb-nagyobb lélegzetű értekezéseit, melyek nagy részében nem mulasztotta el kiönteni mérgét Hegel és magyar követői ellen. Mint említettem, az 1837-ben induló „Athenaeum" és „Figyelmező" szintén jelentősen hozzájárult a filozófia iránti érdeklődés felkeltéséhez, a fiatal filozófusok sorából munkatársakat toborozva. Így a fiatal nemzedék két lelkes tagja is fórumhoz jutott, és igyekezett Hegel gondolatainak közönséget teremteni: szigeti Warga János kőrösi és Tarczy Lajos pápai professzorok.

Ha már így megpezsdült az élet, hamarosan felvetődött az a kérdés is, hogy mi a filozófiában való elmaradottságunk oka, és hogyan lehetne, illetve kellene ezen segíteni.

Már az első kérdésre nézve is megoszlottak a vélemények. Tulajdonították az elmaradottságot a magyar nép alkatának is, meg a kedvezőtlen körülményeknek is.

HeténYi mindkét ok fennforgását hangsúlyozza. Utal rá, hogy hazánkban

„a philosophiai műveltség, számtalan akadály miatt, csak későn kezdődhetett", de egyben azt is hangoztatja, hogy népünk, „mint keleti faj a philosophiai szemlélődésre és bölcsészi elméletekre — gyakorlati irányú lévén — soha kizárólagos előszeretetet nem mutatott" (Magyar Parthenon előcsarnokai, 47.), noha azt is kénytelen elismerni, „hogy a magyar nincs philosophusi elme hiával".

Szontagh Gusztáv, a másik egyezményes filozófus is, állandóan hangsúlyozza ugyan a magyarság józan, gyakorlatias természetét, de a filozófiában és általában a tudományban való elmaradás okát mégsem a magyar nép természetében, hanem tisztán a mostoha viszonyokban látja. Mert igaz ugyan, hogy: „A műveltség a nemzetek közt különböző fokokon mutatkozik. Oka e különbségnek" azonban „nem a tehetségek nagyobb vagy kisebb száma, hanem inkább kiképzésük, melly a fennlevő vagy nem-levő *művelési eszközöktől* függ. Mi magyarok csak ezek hiányának tulajdoníthatjuk hátramaradásunkat." (A magyar egyezményes philosophia ügye, 47.)

Teljesen egyetért ezzel Szontaghnak egyébként nagy ellenfele, Erdélyi János is. Ő nagyon helyesen a magyar nyelvnek rendszerével, szólásainak, közmondásainak mély filozófikumával bizonyította elsősorban, hogy: „A mi nyelvünk szép nyelv, gyönyörű nyelv, csak egy a baja: nem volt még bölcsész kezében." (I. m. 24.) Egyedül ez az oka szerinte annak, és nem más, hogy elmaradtunk más nemzetek mellett a filozófiában. És ebben szerinte nevelési rendszerünk a hibás.

Ugyanígy gondolkodik Erdélyi eszmetársa és barátja, Terray Károly is. „Nemzetünk lelkében — írja Szontaghnak — a bölcsészetnek annyi ép magvai vannak letéve, hogy azokat feldolgozni szép és jutalmazó lehet." („Athenaeum", 1842, II, 27.) De a mostoha körülmények és iskolai viszonyaink oda kényszerítenek bennünket, hogy mindig csak a külföldi nagy nemzetek lehullajtott morzsáiból táplálkozzunk, önálló tudományra el ne jussunk.

Ha már elmaradottságunk okait illetően sem voltak egységesek a vélemények, gondolhatjuk, hogy még kevésbé egyeztek filozófusaink abban a kérdésben, hogy mi is hát a tulajdonképpeni tennivaló, hogyan is lehetne az elmaradáson segíteni. Bármily nagy is volt ugyanis az összhang a tekintetben, hogy az addigi gyakorlattal szakítani kell, azaz a compilatióval szemben önállóságra kell végre törekedni, vagy amint Szontagh megfogalmazta: „*önálló philosophálásra kell emelkednünk*" („Propylaeumok", 279.), a megvalósításban, a kivitelben már nagy volt a különbség. Könnyű volt ugyanis önálló filozófiát követelni, de éppen nem volt könnyű azt megvalósítani, önálló magyar filozófiai gondolkodásra jutni. Pedig milyen nagy volt e tekintetben a lelkesedés mind a két tábor híveinél!

Az első lépés megtevésében még e ponton is egyeztek a filozófia munkásai. Kivétel nélkül jól látták, hogy az önálló magyar filozófiai tevékenység feltétele a bábeli zűrzavar megszüntetése, a nyelvek összhangba hozatala, tehát az egységes magyar filozófiai műnyelv megteremtése. Mert eddig is írtak filozófusaink magyar nyelven, egyikük-másikuk egyenest tiszteletreméltó stílusérzékkel, de mint már említettem, szinte minden filozófusunknak egyéni nyelve volt, mert hiszen a filozófiai fogalmakat illetően consensus csak az 50-es években jött létre éppen a Hegel körüli nagy harcok eredményeként.

Az egységes magyar filozófiai műnyelv megteremtése különben kettős tevékenység eredménye volt. Egyfelől magyarosítani kellett az idegen fogalmakat, mert azok Szontagh szerint is „beszédünkből irgalmatlanul kirínak.

Magyarítanunk kell tehát azokat, de olly módon, hogy az által érthetetlenné ne váljunk" („Figyelmező", 1839, 667.), tehát Szontagh ezt a második feltételt is helyesen állapította meg: ügyelni kellett arra is az érthetőség miatt, hogy a gyártott műszavakban egység jöjjön létre.

Az egység létrejöttéhez pedig feltétlenül kellett a nyilvános fórum, és ezt adta meg éppen íróinknak a „Figyelmező" és „Athenaeum" megindulása. Addig ugyanis minden filozófus szinte magára volt utalva, s nagy buzgalmában mindenik külön-külön igyekezett minél több technicus terminust magyarosítani. A magyar filozófia történetében nem is volt még egy ilyen magyarosító korszak!

Az egyik legbuzgóbb magyarosító éppen a hegelisták nagy ellenfele, Vecsey József debreceni professzor volt. Ő főként a híres szógyártó, Imre Lajos filozófiai műszavait vette át, és azokat igyekezett tűzzel-vassal meghonosítani. Hadd említsem itt meg azért néhány jellegzetes szóalkotását. Érdekes különben, hogy az akkor már általában használt „alany" szót ő még nem ismeri, de helyette a *„tárgyraügyelő"* szót használja. Idea nála: *észkép*, ebből aztán idealista: *észképvitató*, idealizmus pedig: *észképvitatás*. Ennek mintájára a realizmus: *létvitatás*, a materializmus pedig: *szer-* vagy *anyagvitatás*, a racionalizmus: *okosságvitatás*, a szkepticizmus: *kétségvitatás* stb. Az organizáltat *gépelyezett*nek javasolja, de talán legmulatságosabb szava a *„testpercesség"* az atomizmus jelzésére, amely mulatságos volta ellenére alapjában roppant szemléletes és kifejező. Nem utolsó alkotás a kriticizmus javasolt magyar alakja sem. Tekintettel Kant kritikáira a kriticizmust „tiszta ész rostálása" alakban ajánlja és használja.

Az új szavak közül, mint ilyenkor történni szokott, egyesek aztán meghonosodtak, mások viszont feledésbe merültek. És ha a tudat, öntudat, bölcsészet szavaknak például örülünk, hogy meghonosodtak, világért se tudjuk sajnálni egy cseppet sem, hogy ma is kategóriáról beszélünk *rovazat* helyett és reálisról *valárd* helyett stb.

A *tudat* és *öntudat* szavakat említettem példaképpen, mint amelyek manapság a legtermészetesebb és legegyöntetűbb terminusaink. Bezzeg éppenséggel nem így volt a múlt század közepén, amikor a közfelfogás még nem szentesítette őket!

Tarczy Lajos már mai jelentésükben használja őket, tehát a német *Bewusstsein* és *Selbstbewusstsein* megfelelőjeként. De Taubner Károly e fogalmakra az *eszmélet* és *öneszmélet* szavakat alkalmazza, Szontaghnál viszont keveredik a kettő, így fogadja el ő azok jelölésére az *eszmélet* és *öntudat* kifejezéseket, Warga Jánosnál pedig *tudalom* és *éntudalom* a megfelelő fogalom, mely utóbbi Terray Károlynál *öntudalom* alakban jelentkezik. Terray használja az *öntudat* szót, de nála ez a *Gewissen* megfelelője. A *tudat* szó is előfordul az ő nyelvhasználatában, de mai jelentésétől eltérően a *tudás* értelmében. Ennek megfelelően beszél aztán az *általány tudat*ról a hegeli abszolút tudás helyett, az abszolútot általányra magyarosítva. A filozófiát se nevezte mindenki bölcsészetnek, Tarczy például az *észtant* akarta bevezetni helyette.

Íme a bábeli zűrzavar csupán egynéhány fogalommal kapcsolatban! Bizony nagyon lassan ment, és hosszú időt vett igénybe, míg aztán az egyénileg szerkesztett magyar kifejezések helyett a közfelfogás által szentesített műszavak teremtettek egységet.

Mert bizony a harmincas években még kivétel nélkül minden filozófusunk elmondhatta volna azt, amivel Terray mentegette magát Szontagh előtt,

mikor a Schelling előadásairól Berlinből beszámolva a különböző *Potenz*-eket a *hatány* szóval adta vissza: „Ne mosolyogjon kegyed a hallatlan műszavakon, elég bajomba kerül nekem annak, mit e nemben hallok és olvasok, fejtegetése s mennyiben lehet, hogy annál inkább magamévá tegyem, magyarra fordítása." („Athenaeum", 1842, I, 8.) De ő is úgy érezte, mint korának minden filozófiai írója, hogy elsőrendű kötelesség a magyar filozófia megteremtéséhez magyar fogalmak alkotása, magyar filozófiai műnyelv létrehozása.

Bármilyen egységes volt is az óhaj ennek megvalósítására, az egységes magyar műnyelv létrejötte csak nehéz küzdelmek árán valósult meg parázs harcok, viták eredményeként.

Harc kellett, vita kellett ahhoz, mert annak hevében lassan mégiscsak csiszolódtak a fogalmak, kihullottak a „különcségek", s apránként kikristályosodtak a megfelelő fogalmak.

Ez a harc nem is sokáig váratott magára. Felmerült ugyanis a nagy kérdés hamar, hogy hogyan, milyen eszközökkel lehet a magyar filozófia elmaradottságát megszüntetni, illetve a magyarnak korszerű, európai nívójú filozófiát adni, amelyből aztán még majd önálló, magyar filozófiai rendszer is kialakulhat. Alapjában ugyanis ilyen magas volt a cél minden írónknál.

A felvetett kérdésre való válaszadás aztán két táborra szakította íróinkat, és kiindulása lett annak az irodalmi vitának, amely kisebb kényszerű megszakítással (a szabadságharc miatt) három évtizedig folyt változatlan hevességgel. Az első menetben (1834—1844) könnyű diadalt aratott a Hegel-ellenes tábor Vecsey József debreceni professzor vezetésével Warga János, dr. Taubner Károly és Szeremlei Gábor felett, a második menetben viszont (1854—1868) Erdélyi János révén a hegelisták szerezték meg a végső győzelmet.[1]

A harc elvi alapokon folyt: alkalmas-e a hegeli filozófia arra, hogy a magyar filozófiai megújulás alapja legyen? Alkalmas-e a Hegel filozófiája arra, hogy az új magyar filozófia reá épüljön?

Ma már jobban megértjük az akkori hegelistákat, ezeket a kivétel nélkül fiatal rajongókat, akik — valamennyien külföldön járva — hatása alá kerültek a Hegel halála után akkor javában dívó, nagy Hegel-kultusznak, és akik fiatalos jóhiszeműségükben, lelkesedésükben képeseknek is tartották magukat arra, hogy a szerintük csúcsnak tartott hegeli filozófia magasságára egy csapással emeljék fel az elmaradott magyar filozófiát. De épp így meg tudjuk érteni ellenfeleiket is, akik — idősebb fővel egyébként is meglehetősen szkeptikusan tekintvén Hegel filozófiájára — csak lassanként, fokról fokra akarták nevelni a magyar népet, s felemelni a magyar filozófiát a nagy nyugati népeknél elért, fejlettebb szintre. Nem ez volt az egyetlen eset, amikor ilyen nemzedékváltó vita folyt a magyar életben!

Csak a nemes szándék menti aztán mindkét részről a vitázás hevét, csak a magyar tudományosság iránti rajongó szeretet bocsátja meg gyengéiket, s feledteti velünk a tárgy komolyságához nemegyszer éppen nem illő hangnemüket.

Egyébként is, ha mai tudományos szemmel, a dolgok lényegét tekintve nézzük vitájukat az első menetben, meg kell állapítanunk, hogy a vita maga éppen nem volt magas színvonalú. Több volt benne a hevesség, mint a tudomány; sokszor több volt a személyeskedés, mint a tudományos érdek. Igen

[1] Lásd a kérdés beható tárgyalását szerzőnek „A hegeli gondolat sorsa hazánkban" c. kiadásra váró művében.

sokszor csak szócsatákat vívtak, és éppen a lényeg nem került tisztázásra. A hegeli filozófia nagy kérdései például: az egyéni szellem és az általános szellem fejlődése, a szellem különböző alkotásainak: állam, erkölcs, társadalom, művészet, tudomány helye ebben az általános fejlődésben, még csak szóba sem kerültek. Ehelyett apró kérdések felett pepecseltek, és a megértés még ezekben is messze elmarad a jószándék mögött.

Ma már például az ember nem is tudja, hogy vajon mulasson-e rajta vagy éppen bosszankodjék, amikor Warga János fogalmazásában így halljuk magyarázni az egyik vitakérdést: a hegeli kezdő kategória, a tiszta lét fogalmát, melyet ő kora szóhasználata szerint általában *Van*-nak vagy egyenest VAN-nak nevez: „A *Van* a legtisztább, legelvontabb, legegyetemesebb közvetlen eszme a gondolkodásban, természetben és szellemvilágban, de azt közvetlenségéből mintegy állító, közvetlen tünekezéséből, a közvetlen tünekezőnek belső gondolathatározása — így annak közvetítése által tagadólagossá, vagy *Nem ugy vanná* kell fejteni mint közvetlen föltűnik, azonban hogy a *nem úgy van* csak egyoldalú tagadásban ne maradjon, ennek a közvetlen Vanra kell ismét visszahatni, vagy mind a közvetlen Vant, mind a közvetett *Nem úgy vant* viszonyítani, ezek közvetítik aztán a valódi tiszta elvont egyetemes eszmét a gondolkodásban, természetben és szellemvilágban." („Figyelmező", 1839, 312.) De igazán komikussá akkor válik az egész, amikor e körmönfont és megemészthetetlen fogalmazás végére Warga nagy önelégülten odabiggyeszti: „Látja, édes s.(ürgető) úr, milly könnyű és természetes, de azért milly szoros gondolkodás ez?" Mi csak azt tehetjük hozzá, hogy szorosnak bizony nagyon is szoros, de természetesnek és könnyűnek nem mondható — bármily negédes is — az ilyen körülményes és borzasztó elmefuttatás!

Különben abban, hogy a hegeli viták első menetének ez a legizgalmasabb, legádázabb és legszenvedélyesebb szakasza (1838—1839), melyet „hegeli pör"[2] néven tart számon a magyar filozófiatörténet, tudományos tekintetben roppant sekélyes, sőt joggal mondhatjuk: meddő volt, nagy része volt éppen a „sürgetőnek", a magát a vita elején névtelenségbe burkoló Vecsey Józsefnek, aki nem annyira a tudomány érdekéből, mint inkább személyes indokokból szabta meg maga a „pör" anyagát vitaindító „barátságos kérelmében".

Ő nem kívánta ugyanis ellenfeleitől a Hegel egész gondolatrendszerének kifejtését, hanem csak egy-két alapvető kérdésre, valamint a hegeli dialektikus módszerre nézve kért felvilágosítást.

Azt kérdezte először is: „Mi az a közvetlen VAN, mellyen kezdve Hegel a lényegen és fogalmon felfelé mozogva emelkedik az általános gondolathatározásokra? — Lényeg-e az, vagy fogalom? vagy lényeg és fogalom is egyszersmind? — vagy sem nem lényeg, sem nem fogalom?" („Athenaeum", 1838, 325.)

Második kérdése ebből következett: „Hol vette magát ez a közvetlen van?"

Mint látjuk, mindkét kérdés a hegeli alapvetésre céloz: min alapul, min épül fel az egész hegeli gondolatrendszer? Mai szemmel nézve a kérdések nagyon egyszerűek, és alapjában véve nagyon természeteseknek is látszanak. Akkor azonban hiába tette volna fel ezeket a kérdéseket maguknak a németeknek Vecsey, ők sem tudtak volna rá kielégítő feleletet adni: előttük épp olyan

[2] Hogy milyen hamar ragasztották rá erre a vitára a „hegeli pör" nevet, mi sem mutatja jobban, minthogy már 1839-ben Szontagh így ír róla i. m.-ben: „A magyar hegeli pört megindítva lásd az ‚Athenaeum' 1838-ki I. köt. 21. számában." (287. jegyzet.)

probléma volt a hegeli „tiszta léttel" kezdés, akárcsak a magyar hegelisták előtt, hogy sikerülhetett volna hát erre a feleletadás? Csak kínlódtak és verejtékeztek vele hegelistáink, mint Warga esetében is láttuk.

A további két kérdés már kevésbé volt értelmes, sőt egyenest a hegeli gondolat teljes félreértésén alapult. Csak hát ebben tulajdonképpen nem is Vecsey volt a ludas, hanem Warga János maga, akinek a hegeli gondolkozást Schaller nyomán meglehetősen zavarosan bemutató cikkéből — megjelent a „Figyelmező" 1837, II. félévi 25. számában — vette át Vecsey a kifejezéseket, illetve az alábbi két kérdés anyagát:

„Csupán dialecticus közvetítéssel, hogy állhat elő a természet?" — szegezte az abszurd kérdést a hegelisták mellének Vecsey, éppen Warga fogalmazására támaszkodva. A kérdés ugyanis alapjában értelmetlen. A világ ugyanis semmiféle dialektikus közvetítéssel nem állott elő. Csupán a világ *képe*, a természet *képe* alakul ki bennem a Hegel által vagy más által leírt módon. E tekintetben azonban megint a németek vezették félre magyar hegelistáinkat is: Hegelnek ugyanis *világteremtő* magyarázatokat tulajdonítottak *világképteremtő* magyarázatok helyett.

A harmadik kérdés abszurd jellegéből következett az utolsó kérdés is, mely így hangzott: „Végre, minthogy itt a természet s szellemvilág egyedül a dialectica segítsége által jő létre; következéskép ez a dialectica az Aristoteles dialecticájának egészen ellenlábosa, — átváltoztatott dialectica: micsoda elveken alapul az aristotelesi dialectica e lényeges átváltoztatása? s miképen esik az?" (326.)

Nem csodálkozunk aztán, ha ilyenformán folyt-folyt a szó, egyre szenvedélyesebbé vált a hangnem, de a kérdések nem tisztázódtak, s a tudomány ügye is alig haladt előre. Volt azonban a harcnak mégis látható eredménye: vita közben sok minden tisztázódott, tisztázódtak a fogalmak is, s csiszolódott, fejlődött, gazdagodott maga a filozófiai nyelv.

Erdélyi János később jogos melancholiával tekint vissza az egész hegeli pörre, megállapítván, hogy Hegel „védői megtették" ugyan, „amit tehettek; de rajtuk is beteljesült a szerencsétlen barátok átka, hogy többet ártottak az ügynek, a tudománynak, mint az ellenség". („Új Magyar Múzeum", 1854, II, 15.) Csaknem szóról szóra egyezik ezzel Terray Károly véleménye is, aki „Elmélet és szemlélődés" című munkájában így emlékezik meg erről: „A hegelisták ügyöknek többet ártottak, mint legkegyetlenebb elleneik." (32.)

Mai tudományos szemmel nézve a kérdést, most már nem törünk olyan könnyen pálcát felettük. Ők megtették ugyanis, amit tehettek, ami tőlük az adott körülmények között telt. Nem tehettek róla, hogy nagyobb volt az új tanokért való izzás a szívben, mint a belátás a főben. A harcban elbukhattak, szinte tönkre verethettek, de megkészítették a talajt az utánuk jövők számára. Szomorúan végződött vállalkozásukkal később jobbak sorompóba állását hívták ki, akik — mint például Erdélyi János — tisztább megértéssel hasznosíthatták Hegel eszméltető filozófiájának gondolatait magyar hazánkban. Így a leverettetés már magában hordozta egy későbbi dicsőségesebb vállalkozás zálogát.

Egyébként is a pör anyagát gondosan és részrehajlás nélkül átvizsgálva ma nem látjuk olyan súlyosnak a Hegel hívei vereségét, mint amilyen nagy és megsemmisítő volt akkor a valóságban. Ma nyugodtan megállapíthatjuk, hogy az egyik részen éppoly kevés volt a problémák igaz átértése, mint a másikon. Sőt a Hegel védőinél még több volt a komoly tudományra való törekvés,

mint Vecseynél. Mostani vizsgálódásunk Wargát is sok tekintetben rehabilitálja nyelvének nyersessége, torzonborz volta ellenére is. Különb ő sem volt Hegel megértése szempontjából, mint Taubner Károly, és csak valamivel különb mint Szeremlei Gábor, de értelmezése általában mindenesetre közelebb állott Hegel elgondolásaihoz, mint társaié. Azt ő nagyon helyesen látta ugyanis, hogy a hegeli filozófia szempontjából az a legvégzetesebb, ha az immanens filozófiai szempontok félretevésével teológiai álláspontot erőszakolunk rá az egész hegeli alkotmányra, mint főként ezt Szeremlei tette.

Ha ma tekintünk vissza erre a hosszan tartó, heves vitára, tudományos tekintetben bizony jogosan csalódunk, de mégis azt kell végül is mondanunk, hogy mint mindig, az eszmék csatája itt sem volt egészen hiábavaló: egyfelől tömegeket mozgatott meg — hiszen a vita főként irodalmi folyóiratokban zajlott le — és így széles tömegekben keltette fel az érdeklődést a filozófia problémái iránt, másfelől útját egyengette annak a fejlődésnek, amely a második menetben a szabadságharc után Erdélyi János munkásságával megindult. Ami pedig a legfontosabb, *ami ennek az egész nagy vitának igazi jelentősége, az az, hogy ha az elvek terén nem is hozott egységet, de csodálatos módon egységessé tette a magyar filozófiai nyelvet.*

Hogyan történt ez? — alig lehet nyomon kísérni, nehéz volna megmondani, de lassanként szinte észrevétlen, eltűntek a nyelvi különcségek, egyértelművé vált a filozófiai fogalomrendszer, és ennek nyomán a második vitamenetben Erdélyi János megmutathatta, hogy mire képes filozófiai téren is a szép magyar nyelv, ha emberére talál. Az ő munkásságában aratott először diadalt az egységes magyar filozófiai műnyelv.

„A hazai bölcsészet jelene" című munkájában olyan ember szól, akinek rendelkezésére állt egyfelől a magyar nép széles skálájú, mély elmélkedésre is alkalmas, gazdag nyelvezete, aki másfelől korában egész kivételesen és jól tájékozódott a kor szellemi áramlatainak és filozófiai törekvéseinek tekintetében is. Ha ezt a munkáját olvassuk, ma is megkap bennünket az öntudatos hang, az eleven és fordulatos stílus, a bölcs belátás. Más filozófiai stílus ez, mint amihez korábban szokva voltunk. Szemléletes, világos, magyaros fogalmazás annak minden sora. Vérbeli filozófus nagyszerű munkája ez: *az első igazán magyar filozófiai munka,* valóságos kincsesháza az emelkedett gondolkodásnak.

Milyen szeretettel simogatja benne a magyar nyelvet, amely bámulatos instrumentum, a legengedelmesebb eszköz tud lenni annak kezében, aki tud bánni vele. El nem fárad bizonyítani, hogy ennek a szép, ennek a gyönyörű nyelvnek egy hibája volt csupán, az, hogy az ő idejéig „nem volt még bölcsész kezében", azaz nem akadt ihletett filozófus-mestere.

Éppolyan fáradhatatlan annak bizonyításában is, hogy az érthetetlennek mondott hegeli bölcsészet kifejezéseinek helyes visszaadására is mennyi bölcsesség van, mennyi felülmúlhatatlan készség a mi nyelvünkben. Csak látó szemmel „észre kell valahára venni ebbeli gazdagságunkat", mondja büszkén. Van ugyanis a mi nyelvünkben „elegendő hajlam" az eszményi, az elvont bölcsészetre is, „habár váltig akarják is némely ó iskolabeli tudósaink, hogy a magyar elme írtózik az effélétől". (28.)

Nem kell megijedni szerinte még a hegeli absztrakcióktól sem, így például az „an sich sein", „für sich sein", „in sich sein" kifejezések elképesztő sokaságától sem. Hiszen a magyar ember is, ha tréfás kedvében van, csakúgy dobálózik a mibenlét, hogylét, mintlét, hogyvolt, mintvolt szavakkal. És úgy

találja, hogy a kanti „Ding an sich" kifejezés számára sem lehetne alkalmasabb szót találni, mint az ősi és gyökeresen magyar szólásmódot: a dolog *volta*képpen, ami nem is volna olyan rossz megoldás. Helyesen mutat rá arra is, hogy nem az a baj, hogy nincs nyelvünkben elég szép számú alkalmas és megfelelő kifejezés, hanem sokkal inkább az a baj, hogy nem ismerjük eléggé nyelvünket és annak filozofikumát, így aztán nem találjuk meg a helyes szavakat az idegenek pótlására, ezért gyártunk szörnyszavakat, melyek sokszor a nyelvünk természetével is fájóan ellenkeznek. Bizony még ma is megszívlelhetők emez óvásai!

Nem kell hát félteni népünket még a legmélyebb, legnehezebb filozófiai gondolkodástól és erőkifejtéstől sem szerinte. S szinte pörölycsapásként hangzik minden mondata, amikor erről elmélkedik. „Nem, a magyar népet ne féltsük — hangzik bizonyságtétele —, ne kíméljük. Kimutattuk, mennyire tudunk distingválni, mint alkotmányos testület, mint jogtudós nép. Vas a feje, ki egy magyar ügyvédnél több adatot megbír, és boszorkány, aki találékonyabb. Az ily népet kár kímélni; sőt ha lehetséges, erővel is neki kellene verni a gondolkodásnak, mint nyájat az úsztatónak, hogy ne csak distingváljon mindig, hanem spekuláljon is. De mi azt tesszük, hogy népszerű okoskodásokkal a fölületesség rózsaleveleire csaljuk az értelmiséget, hogy tengjen rajtuk, mint a rászaféreg, mint a hernyó, s hervassza az élet növényét. A múlt idők műveltsége így és ez okbul volt egyoldalú. A legjobb elmék erejét pozitív dolgok emészték föl az igazság nevében. És nyertük a külsőség, fölszínesség minden czifráját a vitézkötéstől a czimek és szóvirág tarkaságáig. Itt erősen tudtunk különböztetni. Mindenkinek megvolt saját czime; úgy járt ki részére a tisztelet . . . Egyiknek voltunk alázatos szolgái, másiknak köteles, harmadiknak kész, negyediknek kész köteles szolgái . . . A mely népben a külsőségek fölfogására oly készség s annyi ügyesség, hogy nyolczszáz esztendő óta mindig csak distingvál, ez a nép megérdemli, hogy bölcsészeti dolgokra nézve ne kiméltessék." (42.) Gyilkos gúny ez, de találó! Bátor szókimondás, de a dolgok lényegére tapintó!

Erdélyi János bebizonyította, hogy lehet egészen mély és komoly filozófiai gondolatokat sziporkázóan szellemes és szemléletesen szép magyar nyelven is közölni. A magyar nép bölcsessége: a közmondások állandó tanulmányozása — ebből eredt az a megvalósíthatatlan elgondolása, dédelgetett eszméje is, hogy a közmondásokra építsen önálló magyar filozófiai rendszert — gazdagította és tette fordulatossá és széppé az ő filozófiai fogalmazását. Ismerte szinte nyelvünknek minden fordulatát, finomságát, kifejezésbeli gazdagságát. Olyan természetesen ömlik ajkáról a magyar nyelv édes muzsikája. Szemléletes képek áradata zuhog szinte minden mondatában gazdag bőséggel és költői változatossággal. Bemutatásképpen hadd szedjek még itt csokorba egy-kettőt!

Hetényiék nagyhangú, fellengzős és ömlengő stílusát így intézi el röviden és velősen: „Minden további kétkedés nélkül mondhatni, hogy a bölcsészet és annak eszméje van ezáltal lealacsonyítva és pedig csendes hatalmú természetéből kivéve, zörgő géppé változtatva, mely lármáz és altat, mint a malom." (I. m. 85.)

Milyen szemléletes és egyben milyen perspektívát nyújtó akkor is, amikor arról beszél, hogy a tudás java helyett a legtöbbször annyi limlomot őrzünk meg a múltból, sőt ami több, még terheljük vele gyermekeinket is. „Igy rothasztjuk az életet fölösleges tudnivalókkal — bizony megszívlelendő volna

ez ma is! — miket már régen el kellett volna felejteni, vagy csak annyit tartani meg belőlük, mennyit ételből a gyomor, ti. a táplálkozásra szükségeset." (I. m. 164.)

Az sem utolsó, amikor a hanyag magyar természetet leckézteti, amely folyton csak kérőzi a kapott tudományos anyagot, ahelyett hogy tovább fejlesztené azt. „Fölvettük, letettük a tárgyat — írja — mint a pert; s nem adván semmit lelkünk elevenségéből a tudományhoz, elidősült, elócskult a legszebb újdonság is, míg végül hasznavehetetlen jószág gyanánt rajtunk veszett, rajtunk száradt, mint a gyalázat." (I. m. 168.)

Erdélyi Jánost éppen ez különbözteti meg kortársaitól, hogy ő „lelke elevenségét" is hozzáadta ahhoz, amit mestereitől tanult. Ő benne először virágzott ki magyar földön a filozófiai géniusz, mert ő nem volt szolgája egyetlen mesternek sem, mint kortársai valamennyien. Ő mert egyéniség maradni, és ha fogadott is el másoktól, főleg Hegeltől, hatásokat, volt egyéni színe is, mert egyáltalán nem utánzója volt mesterének, hanem benne élt a hegeli gondolatokban, miként önérzettel vallja is: „Előbb voltak afféle meggyőződéseim gondolkodás után, mint tanulmányaim könyvből." (I. m. 153.) Egészen helyes tehát, amikor Greguss Ágost így értékelte ki Erdélyi filozófiai munkásságát a „Tanulmányok"II. kötetében: „Erdélyi úgy szólaltatta meg a hegeli bölcsészetet magyarul, hogy igazán magyarul szól." Kell-e ennél nagyobb dicséret?!

Erdélyi János mestere volt a megújult, egységes magyar filozófiai nyelvnek. Joggal tekinthetjük őt az önálló magyar filozófia atyjának.

POZITIVISTA TÁRSADALOMBÖLCSELET MAGYARORSZÁGON

SOMLÓ BÓDOG HALÁLÁNAK 50. ÉVFORDULÓJÁRA

SERES LÁSZLÓ

A marxizmus harca a század elején kiszélesedik az újult formákban jelentkező pozitivista irányzatok ellen. Magyarországon azonban még sok szempontból más a helyzet. Egyelőre hiányoznak a polgári ideológia igazi filozófus-ellenfelei; Marx és Engels írásainak első magyar terjesztője, Szabó Ervin ugyanúgy idegenkedik a dialektikától, mint a pozitivizmus ekkor jelentkező hazai képviselői, és a materializmus is alig mond neki többet haladó polgári kortársainál. A sajátos helyzetben azonban többről is szó van; nevezetesen a pozitivizmus ideiglenes történelmi jogosultságáról a század eleji Magyarországon. Az egyes filozófiai irányzatok társadalmilag betöltött funkciója nem mérhető tisztán igazságtartalmukkal. Fejletlenebb viszonyok között, ahol a bármiféle haladás leküzdendő ellenfele még részben a középkor szelleme, a pozitivizmus — annak ellenére, hogy a valóság általános összefüggéseit torzan tükrözi — egyfajta haladó korigényt elégíthet ki.

Ha nem is dialektikus, hanem határozottan evolucionista értelmet adott Somló annak, hogy minden relatív és csak a fejlődés elve az, amit nem haladhat túl semmi fejlődés, e tétel a — nála különben a valósághoz képest egyoldalúan eltúlzott jelentőséggel szereplő — konzervatív feudalizmussal semmiképp sem fért össze. A pozitivizmus magyarországi hirdetése kimutathatóan polgári igény. Somló a kicsinyes partikularizmussal a pozitivizmus keretében tudta szembeszegezni a tudomány történetének nagy tanulságát: „Minden eddigi társadalombölcselet azon bukott meg, hogy többé-kevésbé statikusan fogta fel a társadalmat, nem dinamikusan. Már pedig a társadalmat, amely a természetnek legrohamosabban haladó része, kizárólag csakis fejlődéstanilag lehet helyesen felfogni."[1]

A szellemi sötétséggel való szembeszálláshoz a kor igényli a „pozitivitást" — amin Somlóék tudományosságot értenek, és amelyet a pozitivizmusban vélnek megtalálni. A történelmünkben késve jelentkező *tudományosságigény* mindenképp elemi feltétele a társadalom magasabb fokra jutásának. Minden valóban tudományos metodológia elemi jellemzője a tények kutatása, ha a változás gondolatának pozitivista szegénységével párosult is, nemcsak a természet megismerésében, hanem a társadalomtudományok megteremtődése folyamatában is tisztítólag hatott.

Az egyes társadalmi alakulatok megfigyelése és összehasonlító tanulmányozása — a pozitivista szociológia által követett módszer — a magyar múlt és jelen vizsgálatának a társadalmi összfolyamathoz való közelítését eredményezte. A társadalmi összfolyamat általános polgári mércéjének alkalmazása

[1] „Somló Bódog Jogbölcseleti előadásai", Kolozsvár 1906. 80.

a társadalmi szellemi aktivitás felgyorsulásának egyik tényezőjévé vált. Ebben a folyamatban vizsgálható a fiatal Somló Bódog. Ugyanakkor Somlóról szólva jogosult rámutatni arra, hogy esetünkben a viszonylag haladó társadalmi igény, a valósághoz való szabadabb, őszintébb viszony, a kor néhány lényeges problémájának beépítése óhatatlanul a pozitivizmus kereteinek lazítását, tágítását eredményezte.

Amikor tanai egy részét a nemzeti haladást képviselő, demokratikus színezetű polgári örökségünkben tartjuk számon, akkor a XX. század első évtizedének Somlójára gondolunk. Ezekben az években hallatja a szavát a haladó szellemi élet fórumain, a Társadalomtudományi Társaság tisztségviselője ekkor mutatkozik harcos demokratának, ekkor kerül veszélybe jogakadémiai állása, és mint ismeretes, ekkor áll ki Ady Endre is a gondolkodni merészelő nagyváradi, később kolozsvári tanár védelmében. Somló éles társadalombírálata a „szenilis konzervativizmusról"[2] helyenként szinte Ady-szerűen hat: ez a kor a tekintély kora, az öregek kora, hirdeti írásban és szóban.

A század eleji haladó mozgalom, a polgári radikalizmus jogbölcselő-szociológus-történész alakjának elhomályosítását, ellenforradalmi szellemű értékelését mégis Somló maga könnyítette meg, főként későbbi világnézeti és politikai regresszivitásával, az 1920-as év burzsoá nacionalista tragédia-hangulatába beleilleszkedő öngyilkosságával, vagyonának a Területvédő Ligára való hagyományozásával. E körülmények együttes ereje sem volt azonban elegendő a korábbi évtizedek burzsoá útkeresését haló poraiban is megtagadó ellenforradalmi gondolkodásnak ahhoz, hogy a somlói életművel mint egésszel kezdeni tudjon valamit.

Révai József abban látja a polgári intelligencia radikális csoportjának osztály-motivációját, hogy a korábbi évekkel szemben 1905 után „. . . már nem a feudális tradíciók alól felszabadulni törekvő burzsoázia szolgálatában állott (mivel ez a szélesebb burzsoá önállósulási törekvés megszűnt — *S. L.)*, hanem hangot adott bizonyos kispolgári rétegek rebelliójának a félfeudális magyar imperializmus ellen"[3] — e jellemzés azonban személy szerint Somlóra csak megszorításokkal illik rá. Amilyen tudományos szenvedélyességgel, szellemi mozgékonysággal szorgalmazza a század elején a polgárság önállóbb törekvéseit, a rákövetkező évtized során annál kevéssé hatja át munkásságát az antiimperialista kispolgári „rebellió". A spenceri pozitivizmustól, valamint a francia felvilágosítók egyes korábban szimpatikusnak tartott gondolataitól elforduló Somlót az újkantiánus filozófia és értéketika „empirikus salaktól" mentes absztrakt világában már nem sok szál fűzi a radikális mozgalomhoz. Mind egyértelműbbé válik a sajátos életcél, egy tartós burzsoá uralom jogrendjének széles körű formális bölcseleti megalapozása. Ebben az általa később „jogi alaptannak"[4] nevezett bölcseletben az általános burzsoá érdekek dominálnak. A „joghatalom" folytonossága, a polgári jog polgári talajról tovább nem bírálható változatlan magja áll a gyújtópontban, a jog — Somló által is részben elismert — „változó elemeivel" szemben. A tízes évek Somlóját, a neves jogteoretikust a kispolgárság már legfeljebb mint „jogi alany", mint az

[2] Somló éles társadalombírálata különösen az 1903-ban a TTT ülésén mondott beszédében mutatható ki. („Huszadik Század". 1903, VII, 397—409.)

[3] Révai József: „Marxizmus—népiesség—magyarság", Budapest 1949, 61.

[4] Somló jogbölcseleti főműve csak német kiadásban jelent meg. „Juristische Grundlehre", Lipcse 1917.

„alullevők" egyik rétege érdekli, és semmi érdeklődést nem tanúsít a kispolgári különérdekek és azok politikai vetülete iránt.

Az eddigi marxista kritika főleg a somlói nézetek végig közös alapvonásait, valamint neokantianizmusát emeli ki, Somló tudományos jelentőségét abban jelölve meg, hogy „. . . saját személyében végezte el a magyar burzsoá állam- és jogbölcselet átvezetését a pozitivista szakaszból az újkantiánus szakaszba".[5] Somló neokantianizmusa iránti figyelmet szerintünk is indokolja több kisebb-nagyobb jelentőségű körülmény. Somló érettebb korába jutva tulajdonképpen itt alkot eredetibbet, önállóbbat, nemzetközileg is elismertet (ez főleg német— osztrák elismerés). A korabeli divatos eszmeáramlatok felszínes impresszióitól szabadulva következetesebbé válik, határozottabb, céltudatosabb, egységesebb, ámbár retrográd funkciót betöltő állam- és jogfilozófiát alkot. Abban a filozófiában talál végül jobban magára, amely az adott történelmi folyamatban a tartós burzsoá osztályérdekeknek inkább megfelel. Erről az oldalról nézve sem tekinthető tehát véletlennek az az egyébként alapjában társadalmi okokkal magyarázható tény, hogy a cserbenhagyott pozitivista kísérletének egyetlen ismertebb folytatójával sem találkozunk, és kizárólag újkantiánus Somló-követők szerepelnek a 20-as—30-as években (hogy csak a közülük leginkább ismert Moór Gyulát említsük). Az is érthető, hogy nagyobb elméleti következetességével — az általában haladó polgári útitársként számon tartott — Somló újkantianizmusa maga is hozzájárul a magyar munkásmozgalom szociáldemokrata elméletében a moralizáló tendenciák erősödéséhez.

Szabó Imre fentebb idézett műve a pozitivista és újkantiánus szakasz viszonyáról megállapítja: „. . . a pozitivista állam- és jogbölcselet nem egyedül csak idealista alapjaiban, de egész tudományos módszerében és rendszerében is sok közös elemet hordoz az újkantiánus állam- és jogbölcselettel és viszont; a kettő között nincs szakadék, vagy ellentét, hanem azok ugyanannak az osztálynak a fejlődés különböző szakaszain jelentkező, egymásból folyó elméleteit jelentik".[6] A két szakasz alapvető azonosságát bizonyítva, Szabó Imre a metafizikus módszert, az agnoszticizmust, a fennálló állam létjogosultságának igazolását emeli ki — a két szakasz különbségét pedig főleg a tárgyi kiindulópontjaik különbségében látja.

A két szakasz folyamatossága, szerves átmenete nyilvánvaló. A végig azonos osztályalapon a legáltalánosabb filozófiai válaszok természetesen nem ellentmondók, amennyiben végső soron a pozitivizmus is — minden szándék ellenére — idealizmus, nem is szólva a metafizikus szemléletről és módszerről, Somló egész elméleti munkásságának kalodájáról. Az agnoszticizmus azonban, mint látni fogjuk, már jóval bonyolultabb problémaként jelentkezik.

Munkásságának két szakasza azonban, ha nem is alapjaiban, egymással sok tekintetben mégis ellentmondásos. Először is nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy egy részletes összevetésnek eleve korlátot szab a somlói gondolatrendszer fokozatos elszíntelenedése, az a tény, hogy számos korábbi problémakörével a mind jobban beszűkülő újkantiánus katedrafilozófus már mit sem törődik. A 10-es évekre alig marad valami a korábbi sokirányú, gazdag elméleti tevékenységéből, a szorosan vett állam- és jogbölcselete pedig merő formalizmus, melyen belül már nem tartja hivatásának a társadalmi tartalmi kérdések megválaszolását.

[5] Szabó Imre: „A burzsoá állam és jogbölcselet Magyarországon", Budapest 1955, 267.
[6] Uo.

A két szakasz közötti folyamatosság sokkal kézzelfoghatóbb a szorosan vett jogi, mint az általánosabb filozófiai-etikai nézetekben, mely utóbbi területeken az első időkben több a figyelemreméltó gondolat; itt sokkal szembetűnőbb a valóságtól való fokozatos eltávolodás, a tartalmi kiüresedés. Legjellemzőbb erre talán a filozófiáról adott meghatározása, melyben kimutatja, hogy a filozófia a nagy összefüggések, a tág perspektívák tudománya, hiszen a legmélyebb alapokig és a legáltalánosabb fogalmakig megy vissza, — szemben a 10-es évekkel, amikor is a filozófia rangját már leszállítja a „formális érték-princípiumok" tudományának szintjére. Hasonlóan mostohán bánik már ekkor a szociológiával is, melyet — korábbi évei helyes próbálkozásaival szemben — sajátos módon a jogbölcselet alá rendel. Viszont a jog fogalmáról a pozitivista és az újkantiánus Somló már sokkal inkább ad hasonló formulát; ennek lényege röviden, hogy a jog „a legmagasabbrendű hatalom" által felállított szabályok összessége. Az említett fogalmakon túl e helyütt még a megismerhetőség kérdését idézzük fel. A pozitivizmusra általában jellemző agnosztikus választ Somló explicit formában nem teszi magáévá. Spencer agnoszticizmusának okát következetlenségében látja, hisz a következetesen végigvitt evolúció alapján, a fejlődés végtelenségét elgondolva értelmetlen a világ megismerhetetlenségét tételezni, a megismerés elvi határát megvonni: „Én mindenkor csak az *ismert* és az *ismeretlen*, csak a *noscimus* és az *ignoramus* köreit tartom megkülönböztethetőknek. De hogy egyáltalában lesz-e *ignorabimus* és hogy mi tartozik a megismerhető és mi az *ignorabimus* körébe, azt egyik fejlődési fok sem állapíthatja meg a jövendő fejlődési fokokra nézve . . . Nekünk, akik tudjuk, hogy vannak lények, akik a látás meg hallás szerveinek nincsenek birtokában, akik tudjuk, hogy a látó és halló lények is olyanokból fejlődtek, akiknek nem volt látásuk és hallásuk, akik tudjuk, hogy a tökéletesebb agyvelejű állatok mint fejlődtek ki . . . akik szemlélői vagyunk a civilizáció rendén végbement hihetetlen haladásnak, — nekünk ésszerűen semmiféle véleményt sem szabad megkockáztatnunk arra vonatkozólag, hogy mit nem fogunk tudni."[7] Az evolúciónak a megismerésre való konkretizálása természetesen nem feledtetheti velünk a pozitivizmus ismeretelméleti korlátait, és hogy e korlátok mennyire korlátlanul szülik az elméleti következetlenséget, az már abból is kitűnik, hogy az agnoszticizmus elutasítása ellenére előkelő helyet teremt a vallásnak. A vallás nála egyszerűen ismeretek rendszerbe foglalása a hivők számára; hogy aztán mivel magyarázható az életből levont olyan következtetése, miszerint a vallás a kizsákmányoló osztályok kezében alkalmas eszköz az elnyomásra, ezt nem tudja megindokolni.

Munkássága e korai éveiben a katedrán elhangzott előadásai fontos a jog területére tartozó részkérdésekben is figyelmet érdemlő következtetéseket tartalmaznak (gondolunk itt többek között a bűntettek szociális okainak taglalására és a bűntett fogalmának helyes megközelítésére).[8]

[7] Somló Bódog: „Állami beavatkozás és individualizmus", II. kiad., Politzer Kiadó, Budapest 1905, 34—35.

[8] Somló „Jogbölcseleti előadásai"-ban (Kolozsvár 1906) vitába száll Durkheimmel, aki bűntett fogalmán az általános és erős közfelháborodást kiváltó cselekedetet ért. Somló bírálatának lényege: Durkheim figyelmen kívül hagyja a társadalom osztályokra való tagozódását és azt a körülményt, hogy a jog túlnyomóan az uralkodó osztályoktól származik. Somló meghatározása így szól: „Bűntett tehát mindaz a cselekedet, amely a mindenkori uralkodó osztályok valamely mélyen gyökerező és határozott közfelfogását sérti." (Második füzet, 10.)

Somló, mint jeleztük, nem magános jelenség a század elején és tulajdonképpen később sem; mert ha el is távolodik a haladó gyakorlati mozgalomtól, a kor jelentősebb hazai gondolkodói közül nem ő az egyedüli, akinek világnézetében törés áll be és tudományos pályája érdemben tekintve lefelé tendál. A 10-es években a neokantianizmus a Somlónál ismertebb Szabó Ervint, Jászi Oszkárt és másokat is, bár különböző mértékben, mindjobban befolyása alá vonja, és ennek világos következménye a fokozatos elméleti kiüresedés, a tartalmatlan etikai absztrakciók növekvő szerepe, a társadalomnak egy társadalmon fölötti tiszta erkölcs magaslatáról történő elbírálása. Itt nem csupán egy-egy gondolkodó elméleti irányváltásáról, hanem a munkásmozgalom világnézeti orientációjában jelentkező új tendenciáról is szó van tehát.

Somló kortársi, baráti kapcsolatainál Jászi Oszkárnak jut kulcsszerep. E sajátos kapcsolat a 900-as években írt tanulmányaik nagy hasonlóságában is kitűnik. E hasonlóság egyaránt vonatkozik az alapvető filozófiai problémák megközelítési módjára és a válaszok tartalmára. Az okát mindenekelőtt társadalmi helyzetük azonosságában, a külföldi hatások nagyjából egyidejű és azonos szándékú befogadásában kereshetjük. Ez utóbbi körülmény különösen nagy szerepet játszhatik olyan gondolkodók esetében, akiknél kevéssé fedezhető fel önálló filozófiai „iskolateremtő" törekvés (hogy ez ugyanakkor mennyire nem passzív befogadás, az Somló esetében úgy hisszük jelen tanulmányból is eléggé kitűnik). Minthogy Jászi Oszkárról már készült részletes marxista monográfia,[9] ezért módunk van a Somlónál specifikus problémákra szorítkozni és megelégedhetünk a Jászival nagyrészt egyező filozófiai alapok vázlatosabb bemutatásával. Így pl. — a fentebb már említett alapvető pozitivista filozófiai jellemzőkön túlmenően — azonos a nézetük a marxizmus megítélésében. A kor sok fontos problémájának meglátásában, a tudományos módszertanban a marxizmus termékenyítően hat munkásságukra. De a marxizmust azonosítják a történelmi ökonomizmussal, vulgármaterializmussal, amely elveti az eszmék aktív szerepét. A marxizmus e megszokott félreértése, amiben a közvetítők (a német Stammler és mások) torz interpretációi is belejátszottak, tulajdonképpen annál a leszűkítésnél kezdődik, amikor azt csak történelmi materializmus alakjában fogják fel. Végeredményben tehát Somlóra is érvényes az, ami Jászira, hogy számára a marxizmus „csupán egy magyarázat volt a sok közül"[10] és mint nem kielégítő társadalomteória alá „lélektani és biológiai fundamentumot" akart építeni.

Hasonlóan nincs tényleges eltérés közöttük az elmélet és a gyakorlat kapcsolatának megítélésében. Elmélettörténetünkben a pozitivizmus e vonatkozásban is előrelépést eredményez. Somló a gyakorlatra elsősorban mint joggyakorlatra fordítja figyelmét, itt hallgatói helyes intenciókat kapnak tőle: „Az a jogász, aki éppen csak jogász, aki csak a paragrafus alkalmazását tanulja meg, de keveset tud a társadalmi erők működéséről, az még csak jó mesterember sem lehet"[11] — hangzik a követelmény, amely az egyes bűnesetek okainak — köztük a szociális okok — széles körű felkutatását igényli a jogi tevékenységtől. A valóságformáló törekvés azonban feloldhatatlan ellentmondá-

[9] Vö. Fukász György: „A magyarországi polgári radikalizmus történetéhez", Budapest 1960.

[10] Fukász György: A polgári radikalizmus filozófiai-világnézeti alapjai; „Magyar Filozófiai Szemle", 1958/1—2, 42.

[11] „Somló Bódog Jogbölcseleti előadásai", 22.

soktól terhes. Legáltalánosabb szinten helyesen mondja ki, hogy minden tudomány végső célja emberi érdekek szolgálata, de e hivatást csak a szűkebb értelemben vett szellemi élet befolyásolásánál tartja szem előtt és a szó teljes értelmében maga is gyakorlatellenes. Élesen jelentkezik ez a tudomány és politika kapcsolatánál, rá is vonatkozik, ami Jászira, hogy „szembeállítja a tudományt a politikával, a tudomány magasabbrendűségét hirdetve".[12] Ahol osztályérdek vagy politika kerül szóba, ott megszűnik a tudomány szerepe; e véleményét Somló a marxizmus, a munkásmozgalom példáján is igazolni véli. Szerinte a marxizmusnak mint tudománynak hitelét rontja, hogy az letér az „absztrakt konstatálások" útjáról, bemerészkedik a társadalom vezetésébe, jövője gyakorlati kiépítésébe, hiszen így elkerülhetetlen, hogy „rögtön belé ne kerüljön az életszükségletek magnetikus körébe, amelyben *delejtűje az elfogulatlanság egyensúlyától* elhajlik".[13] (Az én kiemelésem — *S. L.)*

*

Somló pozitivizmusa a lényegében spenceri keret ellenére történelmünk tényleges menetéből magyarázható, s jelentősége túlnő a kultúrtörténeti érdekességen.

Önmagában az elméleti kiinduló alap szokványos. Már az sokat elárul róla, ahogyan Spencert és Marxot *azért* minősíti a modern társadalomtudomány két legkiemelkedőbb alakjának, mivel mindketten a „természet törvényei alapján szükségszerűt" teszik vizsgálataik tárgyává. Világos, hogy ebből a kiindulásból Spenceré lesz az elsőség, és így Somló is annyit fogad el Marxból, amennyi „beleerőltethető" belőle Spencerbe. Amikor tehát a haladást óhajtó és a társadalom természetfeletti magyarázatait elutasító *polgár* tudata barátkozik — Magyarországon az elsők között — a marxizmussal, akkor e tudománytörekvésben elsikkad a társadalom immanenciája. A követendő monisztikus társadalombölcselet kritériumát a természettörvények társadalomra való automatikus érvényesítésében jelöli meg, a társadalmi törvényeket pedig üres spekulációnak nyilvánítja. Azon sem lepődünk meg, ha a naturalista szintet reprezentáló tudományosság szemében a marxizmus a szokvány félmegoldások egyike lesz, hisz a társadalmi jelenségek magyarázatakor a marxizmus „nem megy vissza" az emberi szervezetig, *csak* a gazdasági életig. Az idealista misztifikációtól szemlátomást idegenkedő Somló viszont arról beszél, hogy az eszmék szükségletekből fakadnak, a szükségleteket pedig a szélesen értelmezett emberi környezet szolgáltatja. Az eszmék és szükségletek egyaránt az emberi szervezet funkciói, tehát vele magyarázhatók meg.

Az általunk csupán fő vonalában jellemzett társadalomfölfogás további elemzése során már tekintetbe kell vennünk azt is, hogy Somló pozitivizmusa nem változatlan, nem egységes gondolatrendszer. A társadalmat egy alacsonyabbrendű mozgásformába beolvasztó alapkoncepció időnként módosul. Három végső magyarázó elv között ingadozik. Első éveiben individuálispszichológiai okokra, később biológiaira (az egyén szervezete), az 1906—7-es években pedig az „emberközi anyagcserének" nevezett általánosabb „emberközi" társadalmi anyagi tényezőre vezeti vissza a társadalmi jelenségeket. Ez az „emberközi anyagcsere" inkább az organicista Lilienfeld „sejtközi állo-

[12] „Magyar Filozófiai Szemle", 1958/1—2, 42.
[13] Somló Bódog: „Állami beavatkozás és individualizmus", 137.

mányára" emlékeztet, semmint Marxnak „az emberek tevékenységének kölcsönös cseréjére". Ebben a harmadik esetben — Pikler Gyulával való éles vitájában, saját korábbi pszichologizáló nézeteivel is jórészt szembefordulva — közel kerül egyfajta biologizáló mechanikus materializmushoz. Itt a társadalmi anyagi folyamatok elsődlegességét erőteljesen kidomborítva a társadalmi nézetek biológiai determinánsa mellé felveszi a „szociális determináló" tényezőt. Somló naturalista próbálkozásának e harmadik fokozata — elvi problematikussága, homályossága ellenére — újszerű jelenség. A magyar organicista Méray-Horváth hatásán túl nemzeti történelmünk válságosabb, mozgalmasabb időszakának bizonyos hatását is felfedezhetjük benne. Ezek az évek egy mozgékony-szellemű gondolkodónál elősegítették annak belátását, hogy az eszmék, emberi célok nem egyszerűen az emberi szervezet által determináltak, hogy forrásaik társadalmi források, hogy főként a társadalmi anyagi szférában keresendők. Kár, hogy a „szociális determináló tényező" konkrét tartalma Somló előtt örökre felbontatlan maradt. Somló e kísérletének azonban volt még egy eredménye. Lépést tesz, ha nem is a társadalmi tudatnak, de a tudat társadalmi eredetének, a tudatnak mint társadalmi produktumnak felismerése felé. Ezt a tudomány vonatkozásában így fogalmazza meg: „A tudomány sem individuál-pszichológiai produktum. Az is szociális produktum. Hiszen maga az agyvelőnek fejlettségi foka, *a tudomány egyik feltétele is a szociális anyagcsere produktuma és az agyvelő fejlettségi fokán kívül a szociális anyagcserefolyamatok még ezer más módon determinálják a tudományt.*"[14] (Az én kiemelésem — *S. L.*)

A későbbi években az organikus nézeteket már nem találjuk meg írásaiban és adós marad a marxizmus organicista szellemű megvilágításával, melyet az említett vitában 1907-ben ígért: „Mindössze a történelmi materializmus jutott nagyon közel a társadalomnak anyagcserefolyamatokra való visszavezetéséhez. Erről máskor"[15] — írja.

Somló hangsúlyozottan biologizáló társadalomképzete az emberi akarat meghatározottsága kérdésében egyértelmű mechanikus determinizmust eredményez. A „szabad akarat" cáfolatában legnyomósabbnak szánt érvei között szerepel az energiák egyenértékűségének elve (ha az akarat szabad volna, úgy ez azt jelentené, hogy az idegrendszerben olyan új energiák képződtek, amelyek semmi másnak egyenértékét nem képezik), továbbá az a főleg joggyakorlatból merített érv, hogy viszonylag kis mennyiségű alkohol már igen erősen befolyásolja az elhatározást. — A mechanikus determinizmus értékelése a legkülönbözőbb történelmi korokban visszatérő probléma a marxista kritika számára. Somló — Pikler Gyulával és Jászi Oszkárral — egyike azon számottevő magyar gondolkodóknak, akik az akarati meghatározottság problémát elsőként kísérlik meg a realitás keretei közé lehozni, tudatosan törekedve a „szabad akarat" misztikumának eloszlatására. A mechanikus felfogás — melynek természetesen számos konkrét tudománytörténeti oka is van — felvilágosult, tudományos igényű ellenhatása az ún. „szabad akaratnak", aminek eredménye egyelőre, mint látjuk, nem több egy ellenkező irányú végletnél. Társadalmi ösztönzést a polgárság felemás valóságigényétől, annak átmeneti erősödésétől nyert. A valóságot — beleértve az akarat irányíthatóságát — túlontúl egyszerűnek tekintve, a társa-

[14] „Huszadik Század", 1907, XV, 216.
[15] Uo. 218.

dalmi valóság olyan leegyszerűsített képletét keresik, amely szintelen képlet ténylegesen sose létezett, különösen nem a XX. század elején, a rendkívül bonyolult társadalmi ellentmondások közepette. A leegyszerűsítés, a végleges válaszok keresése a társadalmi-történelmi szituáció elodázhatatlan kérdéseinek kevéssé „végleges" (de annál mélyebb) válaszai hiányát takarta. A polgárság valóságigényének felemássága mindenesetre tartalmazott annyi valóságelemet és racionális törekvést, hogy a magyar polgárság később soha se próbálkozzék meg vele.

A továbbiakban azonban az is kiderül, hogy a mechanikus determináció Somlónál, éppúgy mint másoknál, mennyire nem visz előre a társadalmi jelenségek tényleges megértésében.

A társadalmi folyamatok evolúciós útját hirdető és a nyugatot eszményítő pozitivista társadalomkép tengelyében az állam áll. Elméletileg Somló egyrészt magáévá teszi azt a hagyományos nézetet, amely a társadalmat és az államot szinonimként kezeli, és ő azokat a társadalmakat nevezi államnak, melyek már „igen kifejlett szervezettel" bírnak. Másrészt a hatalom forrásait kutatva egyenrangú „hatalmi tényezőkként" veszi a szellemi képességeket, az ismereteket, a háborúkat és a vagyont. E „többtényezős" elméleten belül maradva ugyanakkor a történelmi materializmus nagy felfedezésének tudja be annak kimutatását, hogy az állam nem áll a társadalmi érdekharcok fölött, hogy nemcsak a társadalom közös érdekeinek eszköze, hanem az ellentétes érdekek küzdőtere is. A jog úgyszintén a mindenkori hatalmi tényezők eredménye. E helyes gondolat folytatása elmarad; az állam osztályjellegének vagy akár az osztályérdeknek világosabb konkretizálását már nem adja. A hangsúly végső soron az *állam egyensúlyozó, szabályozó szerepén* van és e funkció növekedésétől reméli a társadalmi ellentétek megszűnését.

Ezzel áll összhangban az a gondolatmenet, mely az államot, annak minden tevékenységét eleve „természetesnek" nyilvánítja. Az államot beolvasztja a *természetes* folyamatba a mechanikus akaratmeghatározottság elvének segítségével. A társadalom életébe olyan mesterséges állami beavatkozás, amely a természetes fejlődéssel ellentétben állna, vagy azt megakadályozná, voltaképpen nincsen, és az úgynevezett *mesterséges* éppen olyan *természetes*, mint az úgynevezett *természetes*. Amit általában mesterséges beavatkozásnak szoktak nevezni, az nem egyéb, mint a környezetnek a „lelki élet közvetítésével" való hatása a szervezetre. Hiszen „a természetes fejlődés és a mesterséges cselekvés között csak akkor láthatunk ellentétet, ha annak a régi gondolkodásmódnak talaján maradunk, amely szerint az ember lelki élete, akarata, cselekvése *természetfeletti* eredetű . . . Csak ha azt hisszük, hogy az emberi akarat, az ember *tudatos törekvése* más törvényeknek engedelmeskedik, mint a többi tünemény, akkor állíthatjuk szembe a mesterséges szabályozást vagy a mesterséges beavatkozást a természetes fejlődéssel. Mihelyt az egységes világfelfogás alapjára helyezkedünk, ennek a szembeállításnak semmi lehetősége sincsen."[16] Somló szándéka nem vezethet eredményre. Két olyan szférát — az egyén akarata és az állam — hoz kapcsolatba egymással, amelyeknek egyikét a másikkal — mint ezt a mechanikus materializmus hosszú története bizonyítja — megmagyarázni lehetetlen. Így inkább csak elhomályosítja államközpontú teóriája valóságkapcsolatát. A kapcsolat pedig esetünkben fontos, hisz az elméleti kezdetlegesség mögött itt az a reális felismerés rejlik, hogy az

[16] Somló Bódog: „Állami beavatkozás és individualizmus", 93.

uralkodó osztályok leghathatósabb szervezete az állam, s ennek társadalmi, gazdasági funkciója ekkor, az imperializmus kezdetén kiszélesedik. Somló helye tehát az individualizmussal, liberalizmussal leszámoló polgári eszmekörön belül azon gondolkodók között van, akik a burzsoá felépítményről sok tekintetben jelentős reális megállapításokat tesznek. Ha a polgári gondolkodók közül a Lenin által is kiemelt angol J. A. Hobson a legfejlettebb országok viszonylatában és jóval világosabban mutatja ki 1902-ben az állam megnövekedett szerepét, ugyanezt teszi Somló biologizáló ködösítéssel egy feudalizmussal terhes, viszonylag elmaradott, de szintén imperialistává váló országban.

Így érthető, ha a társadalmi viszonyok mélyebb hasonlósága folytán Somló eszmei, tartalmi rokonsága ennél még közelebbi az olyan polgári ideológussal, mint a vele teljesen egyidőben tevékenykedő és számos mély gondolatot megfogalmazó Max Weber; aki a német nemzeti államra vonatkoztatva hirdeti az állam megnövekedett szerepét, azt, hogy a hatalmi harcok végső soron gazdasági fejlődésfolyamatok is, hogy a végső és döntő szó a nemzet gazdasági és politikai érdekeié kell legyen, amely érdekek hordozója viszont nem lehet más, mint a nemzeti állam. Weber ugyanakkor Somlóhoz képest alapjában magasabb színvonalon, elméletileg pontosabban elemzi saját hazája társadalmi struktúrájának átrétegeződését és államának osztályjellegét, valamint a gazdasági hatalom és a politikai vezetésre való elhivatottság közötti ellentmondás súlyosságát. Mély belátás tükröződött abban a gondolatmenetében, hogy a Németországot fenyegető veszélyek kulcsa a gazdaságilag süllyedő osztály politikai uralmában, valamint abban a tényben van, hogy ugyanakkor a gazdasági hatalmat birtokló polgárság politikailag még nem érett az állam vezetésére. A német burzsoázia politikai analfabetizmusa szinte természetesen következik az ő *nem-politikus* múltjából. Az államközpontúság Webernél elválaszthatatlan a kor, a gazdasági viszonyok olyan megítélésétől, amely korban — Weber szerint — az anyagi érdekek törvényszerű hatását tekintve az individualizmusnak rendkívül „rosszak az esélyei", amikor a gazdasági fejlődés követelményeihez képest az individualista „életértékek" alárendeltek, amikor az individualista természetjogi magyarázatok egyáltalán nem adnak támaszt egy reális társadalmi-gazdasági program számára.

Az „államközpontúság" Webernél éppúgy, mint Somlónál bonyolult törekvések gyűjtőpontja, mindenekelőtt az antifeudális tiszta burzsoá „államközpontúság"-törekvésé. Ehhez kapcsolódik Somló — más írásaiban a fentieknél világosabb formában kifejtett — álláspontja a háborúk szükségszerűségéről. Azokkal vitatkozva, akik az indusztrializmust szembeállítják a militarizmussal, Somló határozottan olyan véleményt nyilvánít, hogy az ipari termelés bizonyos formái egyenesen a háborúba torkollnak, hogy: „A mai anarchisztikusan expanzív iparűzés stádiumában a piacszerző és új forrásokat megnyitó harcok . . . elkerülhetetlenek."[17] A nemzetközi élet anarchiáját ugyanakkor kapcsolatba hozza az országon belüli anarchiával. Tehát, ha az állam szerepének további növekedésével csökken az országon belüli anarchia, úgy — e somlói gondolat implicit tartalmából következően — csökken a nemzetközi anarchia is.

E felfogás korlátlanul *mindent* megenged az államnak; „mindenre kiterjedő állami szabályozás és tökéletes szabadság ennek a szabályozásnak megállapítására"[18] — így összegeződik a viszonylag későn kifejlődött burzsoá nemzet

[17] „Somló Bódog Jogbölcseleti előadásai", 96.
[18] Somló Bódog: „Állami beavatkozás és individualizmus", 178.

önszerveződésének, maximális erőkoncentrálásának történelmileg felfokozott követelménye. Mindez behatárolja Somló viszonyát más elméletekhez; a laissez faire sokoldalú bírálat tárgya és — az általában megvetett — Machiavellinek is kizárólag azért jut elismerés, mert mindent „állami szemmel" néz.

A katasztrófák elkerülésének egyetlen lehetősége, ha szabad utat engedünk a nyugati értelemben vett polgári fejlődésnek; ez a polgári előrelátás fejeződik ki a joggyakorlat gazdag érvei, a biológiai törvények társadalomra való alkalmazása és más érvek segítségével. Ennek az előrelátásnak tudatos képviselője a század elején Somló. A történelmileg elkésett és korlátozott polgári előrelátás gyakorlati erőtlenségén azonban nem változtat az evolúció. A társadalom fejlődési ütemének felgyorsulásával járó katasztrófák elhárítását a pozitivista fejlődéseszme társadalmi méretű elfogadtatásától várni hiú remény. A Somló által elképzelt polgári állam, amely a jog reformja révén biztosítaná a „zökkenőmentes átmeneteket", nem létezik. Sokkal inkább létezik az az állam, amely Somló olyan tanácsait fogadja meg, hogy ti. ügyeljen a jog folytonosságára a társadalom biztonságára, betartva azt a princípiumot, hogy végső soron a „legrosszabb jog" is jobb a „jognélküli" állapotnál. Ez a polgári előrelátás „egy gyönge, szétszórt, gerinctelen, urizálóhajlamú polgárság" képviselőjének az előrelátása, „amelynek se ereje, se tehetsége nem volt még annyi sem, hogy a sült galamb bekapására kitátsa a száját"; ahogyan a „Mágnások és püspökök uradalma" című publicisztikai írásában Ady Endre a magyar polgárság jellemrajzát találóan megadja. Somló óvatos polgári köreivel szemben Ady egy másfajta előrelátás, a forradalmi előrelátás képviselője. Ezen keresztül ítéli meg az egyes osztályokat; neki a forradalom a „teljességes Élet", mégpedig az „erupciós forradalom", melyet a „bottal", „kapanyéllel" és „éles kaszával" felfegyverzett nép hajt végre.

A hatalom fokozatos demokratizálódásának haladó polgári elmélete a század eleji feudálkapitalista Magyarországon az emberi tudás iránt táplált általános optimizmusba ágyazódik. A kizsákmányolt osztályok felemelkedési igényét is elismerő Somló a fennálló jog *törvényes* megváltoztatásának híve. E törvényes úton történő változások még meglevő utolsó akadálya a jog bizonyos misztikus „szenteltsége", de legfőként az uralkodó osztályok érdekei. Ezek az akadályok viszont megszűnnek, ha az alsóbb osztályok hatalomban és műveltségben gyarapszanak, ha a jog előnyeiből mind nagyobb mértékben részesednek és ha a társadalmi szolidaritás fokozódik.

A tudásba vetett bizalom önmagában minden korban haladó gondolat. Egy további kérdés viszont, hogy mint általános eszme hogyan kapcsolódik a mindenkori társadalmi valósághoz. Abban a beállításban például, ahogyan Somló a szellemi tényezőt mint „harci eszközt" csaknem abszolutizálja, a munkásság, parasztság számára inkább csak illúziókat nyújtott. Az alullevők számára túlontúl elvontan hangzanak és keveset mondanak Somló olyan gyakori kitételei, hogy az ismeretek is „hatalmi tényezők", és hogy a felvilágosult rabszolga már csak „félig rabszolga". A nagyobb tudás megszerzésére ösztönözve sokkal többet mondhat és mond is Somló a szellemi hatalmat egyre inkább monopolizáló *burzsoáziának*, melynek a növekvő gazdasági hatalom mellett már ekkor ez egy másik *valóságos fegyvere*.

Somló pozitivizmusa alapjában kétirányú társadalmi funkciót tölt be. Érvei, elméleti levezetései a feudális viszonyok erjesztését, aláásását, ezzel együtt pedig az egyik reális történelmi perspektíva útjának eltorlaszolását hivatottak szolgálni. A maga módján bármennyire aláhúzza a marxizmus

tudományos jelentőségét, a szocializmus javára csak részkérdésekben hajlandó engedményt tenni (pl. a szocializmusban a bűntettek szociális okai kiküszöbölődnek — mondja); de nem egyszer egyértelműen állást foglal a szocializmusnak, mint társadalmi rendnek a „bevezetése" ellen. Tehát egyaránt veszélyt lát a múltat képviselő feudalizmusban és a jövőt jelképező szocializmusban. Ha ehhez hozzávesszük a magyarság súlyosnak ítélt perspektíváját, akkor érthető lesz, miért követelt Somló *maximális okosságot* saját osztályától. A radikalizmusról adott eddigi marxista értékelés helyesen emeli ki e mozgalom munkás támaszát, a szervezett munkásság bizalmát;[19] ugyanakkor Somló nem titkolja, hogy ez a feudalizmus elleni közös érdekeken alapuló egymásra utaltság a történelmi perspektíva vonatkozásában súlyos ellentmondást rejt magában.

Nyugodtan mondhatjuk, Somló szinte az első olyan magyar gondolkodó, akinél a szocializmusellenesség az objektív „törvények", a tudományos „objektivitás" védelmében, a tudományos becsületesség és lelkiismeret platformjáról jelentkezik. Vegyünk egy példát. A már említett „Állami beavatkozás és individualizmus" című könyvében, ahol a természetes kiválasztás törvénye áll az érdeklődés homlokterében, arra a felvetődő kérdésre, vajon az egyéneknek biztosíthatók-e egyenlő feltételek az egymás közötti versenyben, tagadó választ ad a „törvény" szellemében: „Mesterségesen egyenlő kiindulópontokat teremteni nem jelent egyebet, mint az eddigi természetes kiválasztás bizonyos eredményeit megsemmisíteni."[20] Az egyenlőtlen feltételeket természetesnek tartja, hisz — fűzi tovább gondolatát — semmilyen rendszer sem tudná összeegyeztetni a nevelés, a szakképzés megválasztásánál az egyéni tehetséget és az egyes foglalkozási ágakra való társadalmi szükségletet, ezért a szocializmusban „a verseny éppoly kevéssé szabad, mint ma, amikor a társadalmi osztályhoz tartozóság, meg a gazdagság foka is döntenek a gyermek nevelése tekintetében".[21]

A szocializmus egy előreláthető tényleges gondjának abszolutizálásával így születik egy merő apologetikus érv, mit sem törődve azzal, hogy pár oldallal korábban még Spencer individualizmusát, szociális közönyét kárhoztatja és azzal a szándékkal szövi gondolatait, hogy az angol filozófussal szemben egy magasfokú szociális közösségi érzés szükségességét fejtse ki. Ugyanakkor Somlót őszintesége, éles logikája B. Kidd-del és A. R. Wallace-szal szemben helyesen juttatja arra a következtetésre, hogy a kapitalizmus keretei között a magántulajdon lényegéből adódóan lehetetlen is lenne az egyenlő feltételek teremtése; hiszen az *egyenlő feltételek elvének* következetes végigvitele nemcsak a vagyoni öröklés megtiltását követelné meg, hanem pl. a konjunktúra során szerzett összes előnyök időről időre való visszavételét is.

Somló polgári elfogultsága lehetővé tesz kevésbé elfogult megállapításokat; ilyennek tekinthető az, amikor pl. az uralkodó osztályokat sem vonja ki a „természetes kiválasztás törvényének" hatása alól és történelmileg időszerűnek tartja hangsúlyozni, hogy: „Ha a magasabb osztálybeliek terméketlenek vagy alig hagynak utódokat, vagy utódaik pusztulnak ki az alacsonyabb osztálybeliekkel szemben: ez kétségtelen bizonyítéka annak, hogy *a ma adott környezetben* ők az alkalmatlanabbak." És a biologizáló elméletet szinte önvédelmi fegyverként ajánlva folytatja: „Óvakodnunk kell, nehogy a tények

[19] Vö. Fukász György: „A magyarországi polgári radikalizmus történetéhez", 39—40.
[20] Somló Bódog: „Állami beavatkozás és individualizmus", 114.
[21] Uo. 117.

objektív vizsgálásától eltérve, pusztán azért vonjuk kétségbe a természetes kiválasztás hatályos voltát, mert az nem elégíti ki a mi ideáljainkat."[22]

E vázolt pozitivista társadalomképet támasztja alá Somló — számos önkényes gondolatkonstrukcióval tarkított — történelmi munkássága. A mechanikus mennyiségi szemlélet és az ateoretikus alapmagatartás ellenére a pozitivizmus e téren is érdekes részeredményeket hoz.[23]

*

A polgári radikális irányzat teoretikusai viszonylag sokat foglalkoznak etikai problémákkal. Ez az a tudományág, ahol közvetlenebbül kivehetők Somlónál is az újkantianizmusba történő átmenet egyes fokozatai. Ugyanakkor megjegyzendő, hogy Somló az egyes, már túlhaladott nézeteit olyan értelemben nem számolja fel, hogy világosan kiderülne, tulajdonképpen mi késztette új irányzat elfogadására. Somlót olvasva, e tény joggal kelti az olvasóban helyenként az elméleti megalapozatlanság érzését.

Pozitivista erkölcsfelfogása az általános evolúció lehető legkövetkezetesebb végigvitele (a következetességet helyenként itt is számonkéri tanítómesterétől, Spencertől). Az olyan etikát, amely nem a fejlődés alapján áll, amely abszolút dogmákat csinál, amely elveit nem az emberi szervezet funkcióiból és e funkcióknak a mindenkori környezet szerinti változásából redukálja — mint mondja —, „nem veszi komolyan." Az erkölcs e pozitivista elméletét sem lehet mint elméletet önmagában elintézni. Olyan kísérletnek kell tekintenünk, amely az erkölcs mibenlétét a valóságból akarja magyarázni, és amely kifejezetten elveti az erkölcsöt „külső tekintélyből" levezető fölfogást. Ezzel összhangban Somló elveti Spencer erkölcsi kódexét is, hisz „ismereteink szikláin" nem lehet ideális erkölcsi kódexet felállítani. Az erkölcsi tökéletesedés szempontjából ugyanakkor — a biologizálás folytatásaként — kiemelkedő szerepet tulajdonít a természetes kiválasztódásnak, ami fokozatosan elvezet a legantiszociálisabb egyének kiküszöbölődéséhez azáltal, hogy a korlátozások következtében káros tulajdonságaikat az ilyen személyek egyre kevésbé örökíthetik tovább.

[22] Uo. 70.

[23] E megállapításunkat bizonyítja az alábbi vita is: K. Kautsky a „Neue Zeit" 1909 november 19-i számában foglalkozik Somló „Der Güterverkehr in der Urgesellschaft" című dolgozatával s ezt írja: „Somló úr felfedezi, hogy az őskorban vallás és erkölcs szorosan össze van nőve a gazdasággal és ez *utóbbi az alapja a vallásnak és az erkölcsnek.* Ha jobban figyelne, ugyanezt a viszonyt a későbbi időkben is megtalálhatná. Figyelemre méltó azonban az a jelenség, amely őt a történelmi materializmus elismeréséhez vezeti, legalábbis az őskorra nézve; a totemizmus." — Kautsky bíráló cikkére Somló „Urwirtschaft und marxistische Orthodoxie" címen az „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie"-ben (1910, III, 391.) válaszol, mely magyarul Ősgazdaság és marxizmus címen jelent meg. („Huszadik Század", 1910, XXI, 130.) Itt Somló elutasítja Kautsky következtetését, megállapítva, hogy ő említett írásában csupán a totemizmus tényeit írta le és sem a történelmi materializmus mellett, sem ellene nem érvelt — jóllehet Somló „tényei" valójában azt jelentették, hogy feltárásukkal lehetőséget adott a totemizmus materialista magyarázatára. Egész válaszcikkének szelleme azt árulja el, hogy Somló ekkor már megbélyegzőnek érezte magára nézve a „történelmi materializmus híve" jelzőt.

Kautsky bíráló cikkével egyidőben magyar bírálat is megjelent a „Huszadik Század"-ban D. aláírással. (XX, 95—98.) E bíráló éppen az önálló elméleti következtetések hiányát veti Somló szemére, azt, hogy „túlságosan ragaszkodik az indukcióhoz, s a dedukciót mostoha gyermeknek tekinti. Elvet minden racionalisztikus gondolatkiegészítést, ahol az adatok elfogytak: ott megáll és nem megy tovább következtetéseiben."

Az erkölcs célját a társadalom jólétének szolgálatában látja, az erkölcs erejét pedig a közvélemény és az „istenség" hatalmában. Somló a polgári ideológiának ahhoz az árnyalatához kapcsolódik, amely elfogadja ugyan a „hasznos, tehát erkölcsös" elvet, de hasznosságon elsősorban társadalmi hasznosságot ért, és ezen keresztül közelít az egyénhez. A „hasznosság" mint társadalmi hasznosság Somló esetében az egyéni hasznosságról mindössze annyit mond, hogy végső soron nem lehet igazi társadalmi hasznosság az, ami szemben áll az egyéni jóléttel, az egyéni hasznossággal. Mint látjuk, már a fentiekben is különböző etikai irányzatok elemei keverednek; utilitarista meggondolásait csak nagyon általánosan alkalmazza az egyénre, és úgy tűnhet, meg sem kísérli összhangba hozni elsőnek említett, az erkölcsöt a szervezet funkcióiból magyarázó biologizáló felfogásával. Ne felejtsük el azonban, hogy Somló nem érzékeli az individuum és a társadalom közötti minőségi, elvi különbséget, hanem a társadalmat a részek (egyének) egyszerű összegének tekinti. Ennek fényében aztán maga semmi következetlenséget sem sejt az említett nézetek egyidejű hirdetésében.

1907 után már hiába keressük a pozitivista kiindulású erkölcsfelfogást, és egyre kevésbé marasztalhatják el korabeli ellenfelei az erkölcs tisztán „kauzális", „természettudományos" felfogásáért. Az 1907—1912 közötti írásai[24] átmenetet képeznek, lépésről lépésre adja fel a kantiánus elvontsággal szembeni előző fenntartásait. Amíg azonban eljut a végső kifejlődéshez, figyelemreméltó gondolatokat vet papírra. Mielőtt az erkölcs és jog Somlónál igen egyénien jelentkező kapcsolatát szemügyre vennénk, kísérjük végig e folyamat néhány mozzanatát.

Ezekben az átmeneti években az erkölcsöt továbbra is történelmileg változó tartalmúnak, jóllehet már szociális eredetűnek tartja; de hogy mi értendő a „szociális eredeten", azt sohasem fejtette ki. Az erkölcs motiváltságának e — materialista szempontból sokat ígérő — megsejtése átcsúszik a lélektanba. Az erkölcs eredetre nézve csoportlélektani képződmény, a kollektív érzelmek terméke. Az erkölcs vizsgálata itt — a későbbi években elhatalmasodó formalizmus jelei ellenére — az erkölcsi tartalom és követelmény történelmileg viszonylagos jellegét tekinti kiindulópontnak. Mivel az erkölcs végeredményben a társadalmi körülmények produktuma, ezért az erkölcsi követelmények, szabályok nem jelentenek „természettörvényt", sem abszolút „kauzális szükségszerűséget", nem érvényesek bármikor bármilyen körülmények között. Komplikáltabb fejlődési fokon „egyazon társadalmon belül" is elismer eltérő erkölcsi érzelmeket. Az efféle reális meggondolásai kétségtelen megkönnyíthették volna Somlónak az osztályerkölcs gondolatához való közeledést, azonban e téren nem jut előre és általában megelégszik az olyan puszta ténymegállapításokkal, hogy az erkölcs kivétel nélkül mindenkire nézve „kultúrailag adott". A „„szociális eredet" komolyabb figyelembevételének, mélyebb elemzésének hiánya, Somló következetlensége rögtön kitűnik, mihelyt a történelmileg változó erkölcsi tartalmakat összeveti. Kitűnik, hogy tagadja az erkölcs erkölcsön kívüli objektív kritériumát és megmarad annál a végső szónál, hogy az erkölcs tartalmi megítélésére *magasabb mértékünk nincs, az egyik erkölcsöt csak a másik alapjáról ítélhetjük meg.*

[24] Ezen átmenet jelentősebb etikai írásai: Kauzális vagy normatív etika; „Alexander Bernát emlékkönyv", Budapest 1910. — Az érték problémája, Budapest 1911. — A jog értékmérői; „Huszadik Század", 1910, XXII. Felolvasta az Internationale Vereinigung für Rechs- und Wirtschaftsphilosophie berlini kongresszusán 1910. V. 18-án.

Az ismertetett somlói felfogás egyelőre még nem „abszolutizálja" az erkölcsöt. Érdekessége a kantianizmussal való érintkezése. Nem a tartalom történetiségét, vagy az erkölcsi cselekvés körülményeit kéri számon Kanttól (hisz egy ilyen polémiában az erkölcsi tartalom problémájáról *bővebben* kellene magának Somlónak is szólnia, ami elől azonban mindig kitért), hanem az erkölcs „autonóm" felfogását cáfolja.

Vizsgáljuk meg ezt közelebbről.

Ha az erkölcsi tartalom *eredetéről* nem is kapunk bővebb és megbízhatóbb magyarázatot Somlótól — és ha itt az idealizmusé is a döntő szó —, az erkölcsi tartalom végső soron társadalmi termék, az egyéni ész és akarat számára az erkölcsi követelmény *tartalma társadalmilag („kultúrailag") adott.* Ezen lesz a hangsúly akkor, amikor az erkölcs tiszta autonóm felfogásával kerül érintkezésbe Somló. Teljes erkölcsi autonómiáról csak egy esetben lehetne szó, akkor, ha az egyéni akarat saját „öntörvényének" hódolna. Még ha Kant etikai felfogásának alapjára is helyezkednénk — mondja —, az erkölcsi parancs akkor is csak az *ész* szempontjából volna tisztán autonóm jellegű, de nem így az akaró ember szempontjából. Az akarat ugyanis nem akkor erkölcsös, ha az akaró magáról azt hiszi, hogy általános törvénnyé válhatik, hanem ha ezenfelül még tényleg olyan is, hogy azzá válhassék, ha megfelel a gyakorlati ész helyes követelményének. Az erkölcs tiszta autonómiája csak úgy volna lehetséges, ha a tévedés ki volna zárva és a gyakorlati ész követelménye nem jelentene már magában véve is normát az egyéni ész számára, amellyel ez utóbbi éppen úgy lehet egybehangzó, mint ellentmondó. „A helyesre irányuló formális akaratnak találkoznia kell a helyeset deklaráló szabállyal, hogy erkölcsös akarat létrejöhessen."[25]

A teljes erkölcsi autonómiát nemcsak az egyéni és gyakorlati ész közötti — fent említett — ellentmondás lehetősége miatt tartja elfogadhatatlannak, hanem azért is, mert a logikai normák, szabályok előfeltételét képezik a helyes erkölcsi ítéleteknek, következtetéseknek. Az erkölcs „tiszta autonóm" felfogása így önmagával kerül szembe akkor, amikor a helyes gondolkodás — erkölcsön kívüli — szabályait hívja segítségül. Az etika sem nélkülözheti a logikát, a logikai szabályokra való utalás pedig már a „heteronómia jellegével" bír az etikai norma szempontjából.

Tehát amikor az egyén helyét kijelöli, az erkölcs társadalmi jellegét és tartalmát tekinti kiindulásnak. A tiszta autonómia elvetése mellett ugyanakkor helyesen mutat rá, hogy nem is tisztán „heteronóm" az erkölcs, mert hozzá kell járulnia annak az autonóm elemnek, hogy a helyeset ténylegesen akarjam is tenni: „Sem a helyesnek akarása egyfelől, sem az egyszerű engedelmesség másfelől — mondja — nem teszik ki az erkölcs fogalmát."[26]

Az egyéni autonóm erkölcsi szándék és a társadalmi meghatározottságú „pozitív erkölcsi szabály" mint az erkölcsös cselekvés együttes előfeltételének kiemelése mellett Somló nem érzékeli a moralitás gazdag problematikáját, az egyéni indítékok és felismerési lehetőségek bonyolult szövevényét. Ez egyébként természetes része Somló átmeneti etikai útkeresésében az általában vett tartalmi szegénységnek. Talán még egy területet említhetünk, ahol értékes gondolattal bővíti a vizsgálatot; gondolunk itt a kitűzött célokhoz választott eszközök erkölcsi értékelésére. Ha egyébként ismertek az okozati

[25] Somló Bódog: „Kauzális vagy normatív etika", 128.
[26] Uo.

összefüggések, abban az esetben a kiválasztott eszközök következményeiért is vállalnunk kell a felelősséget. Az akarat erkölcsi megítélésében nem elég a céltartalom figyelembevétele, az eszközök is erkölcsileg bírálandók el (előnyös vagy hátrányos következményeik foka szerint). Nem menti fel azt, aki jószándékú célt tűzött ki, de hanyagságot vagy aljasságot tanúsít az eszközök kiválasztásában. Természetesen itt is nyitva maradt a kérdés, mi az a társadalmi bázis, mi az az erkölcsiség, amely az eszközöket is elbírálja.

Amit fentebb — 1907—12 közötti írásai alapján — elmondtunk, Somlónál a „kauzális etika" körébe tartozik. Az erkölcs normatív szerepének vizsgálata a „normatív etika" feladata. A két etika között viszont szakadék van, nem vizsgálja kapcsolatukat és megelégszik a kétféle „etika" konstatálásával. Az erkölcsi tartalom történelmi jellege hirdetése ellenére az etika normatív szerepéről már ezekben az átmeneti években is teljesen más tónust használ. Az erkölcs normatíve abszolút — jelenti ki — mint a helyesség végső mértéke, mint parancs abszolút, érvényességi igénye abszolút. „Tehát abszolút *szükségességet* fejez ki a szükségesség teleologikus értelmében."[27] Homályban hagyja viszont a „teleologikus" szükségesség értelmét, szélesebb és szűkebb, tartalmi és formai problematikáját, mindazt, ami itt az „abszolút" mozzanat félreérthetőségének feloldását eredményezhetné. Így semmi közelebbi indokot nem tudunk meg például arról, hogy az egymástól eltérő erkölcsök közül melyiket és miért illeti meg a „normatíve abszolút" jogosultság.

A norma fétisként kezelése a további években az erkölcsi abszolút formalizmus újabb és újabb elemeinek elfogadásához vezeti el Somlót, elvezeti mindenekelőtt az *erkölcsi autonómia* és a *szándék* abszolutizálásához. A következő érveléssel indokolja az újabb „abszolút" elem szentesítését: Az abszolút normák lényegéhez hozzátartozik, hogy nem lehetnek heteronómok, mivel azáltal, hogy egy norma heteronóm (azaz külső tekintélyforrásból ered), egyben véletlen, azaz nem lehet abszolút jogosságú. Ezért minden tekintélytől származó normának „értelmi erkölcsön" kell végső soron nyugodnia, másszóval abszolút autonómnak kell lennie, mert csak ezáltal kaphat abszolút normatív jelleget. A színtiszta formalista etika sajátos logikájában az erkölcs fétisszerű normatívái fétissé emelték az autonómiát, ezáltal Somló valójában a viszonylagos — de valóságos — autonómiát is megszünteti, az egyéni értelem és akarat oldódik fel a normában. Ezt a folyamatot megkönnyítette a szándék szerepének mind egyoldalúbb kiemelése, az erkölcsi felelősség leszűkítése a szándékra, annak egyoldalú hangsúlyozása, hogy az erkölcs erkölcsös *felfogást* követel, és a cselekvést csak mint a *felfogás* puszta következményét fogadja el és értékeli. Ebben az egyoldalúságban már Pauler Ákos hatása is benne van, akinél a tényleges cselekvés értéke nem több az erkölcsi érzület és akarat „szimbólumánál".

Somló példája nemcsak arra utal, hogy egyetlen „abszolút mozzanat" milyen könnyen vonz újabbakat maga után, hanem arra is, hogy az akarat mechanikus determinációja (amit Somló még 1907-ben is vallott) mennyire közvetlenül mehet át a valóságban létező viszonylagos autonómia ellenkező (normatív) oldalról fenyegető teljes tagadásába.

Ezt az átmenetet könnyítette meg az értéktani formalizmus mindent elsöprő hatása, Somló fokozódó vonzalma a „tiszta értékek" iránt. Windelbandot tanulmányozva ő is megkísérel egy értékhierarchiát kiépíteni, értékekben

[27] Uo.

kategorizálni, formális értékekben osztályozni. E kísérlet megfelelt arra, hogy a valóságtól mindinkább eltávolodva önkényes vonatkozási bázishoz, ti. az abszolút értékhez viszonyítson és válogatás nélkül „értékként" tárgyaljon egyes társadalmi jelenségeket.

Somló értéktani kirándulása az abszolutum világába — amellett, hogy csak egy abszolút érték tételezését tartja jogosultnak — az „igazságérték" formájában történik, hisz ez az az érték, ami mindennél általánosabb, mivel „nincsen olyan más érték, amelynek ne kellene az igazságérték abszolút értékének alárendelődnie".[28] Az igazságérték ugyanis az egyetlen érték, amelyet csak elismerni lehet. (E kérdésben erősen kísérti Rickert felfogása, ti, hogy az érték logikailag megelőzi a létet.)

Mint látjuk, a logikai értéket így az erkölcsi fölé rendeli; ebben nem követi a már említett Paulert, vele ellentétben az erkölcsöt nem emeli az *abszolút érték* rangjára. Ez Somlónál a formális logika szerepének kiemelését jelenti, a logika üres formalizmusát, aminek oly nagy szerepet szánt egész jogbölcseletében (és amit általában ügyesen is alkalmazott). Az abszolút érték kijelölésével lényegében le is zárul értéktana — hiszen az igazságérték segítségével könnyen lemérhető, hogy a többi érték a „jelenségek mely körére" érvényes —; talán az méltó még említésre, hogy az erkölcsi értéket is megkísérli megformulázni; az erkölcsi érték egy *másra* vissza nem vezethető lelki tevékenység, ez az a „formális elv", amely közös minden erkölcsi értékítéletben.

A 10-es évek közepének immár nemzetközi tekintélyű magyar jogbölcselője feladja aggályait a kanti etikával szemben: az erkölcs normái *autonómok, abszolútak, tartalmuk feltétlen helyes, a gyakorlati ész normái ezek és közvetlen evidenciával bírnak.*[29] Ebben oldódik fel Somló etikai útkeresése. — A normatív *abszolútság* végletes felfokozása tehát „elnyelte" az erkölcsi autonómia egész problematikáját. A kanti etika szellemében a cselekvés „összes körülményeitől" is eltekint. Az *egyéni tévedés* lehetősége vagy a moralitás problémája sem zavarja többé Somlót az erkölcsi „abszolutizmus" hirdetésében. Az etikának a megismerő, „létezőt feltáró" funkcióját — bár elvben elismeri — teljesen elhanyagolja, értékelő szerepét pedig abszolutizálja.

Az „abszolút erkölcsi normák" társadalmi háttere az uralkodó osztályok pozícióinak megrendülése, beleszámítva a háborús évek végsőkig feszülő osztályellentéteit. A politikainak erkölcsi igazolhatósága és igazolása a burzsoáziának létkérdés lenne, de a tudomány szintjén — így Somlónál — sem képes többet, tartalmasabbat mondani, mint apriorisztikus, abszolút érvényűnek kikiáltani mindazt, amit a tömegeknek követnie kellene. Az etika tartalmatlanná válása korjelenség. Az elégedetlenség növekedése, a tömegek erkölcsi, politikai ellenállásának erősödése folytán a tényleges erkölcs vizsgálata, az erkölcs „szociális tartalmának" kutatása (akár csoportlélektani alapon is) az uralkodó osztályoknak nem érdeke, hiszen az ilyen kutatás elkerülhetetlenül szembe találná magát a kellemetlen tényekkel, az „eltérő erkölcsi érzelmekkel" — hogy Somló korábbi szavaira utaljunk. Somló etikai végkifejlődése különösen becses a burzsoá ideológiának. Ez derül ki a Moór Gyula által írt nekrológból is, belőle idézzük a Somló filozófiai fejlődését értékelő sorokat: „Filozófiai felfogásában ezen fejlődés ideje alatt az erkölcs kérdése foglalja el a centrális probléma helyét. A naturalizmustól az utilitarista felfogásig, majd a pozitív morál álláspontjáig s végül az abszolút autonóm erkölcs ködös magaslatáig

[28] Somló Bódog: „Az érték problémája", 10.
[29] Felix Somló: „Juristische Grundlehre", 66—70.

az erkölcs mind magasabb régiókba emelkedik, felfogása mindjobban nemesül és átszellemül, míg végre megtisztul minden empirikus salaktól. És ezen az úton az erkölcs mint hódító halad előre, egyre terjeszkedik, mind nagyobb lesz az a tér, amelyre uralma kiterjed. Míg kezdetben az ethika csak mint egy tartománya jelentkezik a szociológia hatalmas birodalmának, addig később nemcsak hogy teljesen függetlenné lesz s hatalma alá hajtja mint a helyesség legfőbb mértéke az emberi cselekvés minden területét, hanem végezetül meghódítja még az ismeretelmélet transcendentális határait is: *még a hideg tudományos igazság is az erkölcsi norma melegítő fényében jelenik meg.*"[30] (Az én kiemelésem — *S. L.)*

Moór Gyula szemlátomást túlzó áradozása csak annyiban megalapozott, amennyiben az újkantiánus Somlónál az erkölcs valóban különleges funkcióra hivatott. A pozitivista államközpontúság a tizes években mindinkább közeledik egy állam- és erkölcs-centrikus társadalomszemlélet felé, amelyben az erkölcs „kilép" valóságos kereteiből és a társadalom „bírájává" válik. Somló a jogot lépten-nyomon az erkölcsre vonatkoztatja. A jog „helyessége" az erkölccsel mérhető le, a „helyes jog" az, ami megfelel az erkölcsnek. A felépítmény két eleme közötti összefüggések jogos kutatása azonban metafizikusan leszűkül a gazdasági alaptól és a felépítmény többi részétől (főleg a politikától) elszakított vizsgálattá. Az erkölcs az idealizmusnak megfelelően *e szűk relációban* hivatott különleges funkciót betölteni jogbölcseletében. A továbbiakban azonban azt is látni fogjuk, hogy mennyire nincs minden esetben tekintettel Somló a maga által meghirdetett „abszolút" morálra.

Az erkölcsöt vizsgálva már részben megismerkedtünk Somló formalizmusával, azonban e téren újabb lépéssel kell továbbmennünk. A szinte végletekig menő erőszakolt elkülönítési törekvés — valamint a végletes formalizmus — egyik legvilágosabb esete a jog és a hatalom viszonyának vizsgálata. A jogot nem az államhatalomtól származtatja, hanem egy legfelsőbb „joghatalomtól". E legfelső absztrakt hatalom, a „joghatalom" tárgyalásunkba való bekapcsolása tehát azért nélkülözhetetlen, mivel — annak ellenére, hogy az erkölcsöt tekinti a joghelyesség mértékének — a jog Somló által adott logikai fogalmában[31] a jog forrásaként *csak* ez a joghatalom szerepel. Az erkölcs a jogfogalom meghatározásakor nem jön számításba. Tehát végeredményben a hatalom elsőbbsége domborodik itt is ki. Ha a legalitás gyakran csak a moralitás alapján keletkezhet, ez mégsem jelenti azt, hogy legalitás nem lehet moralitás nélkül — vallja azzal együtt, hogy a jogi normákat (szemben az erkölcsi autonómiával) csupán „empirikusaknak", „véletleneknek" és „heteronómoknak" nevezi, mivel a jog megelégszik „külsőleges" cselekvéssel (az erkölcs nem).

A célzatosság világos; a formális jogbölcselet által kreált „joghatalom", mely nem egyéb üres fikciónál, arra szolgál, hogy segítségével megkerülhesse a jog osztályjellegét, politikai elkötelezettségét, a kompromittált állam kérdését, hogy ezzel a mindenféle államtól elvonatkoztatott „joghatalommal"

[30] Moór Gyula: „Somló Bódog" (Különlenyomat), Politzer Kiadó, Budapest 1921

[31] Egyik korabeli magyar bírálója, Bárd József helytelenítette a teljes tartalmatlanságot jogfogalmában, kimutatva, hogy Somló még arra sincs tekintettel, hogy a jogi szabályozásnak olyannak kell lennie, ami megfelel az adott nép értelmi és gazdasági színvonalának. Somló módszeréről jogosan állapítja meg Bárd József, hogy „amint az absztrahálás oly mértékig folyik, amelynél minden elmarad, ami nélkül jog elgondolható, akkor fárasztó erőfeszítéssé válik, a tudományos játékok egyikévé". „Huszadik Század", 1918, I, 352.

operálva kitérhessen a fizikai kényszer népszerűtlen problémája elől; hiszen egy ilyen nemlétező joghatalomról könnyűszerrel lehet bármit állítani, azt is — mint Somló teszi —, hogy törvényeit kényszer nélkül is be tudja tartatni. Amikor Somló a minden valóságos ismérvtől mentes legfelső hatalom körül szövi gondolatait, akkor valójában a valóságos feudálkapitalista állam idealizált képét festi meg.

Ezen az sem változtat, hogy a jogegyenlőség mint absztrakt lehetőség itt is felbukkan, mivel a társadalmi gyakorlat sok fontos problémájával együtt ez is a tiszta logika hatáskörébe kerül. A kérdést röviden elintézhetjük, ugyanis Somló írásaiból csak annyit tudunk meg róla, hogy *logikailag nem lehetetlen* (legfeljebb pszichológiailag) az emberek közötti teljes megegyezés, a teljes jogegyenlőség, amelynek megvalósulása esetén a közösség „teljes" akarata lenne a joghatalom, és egy ilyen állapot nem is „sértené" tulajdonképpen a jog fogalmát. A kérdés történelmi-gyakorlati vonatkozásáról viszont a „jogi alaptan" nem hivatott szólni.

A 10-es évek közepén „Jogi Alaptan"-ában[32] fejti ki részletesebben erkölcs és jog viszonyát. Jóllehet formális jogbölcseletet alkot, e végletes absztrakciókba vesző gondolatvilágon helyenként mégis átüt a tényleges valóság. Kitűnik, bármennyire törekszik is, végeredményben nem függetlenítheti magát Somló a meglevő erkölcsi viszonyoktól, a dolgozó osztályok erkölcsi-politikai magatartásától. A részelemzések során ebben a vonatkozásban is kénytelen engedményeket tenni saját etikai „abszolutizmusából." Bár a jogot nem oldja fel az erkölcsben — sőt bírálja az egyoldalú etikai jogelméleteket, melyek a jogot etikai „képződménynek", etikai „jóváhagyásnak" tekintik —, viszont számításba veszi a tömegeknek a jog helyességéről való etikai meggyőződését, mint a jogi normák végrehajtásának egyik feltételét, fontos körülményét.

Kissé konkrétabban így tárgyalja e viszonyt: az alárendeltek erkölcsi meggyőződése igen fontos motívumát jelenti a jogi normák betartásának, az erkölcsi helytelenítés pedig könnyen akadálya lehet a normák keresztülvitelének. Bár gyakran a helytelenített normákat is betartják, de csak abban az esetben, ha egyéb motívumok erősebbnek bizonyulnak. (Pl. az alárendeltek nincsenek meggyőződve a felkelés eredményességéről, vagy egyszerűen nincs elég energia a felkeléshez az alárendeltek soraiban.) Elképzelhetőnek tart olyan helyzetet, melyben a jogi normák etikai helytelenítése elérheti azt a mértéket, ami már lehetetlenné teszi a jog kényszerű végrehajtását is. A joghatalom morális támasz nélkül végeredményben megszűnne a legmagasabb hatalom lenni. Hogyan állítható helyre az összhang a jog és a többség erkölcse között, a jog alkalmazkodik-e a többség erkölcsi felfogásához vagy fordítva, erre a kérdésre nem ad egyenes választ, művéből egészében azonban kitűnik, hogy alapvető kérdésnek a nép erkölcsi nevelését, a joghoz való idomulását tartja, ezt egészítheti ki legfeljebb a jog kisebb jelentőségű változtatása. Tehát végeredményben még az újkantiánus Somló is egy intelmet fogalmaz meg az uralkodó osztályok felé — a jog mellé feltétlen szerezzenek erkölcsi támaszt, *a munkásmozgalommal az erkölcs vonalán is vívják meg a harcot,* aminek jutalma nem marad el, hisz — abban az esetben, ha az alárendeltek erkölcsileg helyeslik a fennálló normákat, akkor — a hatalomnak „népszuverenitás látszata" lesz.

*

[32] Felix Somló: „Juristische Grundlehre".

Somló a polgári magyar ideológia mozgékony útkeresője. Részletes értékelése hosszabb monográfia feladata. Gondolatkörének néhány jellemző vonásával foglalkoztunk, amiben bizonyos szolid eredetiséget fedeztünk fel.

A feudális ideológiai tradícióktól szabaduló, a polgári fejlődés szabadabb útját kereső gondolkodó Magyarországnál fejlettebb országok eszméihez vonzódott. Ezen eszméknek nemcsak tudományos értéke, de világtörténeti funkciója is alapvetően problematikus; e tény, valamint a magyar történelem felgyorsuló mozgása Somló két és fél évtizedes eszmei hányatottságát nagymértékben determinálta. Ennek ismeretében értékeljük Somló szétesö, sok tekintetben következetlen — helyenként ugyanakkor Spencernél következetesebb — pozitivizmusát, amely az általános magyar elmaradottság közepette előre tett lépés. Betöltött jelentős felvilágosító szerepet, hatott a filozófiai gondolkodás fejlődésére. Somlónak személyes szerepe volt abban, hogy az ideológiai osztályharcban némi módosulás következett be a filozófia javára a XIX. századhoz képest, amely korábbi korszakról Mátrai László állapítja meg, hogy „az ideológiai síkon folyó osztályharc főszíntere ... nem a filozófia, hanem a politikai gondolkodás ... volt".[33]

A pozitivista Somló a társadalmi jelenségek magyarázata során a kortársak figyelmét a tényleges társadalom felé fordította. A jog határain túl tekintett, kereste a szélesebb társadalmi összefüggéseket, egyes filozófiai, tudományos fogalmakat olykor nagy gonddal fogalmazott meg. Összehasonlítva a kortársakkal, Somló javára írható a finom fordulatokban gazdag érvelése, melyet jól érvényesített a korabeli Magyarország jelentős elméleti közéleti vitáiban. Egészében tekintve, a magyar filozófiai gondolkodás fejlődésében Somló azt az átmeneti teoretikus típust képviseli, akit sok szempontból már egész korszak választ el a Kemény Zsigmond-féle liberálisoktól, összehasonlíthatatlanul nagyobb súlyt helyezve a racionális érvekre, a tudományos egzaktságra, a gondolkodásnak a hagyomány ballasztjától való megszabadítására. Ha a Somlót kevéssé ismerők számára első hallásra meglepőnek is tűnik, de nehezen elvitatható tény, hogy a magyar polgári filozófiai gondolkodás csúcsa sohasem tudott túlnőni a filozófiai epigonizmus és csapkodó eklekticizmus széles választékával szemben helyenként még tényleges értékeket is képviselő Somló Bódogon, aki — Pulszky Ákos és Pikler Gyula mellett — a pozitivista állam- és jogbölcselet sorrendben utolsó jelentős művelője volt Magyarországon.

[33] Mátrai László: A „doktrinérek", a marxizmus első magyarországi ellenfelei; „Magyar Filozófiai Szemle", 1958/3—4, 283.

HÁNY ÍVEN SZABAD BÍRÁLNI LÉVI-STRAUSST?

BENCE GYÖRGY—KIS JÁNOS

A „Strukturális elemzés határai" c. tanulmányunkkal[1] polemizálva Józsa Péter azt a meghökkentő szabályt állítja fel, hogy „egy valamivel több mint 1 ívnyi cikk nem cáfolhat meg egy eddig 120 íven dokumentált metodikát" (26).[2] Afelől ugyan nem ad felvilágosítást, hogy pontosan hány kilogramm szorgalmasan telerótt papiros adna kellő súlyt bírálatunknak, de egy biztos — „valamivel több mint 1 ív" még nem elég tekintélyes. Hasonló kijelentéseket szép számmal találhatunk cikkében. Mi másra támaszkodik, ha nem a „dernier cri" iránti feltétlen tiszteletre, például az az érv, hogy a strukturalizmusnak, ennek a „tökéletesen új eljárási rendszernek" (28) az elvetésétől azért kell óvakodnunk, mert az előtte járó irányzatok rendre kudarcot vallottak „a mitikus kép, a mitikus rendszer, a mitikus gondolkodás rejtélyének" megfejtésében? (25) Ezen az alapon Józsa akár magát Lévi-Strausst is megróhatná, amiért destruktív elméje kikezdte — mondjuk — Durkheim exogámia-elméletét, holott a Durkheim előtti antropológia egyetlen irányzata sem tudott elfogadható magyarázatot adni a vérrokonok közti házasság tilalmára.

Tudományos vitában nem jogosult a tekintélyre hivatkozni; csak az érvek számítanak, nem a publikációk listájának hosszúsága. A hangnem megítélésekor lehet ugyan ilyesmire is gondolni, de ez már inkább ízlés kérdése, s ízléskérdésekben jobb nem vitatkozni.[3] Mégis — akár jogosultak, akár nem — ténylegesen mindig felbukkannak tekintélyi meggondolások a tudományos szándékú vitákban. S az ilyesmit nem szabad szó nélkül hagyni, mert az autoritarizmus logikája is hat, jóllehet érvénytelen. Megakadályozza az érvek logikájának kibontakozását: akinek rangja van, annak igaza is, akinek nincs rangja, annak az érvei sem számítanak.

1. Valószínűleg ez a tekintélyelvű gondolkodásmód vezette Józsa Pétert arra a meggyőződésre, hogy nem kell figyelmesen tanulmányoznia az etnológiai szaktekintélynek valóban nem nevezhető szerzők még két ívnél is rövidebb szövegét. Ha jobban odafigyelt volna, akkor ugyanis nem kény-

[1] Bence György—Kis János, A strukturális elemzés határai: Kritika 1969/9—10, 1969. 9. sz. 28—34; 10. sz. 34—37.

[2] Józsa Péter, Ami a strukturális elemzés határain innen van: Kritika 1970. 7, sz. 25—32.

[3] Az antropologia gyakorlati művelői mindenesetre nem sokat törődnek az ilyen szempontokkal. Hadd mutassuk be néhány példán, milyen terjedelemben és (már a címekből is kivehető) milyen hangnemben bírálják Lévi-Straussnak nem csupán mítosz-elemzési módszerét, de egész etnológiai elméletét: R. F. Murphy, On Zen Marxism: Man 21. 17—19 (1963). — E. R. Leach, Claude Lévi-Strauss, antropologist and philosopher: New Left Review 34. 12—27 (1965). — M. D. Sahlins, On the Delphic writings of Claude Lévi-Strauss: Scientific American 214, 6. 131—136 (1966). — C. Geertz, The cerebral savage, on the work of Claude Lévi-Strauss: Encounter 48, 4. 25—32 (1967).

szerülnénk olyan állítások helyesbítésére, hogy mi a strukturalista módszer alternatívájaként, önálló mítosz-elemzési receptként ajánljuk a nem-strukturalista etnológiában közhelyszámba menő megállapítást, miszerint „a mítoszok . . . nem választhatók el a társadalomtól, amelyben keletkeztek s amelyben hatnak" (10:36). Cikkünkben nem vállalkoztunk semmiféle új interpretációs eljárás kidolgozására. Célunk csak az volt, hogy megmutassuk: a Lévi-Strauss által javasolt módszer nem működik. Az idézett szövegrész is egy kritikai gondolatmenetbe illeszkedett. Azt igyekeztünk bizonyítani, hogy a nyelvtudomány módszerei elvileg nem terjeszthetők ki a metaszemiotikai rendszerek vizsgálatára. Állításunk úgy hangzott, hogy míg a természetes nyelv mondatai magukban hordják lehetséges értelmezéseiket, s megfogalmazásuk nyelven kívüli kontextusának csupán az adekvát értelmezés kiválasztásában van szerepe, addig a metaszemiotikai rendszerek (mítoszok, irodalmi művek) lehetséges értelmezéseit is eleve csak annak a társadalmi kontextusnak figyelembevételével lehet meghatározni, „amelyben keletkeztek s amelyben hatnak".

De még figyelmetlen olvasásnak is csak nagy jóindulattal nevezhetjük az ilyen idézési módszert: „A tanulmány szerzőinek . . . sajnos lényegében csak egy ténymegállapítása állja meg a helyét, az ti., hogy az Oidipusz-mondakör Lévi-Strauss-féle elemzésének eredményeit »nemhogy igazolni, még felfogni sem képesek«" (25). Józsa elmulasztja említeni, hogy állításunk valóban az elemzés eredményeire és csak az eredményeire vonatkozott. Mert ha az elemzési eljárásnak a felfogására is képtelennek tartottuk volna magunkat, vajon miért vettük volna a fáradságot, hogy leírjuk a módszer egymást követő lépéseit és kimutassuk, hogy alkalmazásuk körbenforgó következtetéshez vezet. Amit tényleg nem voltunk képesek megérteni — és nem vagyunk képesek megérteni Józsa Péter cikkének elolvasása után sem —, az a módszer alkalmazásával nyert interpretáció. Nem tudjuk, miként lehetne igazolni, és nem tudjuk felfogni sem, miért jelenti pl. „az ember autochtoniájának tagadását . . ., hogy Kadmosz megöli a sárkányt, akinek elhintett fogaiból óriások, chtonikus lények kelnek ki" (10: 36).

2. Ha ilyen őszintén vallottunk a magunk felfogóképességének a korlátairól, jogunk van feltenni a kérdést, hogy vajon Józsa Péter érti-e Lévi-Strauss elemzéseit? Megint csak egy példára szorítkozhatunk, de talán nem lesz kifogása ellene, hiszen tőle idézzük: „Ahhoz, hogy megértsük, hogyan kerül például egy dél-amerikai mítoszba az arapaço madár — írja kritikusunk —, először is tudnunk kell erről a madárról . . . [hogy] . . . rendesen a fáknak *egy bizonyos* magasságában fészkel, azaz alacsonyabb szférában tartózkodik a mítosznak egy másik, és magasabb szférában a mítosznak egy harmadik szereplőjénél, vagyis a mítoszképző indián gondolkodás *középtagnak* tekinti két szélsőség, egy »fent« és egy »lent« között. Tehát a madár *konkrét szubsztancialitása* (ill. ennek egyik aspektusa) *formális, logikai operátorrá* válik, szélsőségek összekapcsolására szolgáló gondolati elemmé." (29) „Tehát", „vagyis" — nem tudjuk, milyen élmények játszódtak le Józsa Péterben, amikor leírta ezeket a kifejezéseket, és ez nem is tartozik ránk. Egyben azonban biztosak lehetünk: a „vagyis" és a „tehát" által sugallt logikai összefüggés nem áll fenn, és csak ez a fontos. Azt hisszük ugyanis, hogy itt, a logikai összefüggések körül dől el, hogy ki mit képes vagy hajlandó megérteni.

Józsának láthatólag igen sajátos elképzelései vannak arról, hogy mikor tekinthetünk értelmesnek egy tudományos igénnyel fellépő állítást. Azt írja

például, s ezt nyilvánvalóan dicséretnek szánja, hogy „az, amit Lévi-Strauss a mítoszok »szintaktikai szintjéről« *pozitíve* kimutat . . ., vajmi nehezen cáfolható" (30). A tudománylogika szerint viszont egy tételt ellenőrizni annyi, mint kísérletet tenni megcáfolására, tehát az olyan tételeknek, amelyek elvileg nem cáfolhatók, vagyis nem ellenőrizhetők a tudomány mindenki számára egyaránt hozzáférhető eljárásaival, nincs tudományos értelme. Tudományos íróra nézve semmi sem lehet súlyosabb, mint ha ilyen elemi módszertani elvre kell felhívni a figyelmét. Jól tudjuk ezt, s így kötelességünknek tartjuk minden ésszerű kételyt kiálló módon bizonyítani, hogy kritikusunk valóban kétségbe vonja a fenti elv érvényességét. Saját szavaival bizonyítunk. Az olvasónak az a benyomása támadhat, írja, hogy „az elemzés nem a mítosz valós, immanens logikáját tárja fel, hanem a kutató kombinációs játéka, aki mindig talál valami lehetőséget, mert így vagy úgy minden relációba hozható mindennel" (31). És így folytatja: „A magam részéről úgy vélem, hogy a kritériumok szabatos rögzítésének elmulasztása csökkenti ugyan a »Mythologiques« megbízhatóságát, de e kritériumok — Lévi-Strauss fejében — *léteznek* . . ." (uo.) S ha ez nem volna elég, utalhatunk arra is, hogy „egy csak még eztán (sic!) kidolgozandó matematikai apparátussal megragadható *kombinatorika*" érvényességét is el kell hinnünk(26).

El kell hinnünk, hogy az „eztán kidolgozandó" kombinatorika és az explicite majd „csak sok-sok esztendei kutatás után" megalkotható kritériumok már most működnek. El kell hinnünk, mert Lévi-Strauss annyira „benne mozog az anyagban", hogy asszociációi ugyanúgy működnek, mint a mítoszt létrehozó indiánokéi (31).

3. Hegel mondja egyhelyütt, hogy aki érvek helyett belső orákulumára hivatkozik, megszakítja az emberi kapcsolatot azokkal, akik másképp éreznek. S formailag meg is elégedhetnénk ennyivel. Ha Józsa szerint Lévi-Strauss észjárása olyan, mint a bennszülötteké, miért ne mondhatná Kis János, hogy szerinte meg Bence György agyának kerekei járnak indián módra, így hát akármit talál ki, az mindenképpen etnográfiai tény. S akinek nem tetszik, nem járhat utána, mert egyelőre még nem árulja el, hogy milyen módon lehetne ellenőrizni revelációit . . . A vitának ezzel tulajdonképpen vége is volna, mert minek érvelni részletkérdésekben, ha végül úgyis azon múlik a dolog, hogy hiszünk-e Lévi-Straussnak vagy sem. Szerencsére azonban Józsa Péter nem következetes, mégiscsak érvel, bár álláspontjának az volna logikus következménye, hogy felmondja a kommunikációt mindazokkal, akik nem tudják követni intuícióját. S ha érvel, akkor ez minket is kötelez.

3.1. Első érve az, hogy ellenvetéseink eleve célt tévesztenek, mert mindenekelőtt nem az egyes mítoszok értelmét kell kutatnunk, hanem hogy „voltaképpen micsoda" a mítosz, „miért az, ami", „*általánosságban mi az*", amit az adott kultúrfokon élő népeknek „mítoszokban kell elgondolniuk és megfogalmazniuk" (25). De engedtessék meg, hogy annyira azért pozitivisták lehessünk, hogy mielőtt azt kérdeznénk, „voltaképpen" mi a mítosz, megnézzünk egyetkettőt. „Az elvakult pozitivista — ahogy Sahlins írja — ragaszkodik a jelenségekhez, szereti empirikusan verifikálni az állításokat, visszariad a metafizikától. Ezért arra a kérdésre, hogy »mi az elefánt?« csak egy másik kérdéssel tud válaszolni: »miféle elefánt?«"[4]

[4] M. D. Sahlins, 136.

3.2. A továbbiakban arról értesülünk, hogy „tökéletesen melléfogtunk" akkor is, „amikor a strukturális nyelvészet eredeti *tudattalanság*-koncepcióját bíráltuk" (26). Józsa szerint a strukturalizmus elsősorban nem egy nyelvi rendszer használatát, hanem létrehozását és változását tekinti tudattalan folyamatnak, és „próbálja bebizonyítani Kis és Bence, hogy elképzelhető, mondjuk, egy törzsi gyűlés, amint éppen *bevezeti* az igeragozás szabályait" (uo.). Eszünk ágában sincs ezzel próbálkozni. Semmi olyasmit nem állítottunk, mintha a nyelvi rendszer működésére való tudatos reflektálás a rendszert alkotó szabályok explicit megfogalmazásában állna. Ellenkezőleg, éppen azt akartuk megmutatni, hogy a beszédprodukció tudatos kritikája nélkülözhetetlen szerepet játszik a rendszer fennmaradásában és változásában, noha a szabályok túlnyomó többségének a naiv beszélő nem képes explicit kifejezést adni. Erre pedig azért volt szükségünk, hogy jelezzük: a nyelv és a kultúra analógiájában már a kiindulópont értelmezésénél elkezdődnek a bajok, már a nyelvi rendszer működése sem olyan tudattalan, mint amilyeneknek a strukturalisták szeretnék látni. — Az ellenérv tehát enyhén szólva tárgytalan.

Különben talán érdekelni fogja Józsa Pétert, hogy a gyerekes elképzeléssel, amelyet — indokolatlanul — nekünk tulajdonított, újabban maga Lévi-Strauss is szívesen eljátszogat. „Korábbi műveimben — írja 1965-ben — meglehetősen elsietve hivatkoztam az emberi elme tudattalan folyamataira . . . Nem látom, miért ne fogadnánk el, hogy mindig is létezett a legmagasabbrendű teoretikus gondolkodás . . . Az olyan elegáns megoldások, mint a bilaterális, patrilaterális vagy matrilaterális cross-cousin házasság . . . ma már nem tudattalan folyamatok eredményének tűnnek fel előttem, hanem igazi felfedezéseknek . . ."[5] Lévi-Strauss szeret misztifikálni, híres arról, hogy meg szokta tréfálni híveit. Ezúttal, úgy látszik, a tréfa már előre elcsattant.

3.3. Józsa szerint cikkünk a „sajátlagosan nyelvészeti szakmódszerek mechanikus átplántálásával" vádolja Lévi-Strausst, holott a nyelvészet apparátusa csak modell, s azért alkalmazható modellként, mert a kultúra bizonyos meghatározott szempontokból ugyanolyan, mint a nyelv (26). Ne firtassuk, hogy Józsa megint úgy tesz, mintha egyáltalán *nem értenénk*, mit akar Lévi-Strauss csinálni, s ezzel megtakarítja magának a fáradságot, hogy megmondja, miért nincs igazunk, amikor *nem értünk egyet* Lévi-Strauss-szal. Szorítkozzunk a tárgyi kérdésre: milyen szempontból ugyanolyan? Józsa válasza: 1. a kultúra viselkedési szféra (?), s az e szférában lezajló viselkedések „rendszerszerűségét meghatározó logikai struktúra *tudattalanul* érvényesül és »post festum«, mintegy »ideologikusan« ölti intézményrendszer alakját" (26); 2. „az elemek a rendszerben nem »materialitásukban«, »szubsztancialitásukban« töltik be funkciójukat, hanem *egymáshoz viszonyított elhelyezkedésükben* . . ." (uo.) Ad 1. Ez esetenként másképp és másképp van, hol igaz, hol meg nem. A primitív kultúrákban is előfordul a társadalmi szervezet előre megfontolt átalakítása. Csak egy példa: A Hawaii-szigeti bennszülöttek 1819-ben teljesen céltudatos és teljesen célravezető vallási forradalmat hajtottak végre, látván, milyen jól megvannak az odavetődött utazók, noha nem tartják be az ő mitológiájukkal járó bonyolult és kényelmetlen tabukat.[6] Ad 2. Ezt sem mondhatjuk ki általános szabályként, hacsak nem definiáljuk eleve úgy a kultúra fogalmát,

[5] C. Lévi-Strauss, The future of kinship studies: Proceedings of the Royal Anthropological Institute 1965. 15.

[6] A. L. Kroeber: Anthropology (London, 1948) 403—405.

hogy csupán az tartozzék terjedelmébe, ami megfelel a második követelménynek. Ez esetben viszont valójában nem modellről, nem arról van szó, hogy egy már előzetesen azonosított valami hasonlít egy másikhoz, hanem önkényes meghatározásról. A munkeszközök például (s mi okunk volna rá, hogy ne tekintsük őket a kultúra „elemeinek") éppen „materialitásukban" töltik be funkciójukat, s fejlődésük törvényszerűségei is „szubsztancialitásukkal" függnek össze. Ez akkor derül ki a legjobban, amikor egy eszköz egyszerre tölt be szimbolikus és technikai funkciót. A szimbolikus funkció konzerválja a primitív technikai szintet; a brahman tűzfúróval gyújtja meg a szent tüzet az acél és a kova, sőt a gyufa korszakában is.[7]

3.4. Józsa Péter úgy gondolja, hogy már csak azért sem kell komolyan vennie érveinket, mert egész bírálatunk egy 1955-ben keletkezett 28 oldalas tanulmányon alapul, s nem vesszük figyelembe, hogy mennyit fejlődött Lévi-Strauss koncepciója, amíg a kifejtés 120 ívnyire gyarapodott (27). Módszerünk ezzel szemben az volt, hogy — kétségtelenül: elsősorban az 1955-ös cikk és a Propp-kritika[8] alapján (ez utóbbiról Józsa szisztematikusan megfeledkezik) — megpróbáltuk rekonstruálni Lévi-Strauss elemző módszerének eljárásait, s azt igyekeztünk bizonyítani, hogy a módszer elvileg nem működhet, bármilyen intuitív belátásokra jussanak is a szerzők, akik esküsznek rá. Rekonstrukciónkat úgy fogalmaztuk meg, hogy az eljárások általában a metaszemiotikai rendszerekre vonatkozzanak. Ezzel elesik Józsának az az ellenvetése is (uo.), hogy irreleváns mindaz, amit az irodalmi művek elemzéséről mondunk. Az irodalmi művekről — éppúgy, mint a mítoszokról — csak annyiban beszélünk, amennyiben azok is metaszemiotikai rendszerek. Meg kell jegyeznünk végül, hogy kritikusunk elmulasztja megmondani, hol tér el a 120 íves „Mythologiques" módszere az 1955-ös programtól, melyet ismertetésében ő maga is bőségesen felhasznál.

4. Különös figyelemmel kell kitérnünk Józsának arra az ellenvetésére, amellyel cikkünk fő argumentumát véli érvényteleníteni. Cikkünkben úgy érveltünk, hogy a szemiotikai rendszerek kifejezés-szintjének elemzése nem lehetséges tartalom-szintjük figyelembevétele nélkül, így Lévi-Strauss módszere sem működhet, mert feltételezi, hogy képesek vagyunk elemezni a szemiotikai rendszerek kifejezés-szintjét, mielőtt bármit is tudnánk tartalom-szintjükről. Józsa magát az érvet megintcsak nem veszi figyelembe, hanem azt mondja, hogy félreértettük a dolgot: Persze, van tartalom-szintje is a szemiotikai rendszereknek, s így a különlegesen bonyolult metaszemiotikai rendszereknek is, de Lévi-Strauss nem ezzel foglalkozik, hanem kizárólag a kifejezés-szinttel, „Lévi-Strausst ez a szint érdekli, és *nem* a mítoszok »*szemantikája*«" (28).

Mindenekelőtt, nem igaz, hogy Lévi-Strausst nem érdekli a metaszemiotikai rendszerek tartalom-szintje. Hogy mennyire érdekli, az kivehető még Józsa cikkéből is, aki több ízben is a mítoszok Lévi-Strauss által feltárt jelentéséről beszél. Érvelésünk szempontjából különben tökéletesen mindegy, hogy „érdekli-e" Lévi-Strausst a tartalom-szint, mert érvünk úgy szólt, hogy a szemiotikai rendszerek kifejezés-szintje nem elemezhető önmagában, s a

[7] Vö. a technika fejlődésével kapcsolatos etnológiai elméletekkel. R. U. Sayce: Primitive arts and crafts (Cambridge, 1933). — A. Leroi-Gourhan: Évolution et techniques I—II (Paris, 1943—1945).

[8] C. Lévi-Strauss, L'analyse morphologique des contes russes: International Journal of Slavic Linguistics and Poetics 3. 122—149 (1960).

metaszemiotikai rendszereké még kevésbé. Józsát feltehetőleg megtévesztette, hogy cikkünkben mindig a glosszematikára és a generatív grammatikára hivatkoztunk, olyan irányzatokra, amelyek közismerten nagyobb szerepet adnak a szemantikának, mint az amerikai strukturalizmus. Ha így történt, ebben mi is hibásak vagyunk. Ortodox strukturalistákra kellett volna hivatkozni annak bizonyítására, hogy — Józsa kifejezésével — „a fonetikai-morfológiai-lexikai" szint elemzésében minden módszer fölhasznál szemantikai szempontokat. Így volt ez már a deskriptív nyelvészet felhőtlen korszakában is,[9] s még inkább így van ma, amikor a régi iskola képviselőinek is érezniük kell az újabb irányzatok nyomását.[10].

A szakirodalomra tett utalások természetesen önmagukban nem sokat mondanak, részletes tárgyalásra pedig nincsen hely. Józsa azonban szemléletesen is kifejti elgondolását, s így nekünk is módunk van arra, hogy egyszerű eszközökkel megmutassuk annak gyengéit. Azzal a parabolával él, hogy egy marslakó elkezdi tanulmányozni az indoeurópai nyelveket ... A parabola csattanója szerint a marslakónak „igaz tudása" lehet a nyelvről, megkülönböztetheti például a genitivus különböző funkcióit (genitivus objectivus, subjectivus stb.), anélkül hogy tudná, hogy „a beszélő emberek esetenként mit akarnak *mondani*" (28). — Józsa Péter igen könnyűvé tette a dolgunkat. Hiszen nyilvánvaló, ha az űrből jött vendég nem kísérletezik azzal, hogy megértse, „esetenként mit mondanak" a földi emberek, nemhogy a kifejezésszint morfológiai finomságaihoz nem fog eljutni, még azt sem tudja majd megkülönböztetni, hogy mikor beszélnek és mikor csuklanak, jajgatnak, nevetnek, vagy böfögnek az indoeurópaiak.

5. Mint eredeti tanulmányunkban, most is arra törekedtünk, hogy elválasszuk egymástól az ideológiai, ill. a logikai és empirikus érveket. A vita ideológiai összefüggéseire szándékosan csak akkor térünk ki, amikor a szaktudományos természetű ellenvetésekre már válaszoltunk. „... olcsó dolog a strukturalizmust az imperialista-technokrata burzsoázia szcientista ideológiájának nyilvánítani" — olvashatjuk Józsa cikkében (32). Nem kívánunk belemenni az olyan részletek tisztázásába, hogy használtuk-e az imperialista jelzőt a strukturalizmussal kapcsolatban, és abba sem, hogy megfelel-e ez a rosszízű szemináriumi stílus cikkünk hangnemének. Mint közönséges hangulatkeltést utasítjuk vissza azt a vádaskodást, hogy mi a strukturalizmust egyszerűen csak azért bíráljuk, mert ideológiailag összeférhetetlen a marxizmussal. De azt határozottan állítottuk és állítjuk most is, hogy a strukturalista filozófia és a strukturalista módszer nem választhatók el egymástól olyan könnyedén, ahogyan — mint cikkéből kiderül — Józsa is szeretné. A strukturális elemzés módszere azért rossz, mert mint szaktudományos módszer nem működik, de hogy a módszer olyan lett, amilyen, az összefügg a strukturalizmus filozófiai alapjaival.

Nem mi fedeztük fel, maga Lévi-Strauss mondja ki, hogy összefüggés van a szcientista ideológia és a strukturalista módszer között. A cikk, amelyből idézünk, 1951-ből származik, amikor Lévi-Strauss arra törekedett, hogy a

[9] F. G. Lounsbury, The method of descriptive morphology: Readings in linguistics, szerk. M. Joos (New York, 1958). — J. H. Greenberg: Essays in linguistics (New York, 1957) 2. fej.

[10] F. G. Lounsbury, Language: Biennial Review of Anthropology 1961. 279—322. — C. F. Hockett: The state of the art (The Hague—Paris, 1968) 24—25, 31—32.

kibernetika eredményeit beépítse módszerébe. Annál szembeszökőbb, hogy éppen Norbert Wiener „Kibernetiká"-ját választja bírálatának tárgyául. Wienernek azzal a tételével polemizál, hogy a társadalomtudomány nem tehet természettudományos objektivitású előrelátásokat, mert az elmélet maga is hatással van a vizsgált tárgyra, hiszen a társadalomtudós teoretikus tevékenysége része a társadalmi gyakorlatnak, amelyet vizsgál. „Először is — válaszolja Lévi-Strauss — a nyelvi viselkedés nagy része a tudattalan gondolkodás szintjén helyezkedik el . . . Azt mondhatjuk tehát, hogy — ami a nyelvet illeti — nem kell félnünk attól, hogy a megfigyelő hatást fog gyakorolni a megfigyelt jelenségre, mivel a megfigyelő nem képes módosítani a megfigyelt jelenséget." S kifejezetten megmondja, hogy a nyelv éppen e tulajdonsága révén lehet kiindulópontja — vagy, ahogy Józsa Péter mondaná, modellje — a társadalmi gyakorlattól elválasztott szcientista elméletnek: „A kérdés, ami ebből adódik, a következő: lehetséges-e hasonló redukciót végrehajtani a társadalmi jelenségek más formáinál?"[11]

Mi az olcsó? Egy elmélet ideológiai előfeltevéseinek kimutatása és a tudományos következmények tudományos kritikája, vagy a kényelmetlen ideológiai kontextus szégyenlős zárójelbe tevése és a metodológiai eredmények bár óvatoskodó, de kritikátlan elfogadása — valahogy így: „. . . a strukturalizmus esetében — az emberi társadalomról lévén szó — a rossz filozófia rontja magát a módszert is, de ez legfeljebb csak nagyobb éberséget (sic!) követel: az »odafigyelésnek«, saját metodikánk és fogalmi apparátusunk fejlesztésének kötelezettségét nem szünteti meg" (25—26).

Ha valaki felbontja a zárójeleket, azzal szemben — úgy látszik — minden megengedhető. Csak rosszhiszemű gyanúsítgatásnak nevezhetjük az olyan célzásokat, hogy Lévi-Strauss strukturalizmusát egyesek „valami olyan érthetetlen fanyalgással és gyanakvással fogadják, hogy az embernek önkéntelenül eszébe jutnak a relativitáselmélet, a matematikai logika és a kibernetika kalandjai." (25). Szeretnénk megnyugtatni Józsa Pétert: Abban nem tér el a véleményünk, hogy jó lenne, ha a tudomány végleg megszabadulna az ilyenfajta kalandok veszélyétől. Abban azonban — a jelek szerint — már igen, hogy erre miért volna szükség. A viták szabadsága szerintünk nem azt jelenti, hogy az ellentétes tudományos irányzatok kölcsönös megegyezéssel elhallgatják legsúlyosabb érveiket, hanem azt, hogy egyenlő esélyük van érveik kifejtésére.

[11] C. Lévi-Strauss, Language and the analysis of social laws: American Anthropologist 53. 156—157 (1951).

SZEMLE

„MEGÉRTÉS" ÉS FÉLREÉRTÉSEK: A HERMENEUTIKA WITTGENSTEIN UTÁN

Régi filozófiai vita elevenedik fel az *„Inquiry"* utolsó hét-nyolc évfolyamának hasábjain. Az utóbbi száz évben időszakonként felélénkülő vita megindulása Wilhelm *Dilthey* nevéhez fűződik. Dilthey a klasszikus pozitivizmus egységes természet- és társadalomtudomány koncepciójával szemben az önálló társadalomtudományok ismeretelméleti megalapozására és metodológiai problémáinak megoldására tett kísérletet. Az ún. „hermeneutikai" probléma a természet- és társadalomtudományok különbségéből adódik: a társadalomban és a történelemben az „emberi élet megnyilvánulásaival" van dolgunk, melyeket közvetlenül, saját élményeink révén érthetünk meg, amikor tehát a társadalomtudományok leírják és elemzik az élet konkrét komplexitását, akkor — szemben a természettudományokkal — nem partikuláris eseményeket és folyamatokat magyaráznak általános törvényeken keresztül, hanem *megértik* az élet egyes megnyilvánulásait.

Egy egységes tudománykoncepció és a társadalomtudományok sajátos ismeretelméleti és metodológiai problémái — nagyon leegyszerűsítve így fogalmazható meg a vita két szélső pólusa. Dilthey problémafelvetése termékeny, s a társadalom- és történettudományok fejlődésére közvetlenül kiható vitát eredményezett. Dilthey hatása leggyorsabban Németországban bontakozott ki[1]: a problémák — Diltheyjel szinte egyidőben — neokantiánus oldalról is megfogalmazódtak *(Windelband, Rickert)*, s a természettudományoktól megkülönböztetett, de mégis egzakt társadalomtudomány megalkotására tett legjelentősebb, s máig is legtöbbet vitatott kísérlet Max *Weber* „megértő szociológiája".

Dilthey közvetlen hatása iskolát teremtett az olaszoknál is (legjelentősebb képviselője *Croce)*, az elméleti hatáson túl azonban befolyásolja a konkrét kutatásokat is: az amerikai antropológiai iskola megteremtője, *Boas* és közvetlen munkatársai kutatásaikban és a metodológiai problémák megfogalmazásában tudatosan támaszkodnak a németekre (az iskola következő nemzedékénél e tudatos kapcsolódás már mindinkább háttérbe szorul). Angliában Dilthey hatása csak közvetve jut el: az angol filozófiai és társadalomtudományos gondolkodásban szinte minden tradíciót nélkülöző problémákat a közvetlenül Crocéhoz kapcsolódó R. *Collingwood* honosította meg a szigetországban, de — bár a későbbi viták során sokan nyúlnak vissza Collingwoodhoz — gondolatai mindmáig megmaradtak steril filozófiai és metodológiai fejtegetéseknek, s csaknem teljesen hatástalanok a tényleges társadalomtudományos kutatásban.

A franciáknál a német iskola hatása elsősorban a konkrét szociológiai kutatások fellendülésében, s a szociológiai kutatásokkal kapcsolatos metodológiai problémák megfogalmazásában jelentkezett. *Durkheim* és iskolája azonban egyben egyfajta reakciót is jelentett a hermeneutikai kérdésfeltevésre: nem az egyes emberi cselekvések megértésére törekednek, hanem a társadalmi jelenségeknek mint tényeknek magyarázatán keresztül próbálják az individuális emberi cselekvések valódi jelentését megragadni, és ezzel akarják — itt a pozitivista tudománykoncepció hatása látható — a társadalomtudományt egzakt (természettudományhoz hasonló) diszciplínává tenni. A hermeneutikai kérdésfeltevés bírálatát az olaszoknál *Pareto* képviseli. Bár a társadalomtudományok sajátos problémáinak elemzéséből indul ki, végül a metodológiailag egységes társadalom- és természettudomány koncepciójához jut el, mely lényegét tekintve sem-

[1] A klasszikus német történettudomány — elsősorban Droysen és Ranke munkássága — előkészítette a talajt a problémák filozófiai felvetése számára, de az álláspont gyors kibontakozását segítette az is, hogy a problémák filozófiai megfogalmazása a németeknél mindig hatalmas történelmi anyagra támaszkodott.

miben sem különbözik a természettudományok problémái felől megközelített pozitivista társadalomtudomány-felfogástól.

A társadalomtudományok pozitivista felfogása mögött az az előfeltevés húzódik meg, hogy a tudományoknak szükségképpen egységesnek kell lenniök, s ez az egység a pozitivisták számára csak azt jelentheti, hogy a társadalomtudományoknak a természettudományokban részletesen kidolgozott és ott már gyümölcsözőnek bizonyult metodológiai eljárásokat kell alkalmazniok. A neopozitivizmus tudományelmélete a természettudományokkal való eleven kapcsolatban fejlődött ki. A kidolgozott elveket alkalmazhatónak vélték a társadalomtudományokra is, sőt *Neurath* meg is próbálkozott a szociológiára való alkalmazásukkal. A vita azonban a tudományfilozófia berkeiben is fellángolt. A szembenálló feleket itt elsősorban a neopozitivisták és az analitikusok képviselik, s — bár sokszor nem vesznek tudomást a századforduló vitáiról — fellelhetők a közvetítő szálak a hagyományos történetfilozófiai problémafelvetés felől is (Amerikában pl. M. *Mandelbaum*, Angliában I. *Berlin.) Hempel* cikkeiben és *Gardiner* válaszaiban[2] gyakorlatilag megfogalmazódik a két álláspont: Hempelnél a természettudományos modell alkalmazása a társadalomtudományokra,[3] Gardinernél pedig a társadalom- és természettudományok fogalmi-logikai struktúrájának különbsége.

Az utóbbi években a vita két jelentős új elemmel gazdagodott. Az első a frankfurti iskola bekapcsolódása[4], a második pedig Wittgenstein hatásának jelentkezése. Ez utóbbi jelentős eleme az „Inquiry" hasábjain lefolyt vitának, melyet Peter Winch könyve, „The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy" (Egy társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához)[5] váltott ki. A könyvhöz közvetlenül kapcsolódó vita már 1967-ben végetért, a téma azonban nem került le napirendről: az 1. számban fejeződött be a Winch-vita, s már a 2. számban megjelent Rolf Gruner „Understanding in the Social Sciences and in History" (Megértés a társadalomtudományban és a történelemben) címmel. A cikk által kiváltott vita hullámai talán még el sem ültek (1969-ben még jelentek meg válaszcikkek).

Winch könyvének témája — már címe is mutatja — egészen alapvető kérdéseket érint. S válaszai — ezt a vita mutatja — nagyon felkorbácsolták a szenvedélyeket. Mindenekelőtt vegyük sorra a vitatott pontokat úgy, ahogyan azokat Winch fejtette ki könyvében.

Peter Winch: „The Idea of a Social Science"

Könyvének első részében Winch a filozófiáról vallott hagyományos, elterjedt felfogásokkal szemben fejti ki saját koncepcióját a filozófiáról, valamint a filozófia és a tudományok viszonyáról. Hangsúlyozza, hogy ez nemcsak afféle bevezető fejtegetés, hogy a filozófiának az a koncepciója, melyet sajátjának vall, szerves része könyve fő argumentumának, elválaszthatatlan a filozófia és a társadalomtudományok kapcsolatára vonatkozó állításától.

A vitatott filozófiafelfogások közül legelterjedtebb a filozófiának ún. „kisegítő" felfogása (underlabourer conception of philosophy). A kifejezés Locke-tól[6] származik, s lényege abban foglalható össze, hogy a filozófiának nincs saját tárgya abban az értelemben, ahogyan az egyes tudományoknak van: a különböző tudományok a valóság egészét felölelik, s így a tudományoktól megkülönböztetett filozófia — hacsak nem akar tudományellenes lenni — nem állíthat semmit a valóságról. A világ megértéséhez semmivel sem járulhat hozzá, csupán azokat a formákat elemezheti (s ennek folyamán világosabbá teheti, rendszerezheti), melyekben az egyes tudományokban a világ megértése lezajlik. E felfogásban a filozófia tulajdonképpen „segédeszköz", „technika", mely arra szolgál, hogy a valóság tudományos megismerése mind eredményesebb legyen. Nagyon világos és tudatos formában jelentkezik ez a felfogás abban a modern elképzelésben, hogy a filozófia a nyelvi konfúziók kiküszöbölésének eszköze.

A „kisegítő" koncepció sok tekintetben reakció arra a felfogásra, mely szerint a

[2] A vita indítócikkei és a legjelentősebb hozzájárulások megtalálhatók: P. Gardiner (szerk.): „Theories of History", New York 1959, W. H. Dray (szerk.): „Philosophical Analysis and History", New York 1966, Sidney Hook (szerk.): „Philosophy and History", New York 1963, és M. Brodbeck (szerk.): „Readings in the Philosophy of Social Sciences", New York 1968.

[3] Hempel érve Popper „Logik der Forschung"-jára támaszkodik. Erről részletesebben lásd Karádi Éva recenzióját a Dray szerkesztésében megjelent kötetről; „Magyar Filozófiai Szemle", 1968/5.

[4] A vita elsősorban Popper álláspontja ellen folyik. A legjelentősebb cikkeket lásd E. Topitsch (szerk.): „Logik der Sozialwissenschaften", Köln 1965.

[5] London, Routledge & Kegan Paul, 1958.

[6] „Essay Concerning Human Understanding": Epistle to the Reader. (A magyar kiadásban a kérdéses „underlabourer" szó semmilyen magyar megfelelője nem szerepel.)

filozófus afféle „szupertudós" (master-scientist), aki tisztán *a priori* megfontolások alapján képes tudományos kérdések eldöntésére, tudományos elméletek elfogadására, ill. elutasítására. Az ilyenfajta filozofálással szemben — mondja Winch — teljesen jogosult Hume bírálata,[7] nem jogosult azonban az a következtetés, hogy a filozófia kérdései egyáltalán nem a valóságra vonatkoznak: a „szupertudós" koncepció tarthatatlansága nem igazolja a „kisegítő" koncepció jogosultságát. A filozófia kérdései igenis a *valóságra* vonatkoznak — vallja Winch — mégpedig az ember valóságának *egészére*. A „mi valóságos?" kérdés a valóságra vonatkozik, hiszen *különbséget jelent az ember életében*, hogy ilyen vagy olyan választ adunk-e rá. Ha a kérdés a valóságra vonatkozik is, *mégsem* tudományos kérdés: nem válasz rá az, hogy „ez és ez a dolog valóságos", vagy hogy „az ilyen és ilyen dolgok valóságosak", mivel a kérdés pontosan arra vonatkozik, hogy minek alapján nevezzük mi ezt és ezt a dolgot valóságosnak; a nyelv síkjára vetítve: hogyan használjuk a „valóságos" kifejezést. Ez utóbbi kérdés megválaszolása *előfeltétele* annak, hogy egyáltalán „ez és ez a dolog valóságos" formájú kijelentéseket tehessünk — a kérdés nem empirikus, hanem *konceptuális*. A valóságra vonatkozó filozófiai kérdéseknek tudományos kérdésekként való felfogása ugyanúgy *petitio principii*-t involvál, mint az *a priori* áltudományos spekuláció.

Winch filozófiafelfogásában a filozófusnak közvetlenül a nyelvvel van dolga. Ez azonban nem azonos azzal, hogy a filozófia feladata a nyelvi konfúziók kiküszöbölése. A problémákat itt nem a nyelv, hanem a *valóság* adja fel a filozófiának. A filozófia azt kérdezi, hogy *mi számít a valósághoz tartozónak*, s hogy mi számít a valóság birodalmába, az számunkra a nyelvhasználatban van adva.[8]

A filozófiának ez a felfogása új megvilágításba helyezi az *a priori* analízis jelentőségét. Míg a „kisegítő" koncepció talaján a valóságról szóló minden *a priori* kijelentés megalapozatlan spekuláció (csak a „nyelvhasználat szabályairól" lehet *a priori* kijelentéseket tenni), addig Winch felfogásában van helye az *a priori* konceptuális analízisnek. A tudományok a valóság megértésére törekednek, s a valóságot tényleg nem lehet *a priori* levezetésekkel érthetővé tenni; a filozófia azonban nem érthetővé akarja tenni a valóságot, hanem azzal járul hozzá megértéséhez, hogy megvizsgálja: milyen előfeltételek mellett lehetséges *egyáltalán* ilyen megértés.

A filozófiáról alkotott felfogás a kiindulópontja annak, amit Winch el akar könyvében mondani a „társadalom tanulmányozásának természetéről". Álláspontja szerint ugyanis a társadalomtudományok „legfontosabb elméleti kérdései közül sok inkább a filozófiához mint a tudományokhoz tartozik, és ezért inkább *a priori* konceptuális analízissel mint empirikus kutatással döntehető el" (17). Azt kívánja tehát bizonyítani, hogy azok a kérdések, melyekre a társadalomtudományok választ keresnek, végső soron filozófiai kérdések.

„Mi számít a valósághoz tartozónak?" — fogalmazta meg Winch egészen általánosan a filozófia problémáját, s Wittgensteinnel válaszol: „Amit el kell fogadni, az adott, az — így mondhatnánk — nem más, mint az életformák."[9] S Wittgenstein nyomán újrafogalmazza a filozófia (az ismeretelmélet) feladatát: „az ismeretelmélet azt próbálja megvilágítani, hogy mit involvál az életformának mint olyannak a fogalma" (41). A társadalomtudományok mint tudományok a valóság egy részének megértésére törekednek, mégpedig — legáltalánosabban — a társadalmi jelenség természetének megértésére. A társadalmi jelenség természetének megértése viszont annak megértése, hogy mit involvál az életforma. A társadalomtudományok (Winch gyakran szociológiáról beszél) központi problémája tehát a filozófiához tartozik. Ez a felismerés egyaránt következményekkel jár az ismeretelméletre és a szociológiára nézve: ahogyan az ismeretelmélet feladatainak teljesítése nem lehetséges a társadalmi viszonyok kontextusának figyelmen kívül hagyásával, ugyanúgy csak akkor teljesíthető a szociológia feladata, csak akkor képes megérteni a társadalmi jelenségek természetét, ha nem hagyja figyelmen kívül, hogy mit jelent *egyáltalán* megérteni társadalmi jelenségeket (emberi viselkedéseket, intézményeket stb.). Winch a továbbiakban pontosan arra mutat rá, hogy „megérteni társadalmi jelenségeket", ez együtt jár azzal, hogy „megérteni egy nyelvet",[10] mivel *társadal-*

[7] „Enquiry Concerning Human Understanding", IV. I.

[8] Ez utóbbit gondolatot Winch Wittgenstein nyelvfilozófiai gondolatait interpretálva fejti ki. A gondolatmenet lényege az, hogy a filozófus számára a nyelvhasználat vizsgálata nem a valóságot leíró, de attól megkülönböztetett eszköz vizsgálatát jelenti, hanem egy életformáét.

[9] „Philosophische Untersuchungen" II. rész XI, Majna-Frankfurt 1967, 263.

[10] Winch gondolatmenetét több ponton könnyű félreérteni. A fenti állítás — ti. a szociológia csak akkor képes megérteni a társadalmi jelenségeket, ha figyelembe veszi, hogy mit jelent egyáltalán „megérteni egy nyelvet" — *nem* azonos azzal, hogy a szociológiának vizsgálnia kell a nyelvet, mint az emberek közötti kommunikáció eszközét, ez az állítás ugyanis nem érinti a tulajdonképpeni problémát.

mi jelenségek megértése esetén olyan jelenségeket kell megértenünk, melyeket a résztvevők maguk is konceptualizálnak valamilyen formában, s ez a konceptualizáció lényeges eleme a jelenségeknek. Általánosabban fogalmazva: a társadalmi jelenségek megértéséhez mindig hozzátartozik *jelentések* megértése.

Winch könyvének központi kategóriája ennek megfelelően a *jelentéssel bíró viselkedés* (meaningful behaviour). Álláspontja szerint minden speciálisan emberi viselkedés jelentéssel bír, nemcsak az olyan, ahol „a cselekvő vagy a cselekvők szubjektív *értelmet* asszociálnak" a cselekvéssel — mint Max Webernél. Ez utóbbi ugyanis csak arra utal, hogy a cselekvő *miért* (milyen okok és motívumok alapján, milyen cél érdekében, esetleg milyen értékek nevében) cselekszik így és így, s adottnak tekinti azt, hogy *mit* cselekszik. Winch pedig éppen a „*mit* cselekszik" értelmében nevezi az emberi viselkedéseket jelentéssel bírónak. Példája a következő: Ha N a választásokon a Munkáspártra szavaz, akkor sokféleképpen magyarázhatom azt, hogy miért tette ezt (adhatok olyan magyarázatokat, amelyek egybeesnek azzal, ahogyan N maga indokolja tettét, adhatok olyanokat, melyek eltérnek N indokolásától, sőt olyanokat is, amelyek kritizálják azt, de megmutathatom azt is, hogy N-t semmilyen különösebb meggondolás nem vezette, egyszerűen a tradíciókhoz alkalmazkodott), ezek a magyarázatok azonban mind előfeltételezik azt a társadalmi kontextust, amelyben hogyha N egy adott időpontban bemegy egy fülkébe és egy darab papírra valamilyen jelet ráír, akkor ez mindenki számára azt *jelenti*, hogy N *szavaz*. Ez viszont csak akkor lehetséges, ha N cselekvése valamely *szabály alkalmazása*.[11] A jelentéssel bíró viselkedés tehát mindig szabály-követő viselkedés. Ez két dolgot von maga után: (1) csak társadalmi kontextusban beszélhetünk jelentéssel bíró viselkedésről, hiszen nincs értelme szabály követéséről beszélni, ha „csak *egy* ember csak *egyszer* az életben" tesz valamit, nincs „privát szabály" (Wittgenstein), és (2) a leginkább „privátnak" tűnő cselekvés is — ha jelentéssel bír — az adott társadalmi kontextusban meglevő szabályokat követi (márpedig Winch értelmezésében egy adott társadalmi kontextuson belül nincs értelme jelentéssel nem bíró cselekvésekről beszélni, hiszen azt nem is tudnánk azonosítani mint cselekvést).

Ezek szerint „minden viselkedés, amelyik jelentéssel bír (így minden speciálisan emberi viselkedés) *ipso facto* szabály irányította" (52). Ez nem azt jelenti, hogy adva vannak a cselekvést explicite körülíró szabályok, melyekre a cselekvő tudatosan reflektál (bár vannak ilyen esetek is, pl. a katonaságnál vagy egy zárdában), hiszen az esetek többségében a cselekvő anélkül cselekszik, hogy a cselekvését irányító szabályokra tudatosan reflektálna: cselekvését azonban ebben az esetben is szabályok irányítják: arról van szó, hogy *tenni valamit*, ez azt jelenti, hogy valamilyen szabályt követni. (Ha a szabály követésén csak az előző típust értenénk, akkor nem lehetne magyarázatot adni arra, hogy hogyan lehet elsajátítani egy tevékenységet. Még ha a legproblematikusabbat — a nyelv elsajátítását — adottnak vesszük is, akkor sem lehet úgy magyarázni egy tevékenység eljsajátítását, hogy megfogalmazzuk a tevékenységet irányító szabályokat, ezeket megtanuljuk és alkalmazzuk, hiszen ahhoz, hogy alkalmazni tudjuk, explicit formára kell hozni azokat a szabályokat is, melyek a tevékenységet irányító szabályok alkalmazását irányítják, és így tovább *ad infinitum*. Mi azonban nem szabályokat sajátítunk el, hanem megtanulunk tenni valamit.)

Az a tény azonban, hogy a szabály követése nem jár szükségképpen együtt a szabályra való reflektálással, nem jelenti azt, hogy a szabály-követés inger-válaszként leírható. Wittgenstein mutatta meg, hogy a szabály követésének fogalma maga után vonja a hiba elkövetésének fogalmát. Márpedig a „hiba elkövetését" nem lehet inger-válaszként leírni: az inger-válasz terminusaiban csak az adott cselekvés írható le, a hibás cselekvés tehát itt egy *másik* cselekvés lesz. Amit az inger-válasz terminusaiban megadhatunk, az legfeljebb egy aktuális szabály-alkalmazás fenomenológiája, nem pedig az, hogy *mit* tesz a cselekvő. Ha a cselekvő nem is reflektál a cselekvését irányító szabályokra, abban, amit tesz, ezek a szabályok adva vannak: elvileg mindig megvan a *lehetősége* annak, hogy explicit formára hozza őket és reflektáljon rájuk. (Olyan esetekben, amikor a cselekvő egyáltalán nem képes reflektálni a cselekvését irányító szabályra, csupán vak szokásról nem pedig szabály-alkalmazó viselkedésről beszélünk.)

[11] Wittgenstein mutatta meg, hogy az „ugyanaz" és a „szabály" („ugyanazt teszi" és „szabályt alkalmaz") kifejezések használata összefonódik. („Philosophische Untersuchungen", I, 215 § és 225 §.) Az, hogy „mindenki számára azt jelenti", pontosan arra utal, hogy ez a cselekvés mindenki számára *ugyanaz*, ti. szavazás, és hogy bárki, aki szavaz (akár pl. N a jövőben), az *ugyanazt teszi*.

Mindaz, amit Winch az emberi cselekvések természetéről elmondott, természetesen következményekkel jár a társadalomtudományokra nézve. E következmények közül Winch elsőként azt vizsgálja, hogy milyen nehézségeket támaszt az, ha természettudományos módszerekre alapozva kíséreljük meg a társadalmi jelenségek megértését. Nagyon világos formában képviselte ez utóbbi álláspontot John Stuart Mill.[12] Mill szerint minden magyarázatnak alapvetően azonos a logikai struktúrája: a társadalomtudományoknak ugyanúgy a társadalomban tapasztalatilag megfigyelhető szabályosságokat kell leírniok és ezeket általánosítva kifejezniök, ahogyan a természettudományok leírják és általánosítják a természetben megfigyelhető szabályosságokat. Pusztán arról van szó, hogy a társadalomban megfigyelhető szabályosságok sokkal bonyolultabbak, mivel az emberek eltérő módon reagálhatnak a környezetükre, így a szabályosságok felfedezése is sokkal bonyolultabb. A természettudományok és a társadalomtudományok tehát egyaránt *empirikus* tudományok, s csak a bonyolultság fokában különböznek egymástól (igaz ugyan, hogy ez a fokozati különbség olyan nagy, hogy a társadalmi szituációk kimenetelét illetően csak statisztikus általánosításokat lehet tenni).

Winch persze elismeri, hogy bonyolultság tekintetében a természettudományok és a társadalomtudományok különböznek egymástól, csakhogy e különbséget szerinte nem lehet fokozati különbségként leírni. A „bonyolultság" itt azt jelenti, hogy a társadalomtudománynak tevékenységeket, intézményeket stb. kell megértenie, melyeket azonban valamilyen formában mindenkinek meg kell értenie, aki résztvesz a társadalom életében. Ez már *logikai* és nem fokozati különbség: a társadalomtudománynak azokkal a fogalmakkal van dolga, melyekben az adott társadalmi összefüggésben az emberek a tevékenységeket, intézményeket stb. megértik, s így maga is e társadalmi összefüggésen belül mozog. „Az emberi társadalom fogalma — mondja Winch — meghatározott fogalmi sémát involvál" — s a társadalomtudomány ezen belül mozog; ez azonban logikai különbséget jelent a „természettudományokban szokásos magyarázathoz képest" (72). A társadalomtudományokban — Mill felfogásával ellentétben — nem az a probléma, hogy az empirikus kutatás minek a fennállását mutatja, hanem azt, hogy mit jelent az adott társadalmi kontextusban az, aminek fennállását az empirikus kutatás mutatja.

Winch legfontosabb ellenérve az ellen irányul, hogy a társadalomtudományban egyáltalán empirikus általánosításról, tapasztalatilag megfigyelhető szabályosságok általánosításáról lenne szó. Vizsgáljuk meg először is, hogy mit jelent „szabályosságokat tapasztalatilag megfigyelni". Ha szabályosságok vagy egyformaságok fennállásáról beszélünk, akkor tulajdonképpen azt állítjuk, hogy azonos körülmények fennállása esetén azonos események következnek be. A szabályosságok vagy egyformaságok állítása tehát azonosságot megállapító ítéleteket előfeltételez. Mi azonban dolgokat (körülményeket, eseményeket) mindig valamilyen szabályhoz viszonyítva ítélünk azonosnak (lásd 11. lábj.): így az adott kuattásban bizonyos fajta szabályosság vizsgálata voltaképpen annak a szabálynak állandó figyelembevételét jelenti, amelynek megfelelően az adott kutatásban azonosságokat megállapító ítéleteket tehetünk. Ezek a szabályok egyfajta emberi viselkedést (azt, ahogyan az illető kutatási területen az emberek mindig viselkednek) irányítanak, s az azonosságot megállapító ítéletek csak a viselkedésnek ez adott módjához viszonyítva érthetők. Ha pl. valaki, aki egyáltalán nem járatos a modern fizika problémáibna, jelen van egy bonyolult kísérletnél, nem lesz képes a releváns „szabályosságokat tapasztalatilag megfigyelni". Ahhoz, hogy egyáltalán azonosságokat tudjon megállapítani, el kell sajátítania azt a tevékenységet, amely a fizikusok sajátja az ilyen bonyolult kísérletek elvégzésénél. Egy *viselkedésmódot* kell tehát elsajátítania, mégpedig azt, ahogyan az adott közösségben (a fizikusok közösségében) bizonyos jelenségeket megértenik.

Mit változtat az elmondottakon, ha a jelentég, amelyet a tudós vizsgál, nem fizikai esemény, hanem emberi cselekvés, intézmény stb.? Az eddigieknek megfelelően az, ha a szociológus két szituációról azt mondja, hogy ott ugyanaz történik, akkor ez az állítás csak a szociológiai kutatásokat irányító szabályokhoz viszonyitva lenne érthető, hiszen „az azonosságot megállapító ítéletek csak a viselkedés adott módjához viszonyítva érthetők". Csakhogy ebben az esetben a vizsgált jelenség is „a viselkedés adott módja", a szociológusnak tehát szabályok két sorával van dolga. És amikor azt mondja, hogy két szituációban ugyanaz

[12] „System of Logic", VI. könyv: Logic of the Moral Sciences.

történik, akkor itt az „ugyanaz" kifejezés nem a szociológiai kutatást irányító szabályokhoz viszonyítva, hanem a szituációban adott viselkedéseket irányító szabályokhoz viszonyítva lesz érthető. Ez azt jelenti, hogy a szociológiai kutatásnak *előfeltétele* az, hogy a szociológus ugyanúgy megértse a szituációt, ahogyan a szituációban résztvevők megértik — *nem* jelenti persze azt, hogy a szociológiai kutatás *csak* ennyi volna. Mindez arra mutat rá, hogy a szociológia valóban az adott társadalmi összefüggésen belül mozog: nem tapasztalatilag megfigyelhető szabályosságokat ír le egyfajta tevékenység szabályainak megfelelően, hanem *részt vesz* a tevékenységben, s reflektál arra, hogy a tevékenységet szabályok irányítják.

Mill felfogásával szemben Winch tehát megmutatta, hogy azok a fogalmak, amelyekben általában társadalmi eseményekről gondolkodunk, logikailag különböznek a tudományos magyarázathoz tartozó fogalmaktól. Az érv lényege az volt, hogy a fogalmak, amelyekben a társadalomról gondolkodunk, a társadalmi életbe is belépnek, nem pusztán a megfigyelő leírásába. De vajon nem lehetséges-e egy olyan társadalomtudomány, amelyik nem „a viselkedés adott módjaként" érti meg a társadalmi jelenségeket, hanem olyan fogalmakban, melyek függetlenek azoktól, amelyekben az emberek saját mindennapi tevékenységüket megértik? Vajon akkor is fennáll-e a logikai különbség, ha a társadalomtudomány — a természettudományhoz hasonlóan — saját fogalmait alkalmazza a megfigyelt jelenségre? Vilfredo Pareto[13] szerint a szociológiának az a feladata, hogy tapasztalatilag megmutassa: azok a fogalmak, amelyekkel az emberek cselekvésük során rendelkeznek, sokkal kevésbé befolyásolják viselkedésük természetét és kimenetelét mint ahogyan azt általában gondolják; a szociológusnak tehát *de novo* kell létrehoznia saját fogalmait, a lehető legkisebb figyelmet szentelve a szituációban résztvevők fogalmainak. Winch két ponton támadja Pareto felfogását: először azt mutatja meg, hogy Pareto egy alapvetően filozófiai kérdést empirikus, tudományos kérdésként fog fel, másodszor pedig azt, hogy konklúziója tényszerűen is hamis.

Pareto abból indul ki, hogy milyeneknek kell lenniök és hogyan kell egymáshoz kapcsolódniok azoknak a fogalmaknak, amelyeket a szociológus a maga számára megalkot. Két kikötése van: e fogalmaknak feltétlenül tapasztalati referenciával kell bírniok, a következtetéseknek pedig mindig szigorú logikát kell követniök. Ezt nevezi „logiko-experimentális" megközelítésnek; e megközelítésben vizsgálja, hogy azok a kijelentések és elméletek, melyekben az emberek cselekvéseiket értelmezik, milyen kapcsolatban vannak magukkal a cselekvésekkel. Winch elfogadja Paretonak azt a megállapítását, hogy a kérdés kettős: lehet úgy értelmezni, hogy vajon ezek a kijelentések és elméletek valóban jól megindokolják-e a cselekvést, melyet igazolni szándékoznak; de lehet úgy is értelmezni, hogy vajon valóban azok a fogalmak irányítják-e az emberek viselkedését, melyek segítségével kijelentéseket és elméleteket fogalmaznak meg viselkedésükről, vagy akkor is ugyanígy viselkednének, ha már nem ezekben a fogalmakban ragadnák meg viselkedésüket. Pareto a kérdés mindkét értelemben meg akarja válaszolni, ehhez azonban először két fontos megkülönböztetést kell bevezetnie: különbséget tesz *logikus és nem-logikus* cselekvések, valamint *reziduumok és derivációk* között.

Logikus és nem-logikus cselekvések megkülönböztetése a kérdés első értelmezését segít megválaszolni, azt fogja megmutatni, hogy azok az elméletek, amelyekkel az emberek rendelkeznek, mennyiben indokolják ténylegesen cselekvéseiket. Logikusnak nevez Pareto minden olyan cselekvést, ahol a cselekvő valamely cél elérésére törekszik, s a cselekvés ténylegesen hozzájárul a cél eléréséhez. A cselekvés nemlogikus, ha a cselekvő egyáltalán nem gondol arra, hogy cselekvésével valamilyen célt el fog érni,[14] vagy ha a cselekvő ugyan valamilyen cél érdekében hajtja végre cselekvését, a cselekvés azonban vagy valami egészen mást eredményez, vagy egyáltalán semmit. Ez utóbbi két esetben is megtörténhet. Az egyik az, amikor a cél nem reális, hanem „képzeletbeli", kívül esik a „megfigyelés és a tapasztalat mezején", a másik pedig az, amikor a cél ugyan tökéletesen reális, de oly módon nem elérhető, ahogyan a cselekvő gondolja (ide sorolja Pareto pl. a mágiát). Pareto hangsúlyozza, hogy a nem-logikus viselkedést nem lehet azonosítani az illogikus viselkedéssel, azaz azzal, amikor a cselekvés ugyan logikus, de a cselekvő valamilyen hibát vét.

Winch ellenérve az, hogy Pareto megkülönböztetései csak bizonyos keretek

[13] „Trattato di Sociologia generale".

[14] Ebben az értelemben „nem-logikusak azok a cselekvések, melyeket Max Weber *értékracionálisnak* nevez, szemben a *célracionális* cselekvésekkel. Pareto ugyanis — ahogyan Winch megjegyzi — egy cselekvés logikus voltát csak a cél és eszköz kategóriáiban képes megragadni.

között működnek, s ezért végkövetkeztetése (hogy az emberi tevékenység bizonyos típusai, pl. a vallás, egészükben nem-logikusak, mások pedig, pl. a tudomány, egészükben logikusak) elfogadhatatlan. Egy cselekvést ugyanis nem lehet *általában* logikusnak nevezni, ez mindig csak egy adott kontextuson *belül* értelmezhető. Egytajta tevékenységen belül (pl. a tudományos vagy a vallásos tevékenységen belül) mondhatjuk bizonyos viselkedésekről, hogy logikusak vagy nem-logikusak, azonban maga az adott tevékenységtípus se nem logikus, se nem nem-logikus, hanem egyszerűen *adott*. Durván szólva azt lehetne mondani, hogy a tevékenység adott típusai, a tudomány, a vallás stb. egyaránt logika nélküliek, egy viselkedésről csak mint tudományos, vallásos stb. viselkedésről lehet értelmesen azt állítani, hogy logikus vagy nem-logikus. Paretónál azonban csak látszatra van arról szó, hogy az emberi tevékenység különböző típusait olyan fogalmakban vizsgálná, amelyek függetlenek e tevékenységtípusoktól. Azért nem merül fel nála, hogy egy cselekvést csak valamihez viszonyítva lehet logikusnak nevezni, mert már eleve úgy vezeti be a logikus cselekvés fogalmát, hogy az valamihez viszonyított: voltaképpen *abból indul ki*, hogy a tudományos cselekvés körébe tartozó (nem hibás) cselekvések a logikus viselkedés *par excellence* formái, s a *tudományos tevékenységhez viszonyítva* mutatja ki azután a többi tevékenységtípusról, hogy azok nem-logikusak (pejoratív értelemben). Ez a kiindulás annak az előfeltevésnek a következménye, hogy a valóság megértésének kulcsa a tudományokban van adva. Mindez azt mutatja —mondja Winch —, hogy megvalósíthatatlan az az igény, hogy a társadalomtudomány olyan fogalmakban vizsgálja az emberi tevékenység különböző típusait, amelyek függetlenek e tevékenységtípusoktól. E tevékenységtípusok (a különböző „életformák") vizsgálata *filozófiai* probléma: nem arról van szó, hogy a tevékenység egy adott formáján belül hogyan lehet megérteni a valóságot, hanem arról, hogy hogyan lehet *megérteni az életformákat* — erre pedig nincsen valóságos alternatívánk, erre nincsenek egyéb fogalmaink, mint amelyekben a résztvevők számára (ennélfogva számunkra is) az életformák adva vannak. Amikor Pareto el akarta kerülni ezeket a fogalmakat, akkor nem maradt más lehetősége, mint hogy a felhasználandó fogalmakat leszűkítse azokra, amelyekben egyfajta tevékenység (a tudomány) megérti a valóságot, ennek a leszűkítésnek azonban nagy ára van: mivel *tudományos* kérdésként fogja fel az életformák vizsgálatát, soha nem jut el magukhoz ezekhez az életformákhoz. Így valójában nem is arra a kérdésre ad választ, hogy azok az elméletek, amelyekkel az emberek cselekvéseik során rendelkeznek, mennyiben indokolják cselekvéseiket, hiszen ezeket az elméleteket csak a tudomány fogalmaiban dróbálja megérteni, márpedig a cselekvők (egészen szélsőséges esetektől eltekintve) nem a tudomány terminusaiban megfogalmazott elméletek segítségével indokolják cselekvéseiket.

A kérdést azonban úgy is lehetett érteni, hogy vajon egyáltalán ezek az elméletek irányítják-e a cselekvéseket, vagy az emberek akkor is ugyanígy cselekednének, ha ezek megszűnnének. Ez utóbbi megválaszolását volt hivatva elősegíteni *reziduumok és derivációk* megkülönböztetése. A különböző történelmi időszakokban, a nagyon is eltérő társadalmakban, mondja Pareto, megfigyelhetünk bizonyos fajta viselkedéseket, melyek mindig újra és újra előfordulnak, nagyon kis eltéréssel, míg más viselkedések nagyon is változékonyak, nagyon jelentősen eltérnek egymástól különböző időkben és különböző társadalmakban. Az állandó, minden előfordulásban jelenlevő elemet nevezi *reziduumnak* — ez az ami megmarad, ha lehántjuk a viselkedésről a tapasztalati megfigyelés számára először szembetűnő változó elemeket, a *derivációkat*. A derivációkat többnyire azok az elméletek alkotják, amelyek segítségével az emberek magyarázni próbálják viselkedésüket. Ezek a derivációk azonban nagyon bizonytalanok és változékonyak, meglétük nem lehet szükséges előfeltétele annak, hogy az emberek bizonyos módon viselkedjenek. Valójában tehát nem azok az elméletek irányítják az emberek viselkedését, melyekkel ők maguk magyarázzák azt, ezek csak derivációk, melyeket elhagyhatnak anélkül, hogy viselkedésükben változás következnék be. Pareto egyik példája a keresztelés és a pogány tisztulási rítusok összehasonlítása. A keresztelés keresztény szokásának van magyarázata: az eredeti bűntől szabadít meg. Magának a jelenségnek a további elemzése azonban nagyon nehéz, ha nem ismerünk más hasonló jelenségeket. Csak akkor tudjuk elválasztani a jelenséget a hozzátapadó magyarázatoktól, ha a más jelenségekkel való összehasonlításban kielemeztük az állandó elemeket. Találunk olyan nem-keresztény rítusokat, ahol szent vizet használnak fel tisztulás céljaira. Máris fellelhetők közös elemek: a vizet a megtisztulás tényével asszociálják. A további elemzés azonban azt mutatja, hogy a víz sem állandó elem (van ahol vért vagy más anyagokat használ-

nak.) Végül el lehet különíteni az összes ismert tisztulási rítusban megtalálható állandó elemeket (az ember úgy érzi, hogy a víz vagy más anyag a morális beszennyeződéstől ugyanúgy megszabadítja, ahogyan megtisztítja a piszoktól) a rítusokat kísérő változó elemek sokféleségétől.

Pareto példája — érvel Winch — jól mutatja eljárásának jogosulatlan voltát. Minek alapján tartotta eleve hasonlónak a jelenségeket, amikor a bennük meglevő közös (állandó) elemeket csak a végső elemzés mutatta ki? Azt mondotta: a tapasztalati megfigyelés mutatta hasonlónak őket. E hasonlóság azonban nemcsak a tevékenység során elvégzett fizikai mozgások hasonlóságára vonatkozott, hanem ezek jelentésére, a szimbolikus tartalomra, arra, hogy morális vagy vallásos megtisztulásról van szó. Ezt azonban nem lehet tapasztalatilag megfigyelni, ez csak a kontextusban van adva: egy adott cselekvés értelme itt a tevékenység adott rendszerében játszott szerepével egyenlő. Jól megvilágítja ezt G. E. M. Anscombe példája, mely szerint valamely matematikai tevékenységet csak olyan megfigyelő tud leírni, aki maga is képes hasonló tevékenységre, minden egyéb esetben a leírás önkényes választásokon fog alapulni: a megfigyelő nem lesz képes az adott tevékenység szempontjából releváns cselekvéseket a puszta kísérőjelenségektől elválasztani. Amikor emberi tevékenységről van szó — vonja le a következtetést Winch — a megfigyelés és a tapasztalat szerepe korlátozott: *értenünk* kell az adott kontextust, amelyben a kérdéses tevékenység releváns, ahhoz hogy egyáltalán (nem önkényes) megfigyeléseket tehessünk. Pareto azt állítja, hogy pusztán a tények tapasztalati megfigyeléséből indul ki; azonban az, hogy egyáltalán tényeket tud megfigyelni, azon alapszik, hogy már eleve *érti* a beszéd egy módját, amelyen belül bizonyos kijelentések és elméletek tényeket alkotnak számára.

A szociológiát (és a történettudományt) Max Weber is *empirikus* tudománynak tartotta, csakhogy „a cselekvésekkel foglalkozó empirikus tudománynak", és azt felismerte, hogy a cselekvések megértése más problémákat is felvet mint a világnak (elsősorban a tudományokban történő) érthetővé tétele. A cselekvések megértésénél két mozzanatot különböztetett meg: egyfajta cselekvés jelentésének (Sinn) „értelmező megértését" *(deutend verstehen;* Winchnél: „interpretive understanding") és annak kauzális magyarázatát *(kausal erklären)*, hogy mi idézte elő a kérdéses cselekvést és mik a következményei.[15] A kauzális magyarázatra azért van szükség, mert az értelmező megértés önmagában nem több valószínű hipotézisnél — ahhoz, hogy igazoltnak tekinthessük, valamilyen másfajta evidenciára (ti. másfajtára mint aminek alapján a hipotézist felállítottuk) is szükségünk van. Weber felfogásában tehát a megértés valami olyan, ami önmagában nem teljes, amit más módszerekkel kell kiegészíteni. Nevezetesen csak akkor tekint teljesen megértettnek egyfajta viselkedést, ha képesek vagyunk olyan statisztikus törvényszerűségek megfogalmazására, melyek segítségével előrelátásokat tehetünk arról, hogy az emberek általában mit fognak tenni az adott körülmények között. Weber tehát a cselekvések jelentésének megértésére törekszik, e jelentést azonban bizonyos cselekvések biznoyos körülmények közötti valószínűségének terminusaiban próbálja definiálni. A jelentést azonban — mondja Winch — nem lehet így definiálni: ez ugyanolyan, mintha azt, hogy valaki képes statisztikus törvényszerűségeket megfogalmazni bizonyos szavak előfordulásának valószínűségéről egy nyelvben, azonosítanánk azzal, hogy képes megérteni, amit azon a nyelven mondanak.

A cselekvések jelentésének „értelmező megértése" Weber felfogásában valóban olyasmi, ami kiegészítésre szorul, ez azonban felfogásának bizonyos hiányosságaira, s nem a megértés kategóriájának nem teljes voltára utal. A jelentéssel bíró cselekvés ugyanis nála nem *ipso facto* társadalmi cselekvés,[16] ezért a cselekvések jelentésének megértéséről többet kell mondania annál, hogy egy adott társadalmi kontextusban a jelentéssel bíró cselekvések mindenki számára ugyanazt jelentik, pontosan abban áll a jelentésük, ahogyan őket mindenki megérti. Winch itt Weberrel szemben megismétli korábbi érvelését, miszerint minden jelentéssel bíró viselkedés szükségképpen társadalmi. A cselekvés jelentésének tehát van társadalmi objektivitása, s ugyanígy van azoknak a fogalmaknak is, amelyekben a cselekvések jelentését megértjük. Még saját viselkedésünket sem közvetlenül értjük meg: ezeket a viselkedéseket meg-

[15] „Wirtschaft und Gesellschaft", Tübingen 1956, I. fej.

[16] Az „R. Stammlers ‚Überwindung' der materialistischen Geschichtsauffassung" c. írásában feltételezi, hogy az ember mindenfajta társadalmi kontextusból teljesen elvonatkoztatva képes szabály-követő viselkedésre. („Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre", Tübingen 1922.)

tanultuk, s meg kellett tanulnunk jelentésüket is. Saját viselkedésünk jelentése is *társadalmilag* rögzített, s nekünk el kell sajátítanunk azokat a fogalmakat, amelyekben e jelentések rögzítettek. Ezek azonban ugyanazok a fogalmak, amelyekben — az adott társadalmi kontextusban — más emberek cselekvésének jelentését megérthetjük: ezért nem szorul a cselekvések jelentésének megértése további kiegészítésre. (Más kérdés az, hogy ha a cselekvések jelentését már megértettük — amikor már tudjuk, hogy mi alkot tényt az adott kontextusban —, akkor megállapíthatunk statisztikus törvényszerűségeket, kauzális összefüggéseket stb.)

A kritikából voltaképpen már kibontakoznak a társadalomtudomány Winch által képviselt felfogásának körvonalai. E társadalomtudomány — mondja Winch — elmarasztalható a „metodológiai esszencializmus" „bűnében", fogalmai ugyanis nem a kutatásban bevezetett „teoretikus konstrukciók" vagy „magyarázó modellek"; ezek a fogalmak alapvetően hozzátartoznak a tanulmányozott társadalom tagjainak viselkedéséhez. (Karl Popper felfogásával szemben pl. a „háború" fogalmával nemcsak magyarázzuk azt, ami két, egymással fegyveres konfliktusban álló társadalom között történik, ez a fogalom résztvesz magában a történésben is: mindkét társadalom tagjainak viselkedését befolyásolni fogja annak tudata, hogy ők egy háborút viselő társadalom tagjai. A háború fogalma tehát *lényegileg* tartozik hozzá viselkedésükhöz.)

Winch javaslata a következő: mivel az emberi cselekvések mindig „fogalmakat" testesítenek meg", ezért az emberek egymás közötti társadalmi cselekvéseit sokkal gyümölcsözőbben hasonlíthatjuk a fogalmak kicserélődéséhez a beszédaktusokban, mint az erők kölcsönhatásához egy fizikai rendszerben. Úgy tűnhet, hogy egy ilyen összehasonlítás túlságosan „átszellemíti" a társadalmi életet, ezért egy megszorítás szükséges. A viselkedés nem mindig fejeződik ki fogalmakban (Winch ilyen esetekben azt mondja, hogy nem fejeződik ki *diszkurzív* fogalmakban, de a diszkurzív fogalmakat kifejező cselekvésektől megkülönbözteti a *nem-diszkurzív* fogalmakat kifejezőket, azaz azokat, melyek *ténylegesen* nem fejeződnek ki fogalmakban), az összehasonlítás azonban ilyen esetekben sem félrevezető, a nyelvhasználat ugyanis annyira közvetlenül és elválaszthatatlanul fonódik össze más, nem-nyelvi cselekvésekkel, hogy ennek alapján a nem-nyelvi viselkedésekről is mint diszkurzív fogalmakat kifejezőkről beszélhetünk.

E javaslat fényében újraértékelhető R. G. Collingwood felfogása, mely szerint az egész emberi történelem a gondolatok története. Ez természetesen elfogadhatatlan, ha úgy értelmezzük, hogy a történésznek „újra kell gondolnia" a történelmi résztvevők gondolatait. Collingwood felfogása azonban Winch szerint úgy is értelmezhető, hogy az a mód, ahogyan a történésznek meg kell értenie a történelmi eseményeket (még akkor is, ha ezeket az eseményeket nem lehet közvetlenül diszkurzív fogalmak konfliktusaként vagy kifejtéseként ábrázolni), sokkal inkább analóg azzal, ahogyan fogalmak kifejezését megértjük, mint azzal, ahogyan fizikai eseményeket megértünk. Ez az értelmezés elfogadható Winch számára, hiszen a történelmi magyarázat nála is sokkal inkább hasonlít arra, amikor valaki nyelvtudását egy beszédaktus megértésére használja fel, mint arra, amikor valaki a mechanika törvényeiről való tudását használja fel egy működő szerkezet megértésére. Ez következik abból, aminek megmutatására Winch könyvében törekedett, abból, hogy „a társadalmi viszonyok valójában csak a társadalomban használatos fogalmakban és fogalmak révén léteznek" (133) — ahol fogalmakon természetesen nemcsak diszkurzív fogalmakat ért.

Winch végül megjegyzi, hogy könyvében nem a társadalomtudományok metodológiájáról kívánt valamit mondani, itt elsősorban filozófiai megfontolásokról volt szó, a társadalom tanulmányozásával kapcsolatban.

Ez volna hát a Winch-féle társadalomtudomány eszméje. Amit azonban a társadalmi jelenségek megértésének természetéről elmondott, az nemcsak e jelenségek megértéséhez járult hozzá, hanem — amint a vita mutatja — számos félreértésre is okot adott. Kísérjük végig a vitát, mely a félreértések ellenére is sok szemponttal gazdagíthatja a társadalom tanulmányozásával kapcsolatos filozófiai megfontolásokat.

A. R. Louch: „*The Very Idea of a Social Science*"[17]

Louch eleve gyanút keltőnek tartja Winch megállapításait, ugyanis azok szembenállnak mindazzal, ami a társadalom-

[17] „Egy társadalomtudomány eszméje — közelebbről"; „Inquiry", 6. (1963), 4.

tudományokban szokásos. Először azt vizsgálja, hogy az emberi cselekvések megértését ki kell-e egészíteni statisztikus evidenciával — ahogyan azt Weber igényelte. Winchnek ad igazat Weberrel szemben, mondván, hogy ha a történelmet és a szociológiát az etika részeként fogjuk fel (és szerinte Winch és Weber ezt teszik), akkor a magyarázatok tényleg nem követelnek további evidenciát abban az értelemben, ahogyan a fizikai mozgások magyarázatát csak akkor fogadjuk el, ha további esetekre is alkalmazható. Itt morális magyarázatokról van szó, és az a mód, ahogyan a cselekvés háttere a konkrét cselekvéshez kapcsolódik, nem kauzális vagy statisztikus: az ilyen magyarázat a háttér elemeit mint a cselekvést igazoló vagy megalapozó vonásokat, nem pedig mint okokat kapcsolja össze a cselekvéssel. Ez logikai és nem empirikus kapcsolat; s ez látszik alátámasztani Winch tételét, miszerint a társadalom elemzése konceptuális vagy *a priori*.

Ez az álláspont Winchnél, Louch szerint, Wittgenstein homályos mondásának („A nyelv egy életforma") hibás értelmezésére vezethető vissza. (A nyelv egy életforma — ez azt jelenti, hogy az emberek cselekvéseit azok a fogalmak irányítják, amelyekben leírják a cselekvéseket; következésképpen megérteni a cselekvéseket annyit jelent, mint megérteni a fogalmakat. Megérteni a fogalmakat, ez konceptuális vizsgálódás, a konceptuális vizsgálódás pedig filozófia. Így a társadalmi cselekvések megértése filozófiai és ezért nem empirikus vizsgálat. Q. E. D.) Wittgenstein mondását azonban másképpen is lehet értelmezni — mondja Louch —, s Winch itt egy olyanfajta filozofálás áldozata lett, amelyet maga Wittgenstein is csak elvétve alkalmaz. Azzal, hogy a nyelv egy életforma, Wittgenstein arra emlékeztet bennünket, hogy a nyelv beépül az életbe és egyfajta válasz használóinak szükségleteire. És ez ellenvetés a filozófiai apriorizmussal szemben, nem pedig megvédése a szociológiában. Mert igaz az, hogy csak akkor érthetjük meg azt, amit az emberek mondanak, ha értjük az adott nyelvet (csak az adott kontextusban érthetjük meg, hogy az emberek mit csinálnak és miért csinálják), az azonban *empirikus felfedezés* dolga, hogy az emberek meghatározott módokon beszélnek. Ez jelenti tulajdonképpen Winch tételének „Louch-féle változatát", amelyet ő maga így foglal össze: „Amikor a szociológus emberi tevékenységek morális magyarázatát adja, akkor nem pusztán saját morális meggyőződésének tiszteletreméltóságába öltözteti azokat, hanem oly módon gazdagítja a ténybeli részleteket, hogy kitűnjék, mi lehetett a szituációban az, ami a cselekvőt cselekvésre indította". (277.)

Louch szerint tehát Winchnek igaza van abban, hogy egy cselekvés magyarázata olyan vizsgálódás, melynél nem hajt különösebb hasznot egy kauzális hipotézis valószínűségének megállapítása. Ebből Azonban Winch túl könnyen vonja le azt a következtetést, hogy a tapasztalati megközelítésnek egyáltalán nincs jelentősége a társadalom vizsgálatánál. Igaz ugyan, hogy abszurd lenne kijelentéseket és elméleteket tapasztalati tényekként tárgyalni (lásd Winch vitáját Paretóval, Anscombe példája nyomán), de ez csak akkor jelentené azt, hogy a cselekvések vizsgálatánál nincs szerepe a megfigyelésnek, ha az elméletek és a cselekvések kapcsolata pusztán logikai természetű volna. Egyetlen logikus sem szentesítené azonban azt, hogy bizonyos elméletek meglétéből vezessünk le bizonyos cselekvéseket. A cselekvés magyarázatánál mindig azt kutatjuk, hogy mi az indítéka a kérdéses cselekvésnek, s egy lelkiismeretes történész vagy szociológus számára az indítékokat a cselekvés körülményei és a cselekvést környező események tartalmazzák. Márpedig ezeket felkutatni *megfigyelés* dolga.

Louch a továbbiakban azt vizsgálja, hogy milyen következményekkel jár a társadalomtudományokra nézve Winch felfogása a cselekvések megértéséről. Elsőként azt kifogásolja, hogy az *a priori* szigorúság nagyon elszegényíti a szociológiát. Ezt Winch saját példáin mutatja meg: ha a „háború" fogalmának megértése (lásd Popper példájának bírálatát Winchnél) szükséges és elégséges annak megértéséhez, amit a háborúzók tesznek, akkor minek ezt szociológiának nevezni és minek egyáltalán leírni? A történész és a szociológus legfőbb problémája nem az, hogy milyen konvenciók szerint viselkednek az emberek a háborúban, hanem például az, hogy mi volt a háború oka. És még valami: ha elfogadjuk, hogy a háborúkat konvencionális vagy szimbólikus terminusokban meg lehet magyarázni, akkor ebből olyasmi következik, mint a kereszteshábórúk „szent háborúkként" való magyarázata, azaz annak a propagandának elfogadása, melyek az embereket harcba vitték.

A másik példa a keresztelés (lásd Winch példáját Paretoval szemben): az *a priori* magyarázatban a rítusnak levezethetőnek kell lennie egy sor konvencióból és elméletből, azaz a keresztény teológiából és szokásokból. Amikor pedig a történész korábbi tisztulási rítusokban keresi a keresztelés

gyökereit, akkor tétele egy időbeli állítást, talán kauzális következést tartalmaz, s ez empirikus kutatást követel. A keresztelés és a tisztulási rítusok összehasonlítása azonban nem jár olyan metodológiai következményekkel, amilyenektől Winch tart. Abbeli félelmében, hogy az ilyen összehasonlítás csak statisztikai adatokra támaszkodhat, teljesen elveti azt, s magyarázata csak a tevékenységet explicite irányító szabályokra támaszkodik. Ezzel olyan területet ürít ki, amelyik jó állásokat biztosítana számára ellenfelével szemben. Ellenfele ugyanis nem a megfigyelés, s alkalmazása a társadalom vizsgálatában, hanem egy ilyen magyarázat azonosítása az általánosítással és az előrelátással.

Louch második ellenvetése a Winch-féle társadalomtudománnyal szemben az, hogy a szokást és a tevékenységet sokkal kevésbé irányítják „törvénykönyvek", mint Winch feltételezi. A matematikai tevékenység vizsgálatát említi a társadalom vizsgálatának modelljeként (lásd. Winch megjegyzéseit Anscombe példájához), azaz egy tevékenység megértése annyit jelent nála, mint képesnek lenni rá. Ebben a felfogásban tehát a matematika szociológiája a matematika tanulmányozásával azonos stb., a szociológia általában pedig az emberi tevékenység racionális előírásainak tanulmányozása. Ha Winch úgy gondolja, hogy egy ilyen szociológia képes megmagyarázni az emberi cselekvéseket, akkor nem lehetnek kétségeink előfeltevéseit illetően: azt előfeltételezi, hogy a cselekvések általában ugyanolyan tökéletesen és racionálisan indokoltak, mint pl. a matematika esetében. Nem arról van szó, hogy a cselekvések nem kötődnek konvenciókhoz, csakhogy sokkal bonyolultabban kötődnek, mint ahogyan azt Winch „szabálykönyv" esetei mutatják. Nekünk mindig meg kell figyelnünk és le kell írnunk a kérdéses cselekvést és körülményeit, mert a tényleges cselekvés csak a legritkább esetben lesz olyan, amilyennek az „a szabálykönyvben meg van írva".

Hogy Winch elmélete mégis oly megvesztegető, annak az az oka, hogy olyasmiket mond el újonnan felfedezett tudományos igazságokként, amit már mindnyájan tudtunk, amit tudnunk kellett ahhoz, hogy egyáltalán társadalomban élhessünk. Ha azonban mindent lefejtünk elméletéről, ami redundáns, akkor a magában maradó állítás, miszerint a szociológia a filozófia nevelt gyermeke, félrevezető lesz. Winchnél tulajdonképpen két dolog keveredik: azt akarja elmondani, hogy a társadalom tanulmányozásánál nem lehet pusztán a tények megfigyelésére támaszkodni, mivel csak akkor tehetünk egyáltalán megfigyeléseket, ha már tudjuk, hogy mi alkot tényt az adott kontextusban. Ez a teljesen jogosult megállapítás azonban nála összekeveredik azzal, hogy mivel csak konceptuális analízis döntheti el, hogy mi alkot tényt a megfigyelt jelenségben ezért a társadalom tanulmányozása csak konceptuális, azaz filozófiai vizsgálódás lehet.

Befejezésül Louch Winch saját érvét fordítja annak álláspontja ellen: a társadalom szcientista felfogásával szemben csak olyan alternatívát tud nyújtani, amelyik nem ismeri el a tapasztalat szerepét az adekvát leírásban (vö.: Winch a „kisegítő" és a „szupertudós" koncepciók viszonyáról).

A vita tehát kezd kibontakozni, mégpedig valóban a leglényegesebb kérdések körül. Nem is minden él nélkül, hiszen Louch végül is két csoportra osztotta Winch megállapításait: triviálisakra és félrevezetőkre. Winch még közbelép: Louch szempontjai alapján újra tisztázza gondolatait, hogy a vita ne félreértésekről folyjék.

Peter Winch: „*Mr. Louch's Idea of a Social Science*"[18]

Winch Louch egész kritikáját egy alapvető félreértés következményének tekinti: metodológiaként értelmezi a „társadalom tanulmányozásával kapcsolatos filozófiai megfontolásokat" — s ebből egy nagyon furcsa, könnyen nevetségessé tehető metodológiát hoz ki: olyat, amelyik csak *a priori* eljárásokra támaszkodik, elveti a megfigyelést, úgy akarja magyarázni a cselekvéseket, hogy „levezeti" azokat „fogalmakból" vagy „szabálykönyvekben néz utánuk". Nos, mondja Winch, Louch megtehette volna azt, hogy nem fogadja el azt a filozófia/metodológia megkülönböztetést, amelyre a könyv befejező megjegyzései támaszkodnak. Louch ugyan nem ezt teszi, hanem egyszerűen nem vesz tudomást ezekről a megjegyzésekről, mégsem árt világosabbá tenni a megfogalmazást: helyesebb lett volna azt mondani, hogy a könyv a „társadalmi *fogalmának* tanulmányozásával kapcsolatos filozófiai megfontolásokról szól", s nem egyszerűen a „társadalom tanulmányozásáról" beszélni.

A társadalomtudományok és a filozófia viszonyát illetően Louchnak nem

[18] „Mr. Louch elképzelése a társadalomtudományról"; „Inquiry", 7 (1964), 4.

sikerült megkülönböztetnie két nagyon is különböző állítást, s ennek következménye Winch szerint a neki tulajdonított egészen karikatúraszerű levezetés (lásd Wittgenstein „homályos mondásának" interpretációját Winchnél — Louch szerint). Először is Winch *nem* állította, hogy a társadalomtudomány *minden* kérdése filozófiai kérdés, csak azt mondta, hogy „a legfontosabb elméleti kérdések közül sok inkább a filozófiához mint a tudományokhoz tartozik" (lásd Winch saját filozófiafelfogásának kifejtését), ezt viszont fontos hangsúlyozni, mert sokan hagyják figyelmen kívül (pl. Pareto). A másik állítása az volt, hogy „az emberi társadalom megértése szorosan összefonódik a filozófus tevékenységével" (vö. Winch: a társadalom megértése végső soron annak megértése, hogy mit involvál az életforma fogalma), s ez — bár sokkal általánosabban vonatkozik a társadalomtudomány kérdéseire, mint az előző — nem azt jelenti, hogy a társadalomtudomány kérdései minden további kvalifikáció nélkül filozófiai kérdések, hanem azt, hogy az a fajta megértés, melyre a filozófus törekszik, segíthet a társadalom megértésénél.

Lauch félreértése azonban arra utal, hogy nem érti az *a priori* és az empirikus viszonyát a filozófiai vizsgálódásokban, s ez arra készteti Winchet, hogy újrafogalmazza álláspontját. Nem arról van szó, hogy a filozófiai vizsgálódásokban *a priori* konceptuális analízis révén jutunk empirikus igazságokhoz (márpedig Louch ilyen állásponttal szemben fogalmazza meg „Winch tételének Louch-féle változatát", s csak ilyen állásponttal szemben van értelme egyáltalán azt hangsúlyozni, hogy az empirikus igazságokhoz megfigyelés révén jutunk. Ha tetszik, igaza van a „Louch-féle változatnak", csakhogy akkor szükséges megjegyezni, hogy a társadalomtudományos kontextusban *mást jelent* az „empirikus felfedezés", mint amit a természet vizsgálatánál megszoktunk.) „Talán úgy fogalmazhatnám meg álláspontomat — próbálja Winch tisztázni a félreértést —, hogy az *a priori* ‚megmutatkozik' (a ‚Tractatus' nyelvén szólva) abban, *ahogyan* az emberek beszélnek." (205.)

Louch legsúlyosabb félreértése azonban Winch szerint az, hogy a fogalmak és a cselekvések kapcsolatát valamiféle „logikai levezetésként" értelmezi. Louchot itt saját előfeltevése vezeti félre: metodológiai megjegyzésként értelmezi azt az állítását, hogy a fogalmak és a cselekvések megértése nem két különböző dolog, az egyiket megérteni annyi, mint megérteni a másikat is. Ez azonban filozófiai megjegyzés volt, s arra vonatkozott, hogy a kettő nem lehet különböző, mivel a cselekvéseket azokban a fogalmakban kell megértenünk, amelyekben kifejeződnek, ezeket a fogalmakat pedig nem érthetjük meg a cselekvés azon formájától (attól az életformától) függetlenül, amelyen belül működnek. Ugyanez vonatkozik a példára is — jegyzi meg Winch. Ott Popperrel *szemben* fejtette ki azt, hogy a „háború" fogalmát nem a szociológus vezeti be bizonyos konfliktusok magyarázatára, hanem ez a fogalom már működik magában a konfliktusban. Nem arról van tehát szó, amit Louch nevetségessé tesz („a háború fogalma szükséges és elégséges annak megértéséhez, amit a háborúzók tesznek"), hanem arról, hogy mivel a „háború" fogalma nemcsak a magyarázathoz járul hozzá, hanem részt vesz a megfigyelt jelenségben is, *ezért* — a konfliktusban működő más fogalmak megértése mellett — a „háború" fogalmának megértése jelenti a megfigyelt jelenség megértését.

„Két tisztázás nem kettőzi meg szükségképpen a tisztaságot" — mondja Louch, de azért újabb cikkben kísérli meg tisztázni magát a félreértések vádja alól.

A. R. Louch: „*On Misunderstanding Mr. Winch*"[9]

Louch először azt indokolja, hogy miért fogta fel metodológiaként Winch állításait. Erre az késztette, mondja, hogy mindaz, amit Winch könyvében (és válaszában) elmondott, súlyos következményekkel jár a társadalomtudós módszereire nézve. Popperrel szembeni érve például azt sugallja, hogy hiábavaló vállalkozás az emberi cselekvések nyelvének tudományos rekonstrukciója. (Ha a társadalomtudós mégis ezt tenné, akkor Poppernek van igaza, ugyanis hiába azonosak az elmélet fogalmai a működő cselekvés-fogalmakkal, a tudományos rekonstrukcióban ezek a fogalmak nem irányítják a tudós tevékenységét, tehát elsősorban nem mint cselekvés-fogalmak, hanem mint tudományos fogalmak jönnek számításba.) És egyáltalán: az, hogy Winch bizonyos fajta metodológiai álláspontokat nem tart elfogadhatónak a társadalomtudományok esetében, tartalmaz egy pozitív állítást is a társadalom-

[9] „Félreértettem Mr. Winchet?"; „Inquiry", 8 (1965), 2.

tudományokban elfogadható módszertani eljárásokra vonatkozóan.

Louch határozottan tagadja, hogy félreértette volna Winch felfogását a társadalomtudományok és a filozófia viszonyát illetően. Véleménye szerint ugyanis amikor Winch azt állítja, hogy „a társadalomtudományok legfontosabb elméleti kérdései közül sok inkább a filozófiához mint a tudományokhoz tartozik", akkor ezzel a filozófiáról mondott valamit, nem pedig a társadalomtudományokról: méghozzá ugyanazt állítja ezzel a filozófiáról, amit a „kisegítő" koncepció állít, nevezetesen, hogy a tudományok egy sor olyan elméleti problémát vetnek fel, melyek megoldása a filozófia feladata — és ebből a szempontból teljesen önkényes a társadalomtudományok szembeállítása a természettudományokkal. Egy ilyen értelmezés lehetőségét azonban Winch oly határozottan utasítja vissza könyvében, hogy olvasója inkább hajlik a válaszcikkben visszautasított értelmezés felé: a cselekvéseket fogalmak irányítják, a fogalmak megértése viszont konceptuális, azaz filozófiai vizsgálódás — a szociológia tehát nem empirikus, hanem filozófiai diszciplina (lásd Wittgenstein mondásának interpretációját).

Louch befejezésül újra megfogalmazza álláspontját. Egyetért Winch-csel abban, hogy a szociológia nagyon sok konceptuális kérdést tartalmaz, és hogy a társadalomról való tudás nagy részét tartalmazzák azok a fogalmak, melyeket mindnyájunknak tudnunk kell ahhoz, hogy egyáltalán társadalomban élhessünk. Ebből azonban nem az következik, hogy a társadalomtudomány a filozófia provinciája, hanem sokkal inkább az, hogy a társadalom megértéséhez nem kell szakembernek lenni, vagy másként fogalmazva, ebben a kérdésben — különböző mértékben — mindnyájan szakemberek vagyunk. E felfogásban elveszti jelentőségét a hagyományos megkülönböztetés az *a priori* vagy konceptuális és az empirikus között, hiszen csak annak a nyelvnek a megértéséről van szó, amelyet már eleve mindnyájunknak értenünk kell ahhoz, hogy képesek legyünk teljesíteni mindazt, amit a társadalomban megfigyelhetünk.

❧

Ezzel Louch a maga részéről befejezettnek tekinti a vitát. S a kettejük közötti vita valóban le is zárult, a vitatott kérdésekről mindketten elmondták véleményüket, leszögezték álláspontjukat. Két dolgot szükséges azonban megjegyezni a további vita ismertetése előtt. Az egyik az, hogy Louch második hozzászólása új elemet is tartalmazott, s mivel erről Winch már nem mond véleményt, nekünk kell megvizsgálnunk, vajon jogos ellenvetésről, vagy félreértésről van-e szó. Louch azt veti Winch szemére, hogy válaszcikkében a filozófia és a társadalomtudományok viszonyát illetően a „kisegítő" koncepció talajára helyezkedik. Annak alapján, amit Winch könyvében a „kisegítő" koncepcióról elmondott, ez csak azt jelentheti, hogy a társadalom megértése a társadalomtudományokban van adva, s a filozófia a megértésnek ezt a formáját (is) vizsgálja (rendszerezi, világosabbá teszi stb.), a problémákat tehát a társadalomtudomány adja fel a filozófiának. Winchnél azonban nem erről van szó. Nála a filozófia kérdései is a valóságra vonatkoznak, csakhogy ezek nem a megértés adott típusain *belüli* kérdések, hanem magukra a megértés különböző típusaira, a különböző életformákra vonatkoznak. S Winch pontosan azt állítja, hogy mivel legáltalánosabban a társadalomtudományok is a különböző életformák megértésére törekednek, ezért „a legfontosabb elméleti kérdések közül sok inkább filozófiai, mint tudományos" természetű.

Pontosan ezzel kapcsolatban szükséges még egy megjegyzést tenni. Amikor Winch úgy érvel, hogy legáltalánosabban a társadalomtudományok is a különböző életformák megértésére törekednek, s ezért kérdései inkább filozófiai, mint tudományos kérdések, akkor voltaképpen két dolog keveredik nála. Louch erre felhívta a figyelmet, de észrevételét nem fejtette ki. A társadalomtudomány valóban az „életformának" (az emberi tevékenység különböző típusainak) megértésére törekszik, s hogy „mi számít az életformához tartozónak", az számunkra valóban a nyelvhasználatban van adva (hogy mi alkot tényt egy adott életformában, az számunkra valóban azokban a fogalmakban van adva, melyekben a résztvevők számára), a társadalomtudomány kérdései azonban mégsem ugyanúgy vonatkoznak az életformákra, ahogyan a filozófiai kérdések — a filozófiának abban a felfogásában, melyet Winch Wittgenstein nyomán kifejtett. Míg ugyanis a filozófia kérdései — így mondhatnánk — „az emberi életforma egészére" vonatkoznak, addig a társadalomtudomány kérdései az egyes „életformákra" (vallás, mágia stb.). S míg az első esetben valóban mindenki számára konceptuális kérdés az, hogy „mi számít az életformához tartozónak", s ez valóban mindenki számára a nyelvhasználatban van adva, addig a második esetben, pl. a „vallásos életforma" esetében,

csak a vallásos ember számára lesz konceptuális kérdés az, hogy „mi számít a valláshoz tartozónak" a nem-vallásos ember számára ez a kérdés csak akkor és csak annyiban konceptuális, amikor azt akarja megérteni, hogy a vallásos ember számára „mi számít a valláshoz tartozónak", azaz amennyiben azt akarja felfedezni, hogy mi *tény* egy vallásos kontextusban. Winch nem vette észre ezt a különbséget a filozófia és a társadalomtudomány kérdései között, s ennek következtében nem különbözteti meg azt a két állítást, hogy (1) társadalmi jelenségek megértése esetén olyan jelenségeket kell megértenünk, melyeket a résztvevők maguk is konceptuálizálnak valamilyen formában, s ez a konceptualizáció lényeges eleme a jelenségnek: és (2) az életformák megértésére „nincsenek egyéb fogalmaink, mint amelyekben a résztvevők számára (ennélfogva számunkra is) az életformák adva vannak". Míg az első állítás teljesen jogos, és nagyon jól mutat rá arra, hogy milyen értelemben konceptuális kérdések a társadalomtudomány kérdései, addig a második csak akkor jogosult, ha „az emberi életforma egészére" vonatkozik. Ha viszont az egyes „életformákra" vonatkozó társadalomtudományos kérdésekről van szó, akkor úgy kell átfogalmaznunk, hogy bár a társadalomtudós számára is csak az adott „életformán" belüli nyelvhasználatban van adva az, hogy mi tartozik ehhez az „életformához", mivel nem ez a számára adott egyetlen nyelvhasználat, ez „életforma" megértésére vannak más fogalmai is, nemcsak azok, amelyekben ez az „életforma" a résztvevők számára adva van. Általánosabban fogalmazva: bár a társadalomtudománynak *azt* kell megértenie, amit az emberek mindennapi életük során maguk is megértenek valahogy, ez azonban nem jelenti azt, hogy *úgy* kell megértenie és magyaráznia, ahogyan a mindennapi gondolkodás megérti és magyarázza.

*

S most térjünk vissza a vitához, melyben egyre több új szempont merül fel az eredeti kérdést illetően: „Mit jelent megérteni társadalmi jelenségeket?"

Arnold Levison: „Knowledge and Society"[20]

Levison egyetlen ponthoz kíván hozzászólni, ahhoz, hogy milyen természetű a társadalomról való tudásunk. Ebből a szempontból a következőképpen néznek ki az eddigi fejlemények: Winch könyvében azt fejtette ki, hogy azok a fogalmak, amelyekben általában a társadalomról gondolkodunk, logikailag különböznek a természettudományos magyarázathoz tartozó fogalmaktól (lásd Winch konkluzióját Mill-lel szemben). Louch vitacikkében ezt elvetette, mondván, hogy a társadalomtudományok rendelkeznek megfigyelési alappal, tehát „empirikusak". Winch válaszában rámutat, hogy a kérdés pontosan az, vajon az olyan kifejezések, mint „empirikus", milyen jelentéssel bírhatnak társadalomtudományos kontextusokban. Ha ugyanis „empirikus" tudáson pusztán az érzéki megfigyelésből származó ismereteket értjük, akkor a társadalomról való tudásunk nem írható le „empirikusként", mivel az ilyen ismeretek kiegészülnek az *értelmező megértés* (interpretíve understanding) folyamatával. Ha viszont csupán azt értjük „empirikuson", hogy valamilyen fajta „megfigyelés" révén szerzünk tudást a társadalmi jelenségekről, akkor habozás nélkül „empirikusnak" nevezhetjük a társadalomról való tudásunkat. Nos, az utóbbi válasz esetén azt kell megvizsgálni, hogy vajon az a megfigyelés, melynek segítségével a társadalomtudományokban empirikus felfedezéseket teszünk, ugyanolyan fajta tevékenység-e mint amit a természettudományokban nevezünk „megfigyelésnek". (Erre a kérdésre — mondja Levison — nem válasz az, hogy a természettudományos megfigyelés bizonyos módszerei társadalomtudományos kontextusban is alkalmazhatók, ebben az esetben ugyanis a kérdés abban a formában fog újra felmerülni, hogy milyen alapon ítélünk bizonyos eseményeket „társadalmiaknak", azaz milyen implicit szempontokat tartunk szem előtt, amikor, mondjuk, statisztikus mérési eljárásokat „alkalmazunk" a társadalom vizsgálatánál.)

Vizsgáljuk meg először — mondja Levison —, hogy mit jelent „megfigyelni" olyan eseményeket, melyekben szerepe van az emberi verbális viselkedésnek, szemben az olyan események „megfigyelésével", melyekkel semmifajta verbális viselkedés nem jár. Az előbbit Levison „társadalmi eseménynek", az utóbbit pedig „fizikai eseménynek" nevezi. (Ez nem jelenti azt, hogy az általában társadalminak tartott események ténylegesen is szükségképpen tartalmaznak verbális elemet; azonban minden olyan eseményt, amelyik tartalmaz, társadalmiként osz-

[20] „Tudás és társadalom"; „Inquiry", 9 (1966), 2.

tályozhatunk — ahol a „verbális elem" természetesen értelmes nyelvhasználatra vonatkozik.) „Fizikai esemény megfigyelésére" tekintsük példának egy szabadon eső tárgy megfigyelését, „társadalmi esemény megfigyelésére" pedig egy osztályteremben előadó matematikus teljesítményének megfigyelését. Azonnal szembetűnik, hogy míg a második esetben *van értelme* különbséget tenni a matematikus fizikai mozgásának leírása és egész tevékenységének (annak *amit tesz)* adekvát leírása között, addig az első esetben egy ilyen megkülönböztetés *értelmetlen*. A matematikus tevékenységének totális fizikai leírása sem fogja adekvát leírását adni annak, amit tesz, nevezetesen, hogy információkat közöl az osztállyal. Ez utóbbi adekvát leírásához a megfigyelőnek képesnek kell lennie arra, hogy megkülönböztesse a megfigyelt társadalmi esemény szempontjából releváns fizikai eseményeket az osztályteremben lejátszódó más fizikai eseményektől, azaz valamilyen értelemben tudnia kell, hogy *mit* figyel meg.

Mindjárt világosabb lesz az a homályos megállapítás, hogy a megfigyelőnek „valamilyen értelemben tudnia kell, hogy mit figyel meg", ha pl. arra utalunk, hogy nem egyszerűen a matematikus által kibocsátott hangokról kell számot adnia, hanem szavakról és mondatokról, márpedig szavak és mondatok megfigyelése azt előfeltételezi, hogy a megfigyelő képes azonosítani a használt nyelv releváns jeleit. Látjuk tehát, hogy a társadalmi események megfigyelése annyiban mindenesetre különbözik a pusztán fizikai események megfigyelésétől, hogy a megfigyelés kivitelezésének előfeltétele a nyelv megértése — bármit jelentsen is ez. (Ez a különbség azonban semmiesetre sem jelenti azt, hogy a társadalmi események megfigyelése két külön folyamatból állna: egy közvetlen „empirikus megfigyelésből" és egy rejtett folyamatból, a „nyelv megértéséből".) Itt pusztán arról van szó, hogy a társadalmi esemény megfigyelőjének eleve képesnek kell lennie a nyelvi viselkedés és a pusztán fizikai történés megkülönböztetésére, ehhez pedig már tudnia kell, hogy egy pusztán fizikai történés, például egy hang, nem ugyanaz mint egy szó vagy egy mondat. Mit jelent az, hogy valaki képes ilyen különbséget tenni egy hangsor és egy szó között? Másképpen fogalmazva: mit jelent az, hogy valaki képes megérteni egy nyelvet? (A kérdést Levison a legtágabb értelemben teszi fel: csupán azt előfeltételezi, hogy a megfigyelő fizikailag képes azonosítani azokat a testi funkciókat — ezek lehetnek hangkibocsátások, de nem szükségképpen azok —, melyek az adott nyelv fizikai közegét képezik.)

Mit jelent az, hogy valaki képes megérteni egy nyelvet? Az eddigiekből világos, hogy egy nyelv megértését nem lehet adekvát módon magyarázni mint pusztán érzéki megfigyelést. Ez azonban nem jelenti azt, hogy egy nyelv megértése valamilyen okkult folyamatot, valamilyen az empirikus megfigyeléstől különböző megfigyelést feltételezne. Itt inkább arról van szó, hogy a nyelv megértése az a folyamat, melynek révén részt tudunk venni egy életformában, melyben lényeges alkotóelem a nyelv (analóg módon a nyelv *elsajátítása* révén *tanultunk meg* részt venni ebben az életformában). Ezzel persze nem feleltünk arra az empirikus kérdésre, hogy ténylegesen miben áll egy nyelv megértése, csupán arra utaltunk, hogy mivel a társadalmi események részben a nyelv által *konstituáltak*, ezért a nyelv megértése *a priori* előfeltétele annak, hogy eseményeket egyáltalán mint *társadalmi* eseményeket figyelhessünk meg. Az tehát, hogy valaki képes megérteni egy nyelvet, a legtágabb értelemben sem többet, sem kevesebbet nem jelent annál, hogy képes részt venni a társadalmi eseményekben (egy olyan életformában, melynek lényeges alkotóeleme a nyelv), illetve képes megfigyelni társadalmi eseményeket.

Szükséges azonban még egy megjegyzés. Mivel a társadalmi események részben a nyelv által konstituáltak, s a nyelvek pedig csak *konvenció*, s nem természettörvény révén kapcsolódnak megfigyelhető fizikai eseményekhez, ezért a társadalmi események leírásának mindig azt a nyelvi keretet kell figyelembe vennie, amelyen belül bizonyos megfigyelhető fizikai események ezt és ezt a társadalmi eseményt konstituálják. Ez olyan eleme a társadalmi események leírásának, melynek nincs megfelelője a fizikai események leírásánál: a fizikai események magyarázatánál csak azt kell figyelembe vennünk, hogy mi igaz vagy hamis, érthető ,vagy érthetetlen a *mi* standardjaink és társadalmi tevékenységünk szerint, vagy a tudományos tevékenység standardjai szerint. Amikor azonban társadalmi eseményeket, pl. egy idegen kultúrában[21] adott

[21] Ezeket a kérdéseket Winch éppen csak érintette könyvében. Levison itt egy vitacikkre támaszkodik, melyben Winch E. E. Evans-Pritchard nézeteivel szemben vonta le explicite saját álláspontjának konklúzióit az idegen kultúrák megértésének lehetőségére vonatkozóan. Vö. „Understanding a Primitive Society" („Megérteni egy primitív társadalmat"); „American Philosophical Quarterly", 1, 4, 307–325.

cselekvéseket próbálunk magyarázni, akkor azt is számításba kell vennünk, hogy az idegen kultúra standardjai szerint mi igaz és mi hamis, mi érthető és mi érthetetlen. Ezt fogalmazza meg Winch úgy — mondja Levison —, hogy a társadalomtudomány *tárgyának* lényeges elemét képezi az, ahogyan az emberek saját viselkedésüket konceptualizálják, szemben a természettudományokkal, ahol mindenfajta konceptualizáció a tudóshoz tartozik (vö.: Winch vitája Mill-lel). A társadalomtudós tehát bizonyos társadalmi események fogalmát nemcsak *használja* a magyarázatban, hanem úgy is *említi*, mint a magyarázandó esemény egy alkotó elemét.

Az így felfogott társadalomtudományos magyarázattal szemben csak verbális ellenvetés az, hogy „nem tudományos". Ilyenkor ugyanis csupán arról van szó (mint pl. Winchnél), hogy csak a kauzális-teoretikus magyarázatokat *nevezik* „tudományosnak" nem pedig arról, hogy az ilyen magyarázat nem szolgáltat tudást. Lehetséges azonban egy olyan ellenvetés is, mely szerint a társadalomtudományos és természettudományos magyarázat közötti különbség csak a nemtudásból származik, s a tudományok fejlődése lehetővé fogja tenni, hogy a társadalomtudós ne ilyen „tökéletlenül" magyarázza a megfigyelt eseményt, ne ugyanazokat a fogalmakat használja a magyarázatnál, amelyeket magyarázandóként említ. Erre az ellenvetésre Levison válasza a következő: elvileg nem lehet kizárni, hogy a tudományok fejlődése meg fogja változtatni a társadalomtudományos magyarázat jelenlegi gyakorlatát, ez azonban semmit nem változtat a cikkben elmondottakon. A cikk ugyanis azt próbálta megmutatni, hogy mivel jár együtt az, ha bizonyos eseményeket mint *társadalmi* eseményeket magyarázunk; s mindaz amit ezzel kapcsolatban elmondott, akkor is fennáll, ha valaki ugyanezeket az eseményeket fizikai eseményekként magyarázza. Aki ez utóbbit teszi, az egyszerűen nem a társadalomtudományt műveli, ellenvetése tehát irreleváns a társadalomtudós számára.[22]

A következő vitacikk Levison felfogását bírálja, Winchet már csak közvetve éri kritika. Stuart Silvers cikke rövid, de annál élesebb hangvételű.

Stuart Silvers:
„On our Knowledge of the Social World"[23]

Silvers azzal vádolja Levison cikkét, hogy az felsorakozik Winch mögé Weber elavult fogalmának, az „értelmező megértésnek" felélesztésében. Megpróbálja megvédelmezni azt a tételt (melyet Silvers „Weber—Winch-tételnek" nevez), hogy a társadalomtudomány által használt magyarázó elvek logikailag különböznek azoktól a magyarázó elvektől, melyeket a természettudományok használnak. E tételt Levison azzal támasztja alá, hogy az a megfigyelési alap, mellyel a társadalomtudomány rendelkezik, különbözik a természettudományok megfigyelési alapjától, mivel a társadalmi jelenségek megfigyelése esetében eleve értenünk kell a nyelvet ahhoz, hogy egyáltalán megfigyeléseket tehessünk. A nyelv megértése viszont nem írható le érzéki megfigyelésként, mivel itt nem egyszerűen hangok meghallásáról, hanem szavak és mondatok jelentésének megértéséről van szó. Akkor viszont — teszi fel a kérdést Silvers — *hogyan* „fedezzük fel" ezeket a jelentéseket? Általánosabban: ha a cselekvő nem azt teszi (a cselekvés nem azt jelenti), amit érzékileg megfigyelhetünk — vagy legalábbis nem szükségképpen azt — akkor, hogyan fedezzük fel, hogy mit tesz? Vajon nem arról van-e szó, hogy a jelentéssel bíró cselekvés fogalma feleslegesen bonyolítja a magyarázatot: olyan entitásokat tulajdonít a cselekvőnek, melyeket egyáltalán nem lehet empirikusan felfedezni, s amelyeket ezért a másik oldalon kénytelen eleve tudottnak feltételezni?

Egy naturalista állásponttal szemben Levison tulajdonképpen nem érvel, hanem egyszerűen megerősíti azt, amiből pl. Hempel érve kiindul. Hempel ugyanis azt vizsgálja, hogy milyen kritériumok alapján lehet érvényesnek tekinteni egy társadalomtudományos hipotézist, s erre pontosan amiatt van szükség, amit Levison érve állít, s amit a naturalisták már régen elfogadtak: hogy ti. a társadalomtudományokban a hipotézisek felállításánál, a „felfedezés" kontextusában igen nagy szerepe van a szubjektív interpretációnak.

Levison még ugyanabban a számban válaszol Silvers érveire, ugyanabban a tömör formában, ahogyan azok megfogalmazódtak.

[22] Ezt a gondolatmenetet Levison Carl G. Hempel „Typological Methods in the Social Sciences" („Tipológiai módszerek a társadalomtudományban") c. cikkével vitatkozva fejti ki; L. M. Natanson (szerk.): „Philosophy of the Social Sciences", New York 1963.

[23] „Tudásunk a társadalom világáról"; „Inquiry", **10** (1967), 1.

Arnold Levison:
„Comments on Stuart Silvers' Note"[24]

Levison abból indul ki, hogy Silvers nem pontosan jelölte meg a hivatkozott cikk célját, ezért aztán nem is pontosan azt bírálta, amit ő a cikkben kifejtett. A cikk tulajdonképpen a Winch és Louch között folyó vita egyik legfontosabb kérdését igyekezett megvilágítani, azt, hogy milyen természetű a társadalomtudományos tudás empirikus alapja. Nem „védelmezte" Winchet, hanem azt próbálta megmutatni, hogy mi helyes és mi helytelen álláspontjában. *Helyes* és jelentős volt az, hogy Winch a társadalomtudomány tárgyának („empirikus alapjának") a megértéséből és a társadalomtudományos magyarázat természetéből adódó problémákat összekapcsolta Wittgenstein nyelv- és tudat-elemzéseivel, s ez kifejezett előrelépést jelentett Max Weberhez képest. (Ezért nem helyes Winchet és Webert egy kalap alá venni, ahogyan Silvers teszi.) *Helytelen* azonban Winch konklúziója, miszerint a társadalomról való tudásunk nem „tudományos" (vö. Levison cikke: ez csak „verbális ellenvetés").

Silvers — mondja Levison — úgy értelmezte a cikkben kifejtetteket, hogy mivel a társadalomtudományban a megfigyeléshez szükséges bizonyos jelentések megértése, és a jelentések nem fedezhetők fel empirikusan, ezért — ez lenne Silvers szerint a cikk konklúziója — a társadalomról való tudásunk nem alapozható meg empirikusan. A cikk azonban *nem* arra a kérdésre keresett választ, hogy vajon megalapozhatók-e empirikusan a társadalomtudományok (természetesen igen !), hanem arra, hogy *mit jelent* az „empirikus" kifejezés a társadalomtudományos kontextusokban. És a cikk azt próbálta megmutatni, hogy a társadalmi események empirikus „felfedezése" bizonyos jelentések felfedezését jelenti. Jelentéseket pedig csak az tud felfedezni, aki képes megérteni egy nyelvet.

Arról viszont a cikk semmit nem próbált mondani, hogy *ténylegesen* hogyan értünk meg egy nyelvet, hogy ténylegesen hogyan fedezünk fel jelentéseket, azaz a cikkben nem volt szó a „felfedezés kontextusáról"; Silversnek tehát nem lehetett igaza abban, hogy a cikkben összekeveredik a „felfedezés kontextusa" az „igazolás kontextusával" (lásd Silvers érvét Hempel mellett és Levison ellen).

*

Ennyi volt az „Inquiry" „Winch-vitája". A hosszúra nyúlt ismertetés után nem árt még egyszer áttekinteni a vitatott kérdéseket, álláspontokat s előfeltevéseket, hogy könnyebben igazodjunk el az „Inquiry" további vitájában, amely most már nem Winch könyvéhez, hanem Rolf Gruner cikkéhez kapcsolódik. Nem azt akarom újra elmondani, hogy ki mit mondott, ez fölösleges lenne; de nem is arra próbálok választ adni, hogy kinek volt igaza, ez ugyanis a saját álláspontom ismertetését igényelné, s ehhez még jól jöhetnek a Gruner-vita szempontjai. Most egyszerűen rekonstruálni szeretném azt az álláspontot, amely Winch könyvében és a vita során kirajzolódott, hogy az új vita valóban gazdagítsa, ne pedig összekeverje a témáról elmondottakat.

Először is látnunk kell, hogy eddig voltaképpen *egy* elmélettel volt dolgunk: Winch bizonyos filozófiai megfontolások alapján bizonyos következtetéseket vont le a társadalmi jelenségek tanulmányozására vonatkozóan, aminek azután lehetnek bizonyos metodológiai következményei, melyekkel azonban ő nem foglalkozott. A többiek voltaképpen ehhez kapcsolódtak: volt, aki egyetértett a filozófiai megfontolásokkal, de nem ismerte el, hogy ebből olyan következtetések adódnak, amilyeneket Winch levon (Louch), volt, aki ezeket is elismerte, sőt szigorúbban értelmezte, mint maga Winch, s csupán Winch azon felfogásával vitatkozott, miszerint ezekből *következnék* az, hogy a társadalom tanulmányozása nem lehet „tudomány" (Levison), s végül Silvers volt az egyetlen, aki kétségbevonta e filozófiai megfontolások jogosságát, s így a belőlük adódó következtetések jogosságát is, másik álláspontot azonban ő sem dolgozott ki (bár ellenérvei mögött a metodológiailag egységes társadalom- és természettudomány koncepciója húzódik meg).

Winch filozófiai megfontolásait — most már nem Winch szavaival — a következőképpen lehetne jellemezni: felismeri, hogy bizonyos értelemben *minden, ami van*, az a társadalomtudományokhoz tartozik, azaz hogy bizonyos értelemben *semmi más nincs*, csak emberi cselekvések vannak. Másképpen fogalmazva — és így már elhagyható az a megszorítás, hogy csak „bizonyos értelemben" — minden, ami van, az számunkra a tevékenységben van adva, és *ebben az értelemben* a tevékenység vizsgálata a világról való tudásunk a *priori* előfeltételeinek vizsgálata. Kanttal szólva,[25] Winch

[24] „Megjegyzések Stuart Silvers hozzászólásához"; „Inquiry", **10** (1967), 1.
[25] És Kanttal szólni ebben a vonatkozásban nem idegen Winchtől, lásd a filozófia feladatának megfogalmazását nála. (Könyvében maga is így fogalmaz: „Hogy Kanttal szóljak . . . "; „The Idea of a Social Science", 22.

tulajdonképpen azt kérdezi, hogy milyennek kell lennie az emberi tevékenységnek ahhoz, hogy lehetséges legyen a valóság megértése. S válasza az, hogy e tevékenységnek *szabály-követőnek*, vagy ami ugyanaz, *társadalmi tevékenységnek* kell lennie. (Csak szabály-követő viselkedés esetén van értelme egyáltalán megértésről beszélni, a szabály-követő viselkedés pedig *ipso facto* társadalmi.)

Milyen következtetések adódnak — megintcsak nem Winch szavaival — e filozófiai megfontolásokból a társadalmi jelenségek (a szabály-követő viselkedések) tanulmányozására vonatkozóan? Hogyan lehet megérteni az emberi cselekvéseket? *Praktikusan* a cselekvések megértése adva van abban, hogy cselekszünk; amikor cselekvéseket sajátítunk el, akkor megtanulunk *tenni valamit*, azaz a cselekvések elsajátításával elsajátítjuk a cselekvések *társadalmilag rögzített jelentését* is. Ebben az értelemben a cselekvések megértése előfeltétele annak, hogy egyáltalán résztvehessünk a társadalom életében. Winch azonban azt is megmutatja, hogy az emberi cselekvésekhez való *teoretikus* viszony (a társadalomtudomány) is *része a társadalmi tevékenységnek:* s nemcsak abban az értelemben, hogy a cselekvések jelentése társadalmilag rögzített, hogy azt kell megértenünk, *amit az emeberek tesznek*, hanem abban az értelemben is, hogy *mindaz*, amit az emberi tevékenységről el tudunk mondani, az — ha valóban az emberi tevékenységről szól — nem egyéb, mint *további tudatosítása* annak, hogy voltaképpen *mit is teszünk*, s ez mindig újra belép a tevékenységbe. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy mindaz, amit a társadalomtudomány az emberi tevékenységről elmond, beépül (vagy legalábbis beépülhet) a társadalom életébe, beépül magába a tevékenységbe: teoretikus viszonyból annak részévé válik, amit az emberek tesznek. (A társadalom tanulmányozása tehát mindig egy *gyakorlati viszony;* s ez az állítás erősebb annál, hogy az emberek mindennapi gyakorlata is megköveteli bizonyos értelemben a „társadalom tanulmányozását". Amikor Louch azt állítja, hogy a társadalom tanulmányozásához nem kell szakembernek lenni, illetve bizonyos mértékig mindenki szakember, aki résztvesz a társadalom életében, akkor nem érvel Winch ellen, hanem egy gyengébb állítást fogalmaz meg.)

Verbális kérdés az (Levison jól látta), hogy mindezek után lehet-e a társadalom tanulmányozását „tudománynak" nevezni. Egy azonban bizonyos: akár igenlő (Levison), akár nemleges a válasz Winch), a társadalom tanulmányozása — s ez az elmondottak legfontosabb metodológiai következménye — alapvetően különbözni fog a természettudományoktól. Ezt a különbséget a legáltalánosabban úgy lehetne megfogalmazni, hogy míg a természettudományok esetében a tudomány maga alkotja meg azokat a fogalmakat, melyekben a valóság érthetővé válik, addig a társadalomtudományok fogalmakkal állnak szemben. Ez pedig különbséget jelent a fogalomképzésben és az elméletalkotásban.

*

Rolf Gruner: „*Understanding in the Social Sciences and History*"[26]

Gruner abból indul ki, hogy a „megértésnek" két alapvető fajtáját különböztethetjük meg, melyeknek az „érteni" szó különböző jelentései felelnek meg. Az „érteni" szót használjuk abban az értelemben, hogy „értek valamit" (pl. egy szöveget), de használjuk abban az értelemben is, hogy „értem, hogy miért (vagy hogyan) áll fönn valaminek az esete" (pl. „értem, hogy miért aludt el a villany", vagy „értem, hogy hogyan működik a szerkezet"). Más személyek megértésénél az „érteni" szót mindkét értelemben használhatjuk: az „értem Olivért" kijelentés jelentheti azt, hogy pl. „értem, amit Olivér mond", de jelentheti azt is, hogy pl. „értem, hogy miért tette Olivér ezt és ezt". A két különböző használat alapja az, hogy míg az első esetben *jelentések* megértéséről van szó (jelek vagy szimbólumok jelentését kell megérteni, olyan entitásokét tehát, melyeknek státusa használatuktól függ), addig a második esetben *tényeket* értünk meg.

A jelentések megértésének folyamatát általában *interpretációnak* nevezik. Tényeket azonban nem lehet interpretálni, a tények megértésének folyamata a *magyarázat*. A megértés mindkét esetben a folyamat végeredménye.

Sokan állítják azt, hogy a társadalomtudományokban a tények és a jelentések elválaszthatatlanul egybeesnek. A társadalmi jelenségek — mondják ezek — mindig valaminek a szimbólumai, mindig valamely jelentést fejeznek ki, s a társadalomtudós feladata e jelentések interpretációja. Egy kő az egy kő, azaz egy anyagdarab és semmi más; egy bankjegy azonban nem pusztán egy papírdarab, hanem több annál,

[26] „Megértés a társadalomtudományokban és a történelemben"; „Inquiry", **10** (1967), 2.

szimbolikus tartalma van, valami más helyett áll. A társadalomtudományok nem a társadalmi jelenségek materiális aspektusával foglalkoznak, hanem a jelentésükkel, ezért a megértés a társadalomtudományokban jelentések és nem tények megértése.

Gruner szerint ha ilyen széles értelemben használjuk a „jelentés" és a „szimbólum" szavakat, akkor feltétlenül szem előtt kell tartanunk a következőket: 1. Ilyen tág értelemben tulajdonképpen minden szimbólikus vagy jelentéssel bíró lehet valaki számára. Ismeretes, hogy az emberek természeti jelenségeket is szoktak jelentéssel felruházni. Csupán akkor mondhatjuk tehát, hogy csak a társadalmi jelenségek rendelkeznek jelentéssel, ha analitikus kijelentésnek tekintjük azt, hogy amint valami jelentéssel bíróvá válik valaki számára, rögtön társadalmivá is válik. 2. Az ilyen tág értelemben vett jelentés nem függ olyan szigorúan a kontextustól, mint pl. egy szó jelentése. 3. Igaz az, hogy az ilyen széles értelemben vett jelentésekkel foglalkoznak a társadalomtudományok, az az állítás azonban, hogy *csak* ezekkel foglalkoznak, félrevezető vagy hamis. (Pl. a demográfiának egyáltalán nincs, vagy csak nagyon kis mértékben van dolga jelentésekkel.) 4. Amikor a társadalomtudósnak jelentésekkel van dolga, azokkal akkor sem mint olyanokkal foglalkozik (nem úgy, ahogy pl. egy filológus foglalkozik a szavak jelentésével). A társadalomtudós még ilyenkor is tényekre és nem jelentésekre kérdez.

A társadalomtudós még egy értelemben beszélhet „jelentésről" — mondja Gruner. Jelentéssel bírónak nevezhet minden emberi cselekvést, amely valamely szándék, cél stb. megvalósítását szolgálja. Ebben az értelemben sem mondhatjuk azonban, hogy csak jelentésekkel volna dolga, mivel a társadalomtudomány nemcsak cselekvésekkel foglalkozik.

Mindez azt mutatja, hogy hibás az az elképzelés, hogy a társadalomtudomány és a természettudomány különbsége abban áll, hogy míg a társadalomtudomány jelentések, addig a természettudomány tények megértésére törekszik. A társadalom- és természettudományok egyaránt tényekkel foglalkoznak, tényeket magyaráznak, s ennek eredményeként tényeket értenek meg (választ adnak a „hogyan" és a „miért" kérdésekre). A különbség köztük az, hogy az emberi vagy társadalmi tények megértésének van egy sajátos értelme, mely megkülönbözteti a természeti tények megértésétől: mi tudjuk, hogy milyen az, amikor valaki valamit csinál, vagy valakivel valami történik, azt azonban nem tudhatjuk, hogy milyen pl. egy kőnek leesni. Más szavakkal: a társadalomtudományok felhasználhatják *az emberi természet alapvető egyformaságát*, a természeti tények megértésénél azonban ilyesmi nem használható.

Mit jelent az, hogy mi tudjuk, hogy milyen az, ha valaki ezt és ezt teszi (vagy ez és ez történik vele)? Azt jelenti, hogy 1. ugyanazt gondoljuk, ugyanazokkal az érzésekkel rendelkezünk? Nyilvánvalóan nem, hiszen egy másik emberről és egy másik szituációról van szó. Hacsak nem feltételezzük, hogy lehetséges valamilyen misztikus egyesülés, valamilyen közvetlen kapcsolat más emberek gondolataival és érzéseivel — márpedig egy ilyen feltételezés igazolhatatlan, — nem feltételezhetjük a fenti azonosságot sem. Akkor talán azt jelenti, hogy 2. ha nem is ugyanazokkal, de nagyon hasonló gondolatokkal és érzésekkel rendelkezünk? Itt is nehézségek adódnak: mennyire kell megközelíteniök gondolatainknak és érzéseinknek az eredetit ahhoz, hogy megérthessük? Mi a kritériuma annak, hogy kellőképpen megközelítették? Mind a két értelmezéssel szemben felvethető az a lényeges kérdés, hogy egyáltalán lehetséges-e minden esetben az érzések és gondolatok „újratapasztalása". „Beleképzelni magunkat" természetesen minden helyzetbe tudjuk, ezen az alapon azonban azt is mondhatjuk, hogy „beleérezzük" magunkat a bárányt megevő farkas helyébe, sőt az eső kő helyébe — és akkor már nem a társadalmi tények sajátos megértéséről van szó.

Vizsgáljuk meg mármost, hogy kiküszöbölhetők-e a fenti nehézségek, ha a *beleérző megértés* fogalmát a *racionális megértés* fogalmával helyettesítjük, ha tehát a társadalmi jelenségeket a racionális gondolkodás terminusaiban próbáljuk megérteni. Ez a következőket jelenti: ha valaki kitűz maga elé egy célt, és helyzetét felmérve úgy véli, hogy bizonyos eszközök hozzásegítik célja eléréséhez, és ezek után meghatározott módon cselekszik, akkor bárki más (bármelyik társadalomtudós) — ha az összes körülményt ismeri — megértheti, hogy miért így és nem másképpen cselekedett, anélkül, hogy a legkevésbé is hasonló érzései lennének, mint a cselekvőnek. (Sőt, ha a társadalomtudós a tényleges s nem a cselekvő által vélt szituációt veszi tekintetbe, akkor azt is meg tudja érteni, hogy miért volt a cselekvés sikeres vagy sikertelen.) Ez sokkal tarthatóbbnak tűnik, mint a beleérző megértés, nehézségek azonban itt is felmerülnek. A nyert előnyök ára az, hogy a társadalomtudomány a valóban racionális cselekvések szűk mezejére korlátozódik. A társadalom

életében azonban nagyon sok olyan jelenség van, amelyik nem racionális, amelyiket a racionális megértés legfeljebb utólag racionalizálhat. A racionális megértés tehát — ha el akarja kerülni az önkényes *post factum* racionalizációkat — csak a cél-eszköz terminusaiban megfogalmazott racionális cselekvésekre alkalmazható.

A nehézségeket elkerülendő, Gruner két mozzanatra bontja a társadalmi jelenségek megértését. A társadalomtudós — mondja — egy sor empirikus tudással rendelkezik, mielőtt megkezdi a kérdéses jelenség kutatását. E tudását (mellyel mindenki rendelkezik, aki a társadalomban él) felhasználva felállít egy hipotézist arról, hogy a kérdéses esetben a cselekvő milyen célt akart megvalósítani és hogyan mérte fel saját helyzetét. Itt lép be először a megértés, de csupán ideiglenesen, mintegy heurisztikus elvként: itt nem több mint pszichológiai segédeszköz a hipotézis felállításához. A hipotézist ezután igazolni kell, mégpedig nemcsak a hipotézis minden egyes elemét (a cselekvő célját, vélt helyzetét stb.) kell igazolni, hanem azt is, hogy a kérdéses cselekvést a cselekvő maga is a cél-eszköz racionális terminusaiban értette meg. (Ha a hipotézis nem igazolódott, akkor másikat kell felállítani és azt kell igazolni, és így tovább.) Csak ha mindez megtörtént, akkor nevezhetjük a cselekvést megértettnek, a megértés speciálisan racionális értelmében. A megértés itt már végleges: objektíve megalapozott az a szubjektív elégedettség, melyet afölött érzünk, hogy sikerült valamit megértenünk. Felvethető, hogy a megértés e két típusa közül egyik sem a tudomány része: a folyamat elején egy tudomány előtti, mindennapi megértés, a folyamat végén pedig egy tudomány utáni, pusztán pszichológiai jóérzés. Ez a kérdés azonban már oda vezet — mondja Gruner —, hogy mit tekintünk a tudományhoz tartozónak, ezzel pedig nem kíván foglalkozni.

Az eredmények soványsága arra készteti Grunert, hogy újra felülvizsgálja a kiindulást. Annak megmutatása ugyanis, hogy csak racionális megértés alkalmazható, a racionális megértés pedig nem módszer (aki módszernek tekinti, az összekeveri a magyarázattal vagy az interpretációval), hanem vagy heurisztikus elv, vagy egy módszer alkalmazásának végeredménye, fényt derített arra is, hogy a társadalmi jelenségeknek csak viszonylag szűk körével szemben vethető fel jogosan a megértés igénye. Ha továbbra is kitartunk a „megértő társadalomtudomány" mellett, akkor a társadalmi jelenségek jelentős részének vizsgálatát kívül kell rekesztenünk a társadalomtudományokon. Erre azonban semmi okunk sincs — mondja Gruner —, nyugodtan társadalomtudománynak nevezhetjük az általában társadalminak tekintett jelenségek bármifajta magyarázatát. (Pl. e jelenségek sok tekintetben magyarázhatók, sőt néha előreláthatók behaviorista terminusokban.)

A probléma sokkal inkább az ellenkező oldalról vetődik fel: a nem-megértő társadalomtudomány — bár sok tekintetben képes magyarázni a társadalmi jelenségeket — csak bizonyos célokra kielégítő. Alkalmas pl. a társadalmi manipulációra, azaz a nemkívánatos társadalmi hatások megelőzésére és a kívánatosnak előidézésére. (Ez azonban — mondja Gruner — rögtön figyelmeztet a behaviorizmus morális és politikai veszélyeire: az ismeretelméleti és a metodológiai kérdésektől ugyan teljesen különböző, de mégsem közömbös kérdés az, hogy kinek vagy kiknek a szempontjából kívánatosak vagy nemkívánatosak bizonyos társadalmi hatások.) Bármennyire célunk legyen is azonban a társadalom életének befolyásolása, szükségünk van a társadalmi jelenségek *megértésére* is, a behaviorizmus ezért — bármilyen magas fokra fejlődjék is — soha nem küszöbölheti ki a megértő társdadalomtudományt.

Eddig Gruner cikke. Még a „megértő szociológia" mellett áll ki, de kiállását már nem tudja mire alapozni. Kritikusainak csak erre kell rámutatniok, s máris előttünk áll a „másik" felfogás.

Frank Cunningham: „More on Under- standing in the Social Sciences"[27]

Cunningham szerint Gruner felemás javaslatának oka az, hogy hibásan tesz különbséget tények és jelentések között. A jelentések ugyanis — ahogyan Gruner értelmezi őket — *tények*. Tény az, hogy egy szó vonatkozik valamire, vagy hogy bizonyos dolgok vagy társadalmi kapcsolatok emberek egy csoportja számára szimbólikus asszociációkat keltenek, és tény az is, hogy valakinek meghatározott szándékai vagy céljai vannak (lásd a "jelentés" három értelmét Grunernál). Ezek mind tények, csak jelentésük van; jelentésüket először *azonosítani* kell, hogy azután *magyarázni* lehessen őket.

Az ilyen tények megértése Grunernál végső elemzésben vagy „heurisztikus elvet" vagy „szubjektív kielégítettségi érzést" jelentett. Megmutatható, hogy ez vagy

[27] „Még valamit a megértésről a társadalomtudományban"; „Inquiry", **10** (1967), 3.

összeférhetetlen korábbi állításával (miszerint a tények megértéséhez a „hogyan" vagy a „miért" magyarázatával jutunk), vagy nem különböztethető meg egy behaviorista magyarázattól. Ha a megértés heurisztikus elv, akkor vagy megelőzi a magyarázatot és ebben az esetben nem adhat választ a „miért "vagy a „hogyan" kérdésekre, vagy maga a magyarázat, amely azonban ugyanúgy valamit valami mással kapcsol össze, mint a behaviorista magyarázat. Ha a megértés szubjektív érzés, akkor vagy egy tudósonként változó „aha" élmény, amelyik ugyan a „miért" vagy a „hogyan" kérdésekre adott válaszok eredménye, de ez ugyanúgy lehet behavioristá válaszok eredménye, mint másfajtáké, vagy maga ez a szubjektív érzés egy nem-behaviorista válasz a „miértre" vagy a „hogyanra", ekkor azonban — ugyanúgy mint az előző esetben — nehéz belátni, hogy mennyiben különbözik a behaviorista válaszoktól.

A nehézség Gruner hibás megkülönböztetéséből adódik, abból, hogy nála tény és jelentés különböznek egymástól, és ezért amikor jelentéssel bíró tények megértéséről van szó, akkor a „miért" és a „hogyan" megválaszolását valamilyen sajátos megértésnek kell kiegészítenie. Nem merülnek fel ezek a problémák, ha a tények megértését jelentésük azonosításának, majd a tény magyarázatának mozzanataira bontjuk. Az első mozzanat a „szűkebb" vagy „tágabb" értelemben vett jelentések egyszerű azonosítása és nem valamilyen „sajátos" megértés; a második mozzanat a tények magyarázata, amely semmiben nem különbözik a behaviorisztikus magyarázatoktól; és végül mindennek eredményeképpen beszélhetünk „megértésről" mint egyfajta kielégítettségérzésről. (Érdekes pszichológiai probléma azután — de ez már más kérdés —, hogy a társadalmi tények magyarázatának eredményeként nyert megértés különbözik-e, és mennyiben különbözik a másfajta tudományos magyarázatokat követő „kielégítettség-érzéstől".)

A következő hozzászóló Cunningham álláspontjához kapcsolódva bírálja Grunert.

James W. Van Evra: „Understanding in the Social Sciences Revisited"[28]

Gruner gondolatmenetében sok elfogadható mozzanat van (kritikai megjegyzései, annak megmutatása, hogy a megértés a társadalomtudományos kontextusban vagy heurisztikus elv, vagy a tudományos magyarázat melléktermékeként stb.), elfogadhatatlan azonban az a következtetés, hogy mivel a megértés néha melléktermékeként a társadalmi folyamatok magyarázatának, ezért mindig szükségünk lesz olyan társadalomtudományra, melynek célja a megértés (lásd Gruner konklúzióját). A racionális megértés ugyanúgy kísérlet a valóság reprodukciójára, mint a beleérző megértés, azzal a különbséggel, hogy racionális megértés esetén a megfigyelőben a megfigyelt szubjektumnak csak racionális állapotai reprodukálódnak. Márpedig a tudomány célja soha nem a valóság reprodukciója, hanem adekvát magyarázata. S a valóban adekvát magyarázat nem szorul rá sem a beleérző, sem a racionális megértésre, bár a megfigyelő részéről lehetnek ilyen „kísérőjelenségek". Gruner ott fog mellé, hogy a magyarázatot a behaviorisztikus leírással azonosítja, s az ilyen leírás valóban igényel kiegészítést, ha társadalmi jelenségekről van szó. A társadalmi jelenségnek azonban lehetséges olyan magyarázata is, amely társadalmilag releváns mozzanatokat használ magyarázóként, s ez minden további kiegészítés nélkül lehet tudományos magyarázat.

Gruner tulajdonképpen nem mutatta meg, hogy a társadalomtudomány célja különböznék vagy legalábbis különböznie kellene a természettudomány céljától. Csupán a társadalomtudományok egyik alapvető metodológiai problémájára mutatott rá, arra, hogy nehézséget jelent a magyarázandó tárgy valóban releváns mozzanatainak elkülönítése. Javaslata azonban (a társadalomtudomány inkább reprodukálni, mint magyarázni próbálja a valóságot) nem járható „kiút" a társadalomtudós számára.

Gruner válasza nem várat magára, még ugyanebben a számban cikke jelenik meg.

Rolf Gruner: „The Notion of Understanding: Replies to Cunningham and Van Evra"[29]

Gruner elsőként Cunningham érveire válaszol. A fő érv az volt, hogy a tények és a jelentések megkülönböztetése hibás. Cunninghamnek igaza van abban, hogy *tény* az, hogy egy szónak jelentése van, ebből azonban nem következik, hogy a tény és a jelentés ugyanaz. Lehet, hogy a megkülönböztetés triviális, de komoly filozófiai bonyodalmakhoz vezet, ha nem tesszük meg. Különösen fontos e megkülönböztetés

[28] „Megértés a társadalomtudományokban — újra megvizsgálva"; „Inquiry", **12** (1969), 3.
[29] „A megértés fogalma: válasz Cunninghamnek és Van Evrának"; uo.

a társadalomtudományok számára, mert a társadalomtudósnak nagyon gyakran olyan tényeket kell megértenie, melyeknek jelentésük van — s ez a tények megértésének speciális esete.

Ami Cunningham javaslatát illeti, miszerint a tények megértését azonosításuk és az ezt követő magyarázatuk jelenti: ez vagy használhatatlan, vagy ugyanazokat a problémákat veti fel, melyek a jelentéssel bíró társadalmi tények megértésénél amúgyis felmerültek. Ha ugyanis a jelentés azonosítása nem jár együtt megértésével, akkor semmi biztosíték arra, hogy utána valóban az ezt és ezt *jelentő* tény magyarázata következik; ha viszont az azonosítás együttjár a jelentés megértésével, akkor minden marad a régiben, csak a problémák most az „azonosítás" címszó alatt fognak felmerülni.

Ezután következik Van Evra érvének megválaszolása. Van Evra azt kifogásolta, hogy a megértésnek az a sajátos formája, melyet Gruner a társadalomtudomány céljának tartott, voltaképpen nem más, mint a kutatott tárgy reprodukciója, márpedig a tudomány feladata soha nem a reprodukció, hanem a magyarázat. Van Evra azonban nem mondja meg, hogy milyen értelemben beszél reprodukcióról. Ugyanis két értelemben is beszélhetünk arról, hogy a tudomány reprodukálja vagy nem reprodukálja a valóságot, nevezetesen beszélhetünk a kutatott jelenség szó szerinti reprodukciójáról vagy újra megteremtéséről, de beszélhetünk reprodukcióról a megjelenítés értelmében is. Az első nyilvánvalóan nem célja a tudománynak és semmilyen diszkurzív tudásnak (bár *eszköze* — kísérleteknél, modelleknél — lehet). Az ilyen reprodukció mégcsak nem is előfeltétele a felfedezésnek és a magyarázatnak. A második értelemben azonban már beszélhetünk arról, hogy egy tudományos elmélet a maga szimbólumai segítségével megjeleníti a valóság egy részét (ahogyan pl. egy térkép megjelenít egy területet). Jóllehet csak korlátozott értelemben, de itt lehet arról szó, hogy a tudomány célja a valóság egy részének megjelenítése. Van Evra kifogása tehát — véli Gruner — csak az első értelmezés ellen merülhetett fel. A beleérző megértés esetében a kifogás jogos. A beleérző megértést valóban a vizsgált személy érzéseinek és gondolatainak reprodukciója jelenti. (Pontosan ezért nem használható Gruner szerint ez a felfogás.) A racionális megértés esetében azonban más a helyzet. A megértésnek ugyanis itt nem pszichológiai, hanem logikai jellege van, nem a cselekvő „racionális állapotait reprodukálja" (l. Van Evra érve), hanem egy „ha akkor" típusú logikai kapcsolatot létesít a cselekvő racionális állapotai és a cselekvés bekövetkezése vagy be nem következése között.

Befejezésül Gruner megjegyzi, hogy Van Evra nem teljesen értette meg azt, amit cikkében a megértő és nem-megértő társadalomtudomány viszonyáról mondott. Hogy a további félreértéseket elkerülje, újra megfogalmazza álláspontját, mondván, hogy „egy, dehumanizált' társadalomtudományból mindig hiányzik valami lényeges; soha nem elégít ki egy alapvető emberi igényt" (356), bármilyen tökéletesen tudjuk is magyarázni a társadalmi jelenségeket, az „emberi" dolgokban mindig igényelni fogjuk a megértést.

*

A vitának ezzel vége. Második menetben — ha nem is mindig egyértelműen — végül is megfogalmazódott a „másik" elmélet. A „filozófiai megfontolásokat" itt nem kaptuk ugyan készen, de kiolvashatók mindabból, amit a vitatkozók a társadalom tanulmányozásáról — egészen hagyományos terminológiában („beleérző megértés", „racionális megértés") — elmondtak. Talán Van Evra fogalmazza meg legvilágosabban, hogy miben is áll ez a „másik" elmélet: nem arról van szó, hogy a társadalomtudomány célja különböznék vagy legalábbis különböznie kellene a természettudomány céljától, hanem csupán arról, hogy a társadalomtudományokban alapvető metodológiai problémaként jelentkezik a tárgy valóban releváns mozzanatainak elkülönítése (lásd Van Evra Gruner-kritikájának konkluzióját). Hogy valóban nincs ennél többről szó, azt jól mutatja az, hogy amikor Gruner mégis valamit többet akar megjelölni a társadalomtudomány céljaként, akkor azt csak egy teljesen a levegőben lógó, megalapozatlan igényként tudja megfogalmazni („emberi dolgokban mindig igényelni fogjuk a megértést" — lásd Gruner válaszát) — az ilyesmi pedig még vitaalapnak sem fogadható el.

Vizsgáljuk meg tehát ezt a „másik" felfogást, hogy azután rekonstruálni tudjuk a mögötte meghúzódó filozófiai megfontolásokat. Mit jelent az, hogy a társadalomtudományokban „alapvető metodológiai problémaként jelentkezik a tárgy valóban releváns mozzanatainak elkülönítése"? Ez annyit jelent, hogy a társadalomtudomány foglalkozik olyan tényekkel és cselekvésekkel is, melyeknek *jelentésük van* (lásd Gruner és Cunningham), és az ilyen tények és cselekvések magyarázata csak akkor lehet valóban adekvát, ha értjük (Cunnigham: ha azonosítottuk) a jelentésüket. Ugyanakkor

a jelentések megértése önmagában nem elegendő, mert itt a jelentésekről nem mint olyanokról van szó, itt tulajdonképpen azt a tényt vizsgáljuk, melynek ez és ez a jelentése, itt tehát a tények megértésének egy speciális fajtájáról van szó: meg kell értenünk a jelentéseket is, hogy el tudjuk különíteni „a tárgy valóban releváns mozzanatait". A „beleérző" és a „racionális" megértés hagyományos megoldásait bírálva, Gruner a racionális megértés egy újabb változatát jelöli meg kiútként: a társadalomról való mindennapi ismereteink alapján megértvén a kérdéses tény vagy cselekvés jelentését (elkülönítvén a tárgy valóban releváns mozzanatait), hipotézist állíthatunk fel a tényről vagy a cselekvésről (a cél és eszköz racionális terminusaiban magyarázhatjuk, hogy mi is történik), s ha a hipotézis igaznak bizonyult, akkor beszélhetünk a kérdéses tény vagy cselekvés végleges racionális megértéséről. A társadalomtudományoknak és a természettudományoknak tehát egyaránt a tények magyarázata és e magyarázat eredményeképpen a tények megértése a feladatuk, csakhogy a társadalomtudomány sok esetben csak akkor tudja a valóban releváns tényeket magyarázni, ha megérti a jelentésüket is.

Milyen filozófiai megfontolások húzódnak meg mármost egy olyan felfogás mögött, melyben a társadalomtudományok és a természettudományok célja egyaránt a tények magyarázata? (Az e magyarázat eredményeként igényelt megértéstől itt eltekinthetünk, mivel — ahogy Cunningham helyesen megmutatta — ez vagy nem különböztethető meg a magyarázattól, vagy pedig pusztán pszichológiai kielégítettség-érzés.) „Tények" és „magyarázatok", már e két szó is jellemző, sőt, elegendő annyit mondanunk: „tények" — hiszen a magyarázat nem más, mint egymással összefüggő tények felsorakoztatása. Ebben a világban *semmi más nincs*, csak tények vannak, azaz *minden, ami van*, ténye a világnak. Az emberi cselekvések ugyanúgy tényei a világnak, mint az, ha pl. egy kő leesik — az ember semmivel sem inkább szubjektuma cselekvésének, mint a kő annak, ami történik vele. E világnak nem kitüntetett szereplője az ember; az ember a maga összes viszonyaival része a világnak: ez a világ *úgy adott*, hogy benne emberek és emberi viszonyok vannak, melyek azonban a világban játszott szerepüket tekintve semmiben sem különböznek a dolgok közötti viszonyoktól. Nem a világban játszott szerepük következménye az, hogy e viszonyok *számunkra* mégis megkülönböztettek, e különbség csak számunkra, *emberek számára* létezik: számunkra a világ e viszonyokon keresztül *adott*, és *ebben az értelemben* szubjektumai vagyunk a világnak. Másszóval, a világhoz való emberi viszony olyan, hogy ebben a viszonyban az ember számára feltárul a világ — ez azonban egy alapvetően *kontemplatív* viszony az *adott* világhoz. Ebben a felfogásban csak azt lehet kérdezni, hogy *hogyan* tárul fel a világ az ember számára, hogy hogyan *magyarázza* az ember (a tudomány) a világot.

Két gyökeresen szembenálló felfogás bontakozott ki a két vitában. „Két világ" áll előttünk: a világ, ahogyan adva van egyfelől, s az emberi cselekvések által kifeszített világ másfelől. Az ember *in natura rerum* egyfelől, s a világ *in natura actionum* másfelől. A tudomány, mely magyarázza a természetet és a társadalmat egyfelől, s a „tudomány", mely gyakorlati viszonyban teszi érthetővé a világot másfelől.

Úgy tűnik, nem nehéz a választás a „két világ" között. Ahhoz azonban, hogy választásunk megalapozott legyen, meg kell mutatni, hogy (1) az emberi cselekvés valóban megváltoztatja a világ ontológiai struktúráját (az ember úgy valósítja meg önmagát mint természeti lényt, hogy eközben önmagát mint társadalmi lényt termeli, természeti önmegvalósításának *eszközeként* tehát egy egész — nem természeti világot teremt); (2) ez történetileg úgy zajlott le, hogy az ember számára saját viszonya a magateremtette világhoz úgy jelent meg, mint egy kontemplatív viszony a készen adott világhoz (a „másik világ" tehát annak tényleges kifejeződése, ahogyan az ember számára a világ és a világhoz való viszonya megjelenik); és (3) az ember társadalmi lény mivolta e magateremtette világban eszközből *céllá* lesz (mely cél elérésének csupán egyik előfeltétele az ember természeti lényként való önmegvalósítása), s a (2) felismerése egy olyan új gyakorlati viszony, melyben lehetővé válik e cél megvalósítása, azaz az embernek mint társadalmi lénynek az önmegvalósítása, amely egyet jelent az emberi szabadság megvalósulásával.[30] Próbáljuk meg e szempontoknak megfe-

[30] A genezist „történelemként, történelmi levésként, a minőségileg új szakadatlan keletkezéseként" kell megragadni; de a polgári álláspont „abszolút csúcsának", Hegelnek „meghaladása csak gondolkodás és lét *már nem kontemplatív* viszonyán csak a szubjektum—objektum azonosság konkrét felmutatásán nyugodhat", s a történelem szubjektumának ... *konkrét* felmutatása" a „proletariátus álláspontja" — mondja Lukács György „Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats" c. tanulmányában; „Geschichte und Klassenbewusstsein", Neuwied—Berlin 1968 (Luchterhand), 320, 326, 328—331.

lelően interpretálni. Winch álláspontját.

Winch tulajdonképpen az (1)-et ragadja meg elvontan, amikor az emberi cselekvést mint szabály-követő viselkedést írja le. Valami olyasmit jelöl meg a cselekvés lényegeként, ami annak nem-természeti voltára utal: szabályokat-követő cselekvés — ez pontosan azt jelenti, hogy a cselekvés valami olyasmihez igazodik, ami nincs a természetben és nincs az emberben mint természeti lényben sem. Arról van szó, hogy az ember önmagát nem a természetben adott módon, hanem szabályoknak megfelelően valósítja meg; s ez a kettő elválaszthatatlan.

Az ember nem pusztán elsajátítja környezetéből szükségletének készen talált tárgyait, az ember „viszonyul"; nem pusztán megvalósul a természet adott rendjében, hanem egy tevékeny viszonyban *megvalósítja magát* — s eközben megváltoztatja a természet adott rendjét, *céllá* teszi az ember fennmaradását, minden mást pedig e cél *eszközévé*, azaz az egész világot az emberi élet szempontjából rendezi el. Az újonnan elrendezett világban azonban a fennmaradás elveszti „természeti biztonságát": semmilyen természeti módon nem adott az ember számára az a tevékenység, melyben önmagát megvalósíthatja, ezt a tevékenységet az embereknek el kell sa játítaniok. Csak akkor maradhatnak fenn, ha — legalábbis bizonyos határok között — *ugyanazt teszik*, meg *kell* hát *tanulniok* ugyanazt tenni. A tevékenység tehát egyben mintául szolgál, *szabályokat alkot*, e tevékenységet elsajátító emberek pedig tevékenységük során *szabályokat követnek*. Az ember „viszonyul" — ez tehát végső soron annyit jelent, hogy az ember saját tevékenységének szabályaihoz igazodik. (Ez persze így túlzottan leegyszerűsített: az ember „viszonyulása" eltérő dolgot jelent attól függően, hogy mennyire „dolgozta ki magát a természetből". Míg kezdeti fokon az ember számára maga ez a „viszonyulás" is szinte „természetadta", léte fenntartásának módjához *nem viszonyulhat*, ez számára mintegy természeti szükségszerűséggel adott (a legkisebb eltéréssel is létét kockáztatná), addig a termelés kibővülése, a „természetszabta szent határok" fokozatos leküzdése lehetővé teszi, hogy az ember mind differenciáltabban viszonyuljon saját tevékenységéhez, s mindahhoz, amit tevékenysége megteremtett.)

Tevékenysége során az ember egy egész világot hoz létre: megteremti azt a közeget, melyben az emberi lét folytonossága ilyen körülmények között (olyan körülmények között, hogy az ember megtermeli és nem pusztán elsajátítja léte fenntartásának eszközeit) biztosított, megteremti a társadalmat. Mindaz, amit az ember megteremtett, *társadalmilag rögzítődik*, s az embernek léte fenntartásához ezeket *el kell sajátítania*. Az ember tehát létének fenntartásához társadalmi tárgyakat (olyan tárgyakat, melyek megtermelésének és elsajátításának módja társadalmilag rögzített), társadalmi tevékenységeket (szabály-követő tevékenységeket, melyek mindazt felölelik, amit az ember tesz, és mivel a szabály-követő cselekvések semmilyen természeti módon nem hagyományozhatók át, így mindaz, amit az ember tesz, csak társadalmilag közvetíthető), társadalmi viszonyokat és intézményeket (azaz mindazt, amit a társadalmi tevékenység az anyagi javak termelése közben létrehoz) és társadalmilag felhalmozott tudásanyagot kell elsajátítania, s mindezt elsajátítván önmagát *társadalmi* lénnyé teszi. A szabály-követő tevékenység elsajátításán bizonyos értelemben mindennek az alapja: minden idetartozik, amit az ember tesz. Az emberi cselekvést szabály-követő viselkedésként leírni — ez tehát végső soron az ember társadalmi lény mivoltának megragadását jelenti.

Winch az emberi cselekvést szabály-követő viselkedésként fogta fel, s ebből vont le következtetéseket a társadalom tanulmányozására nézve: a Winch-féle „társadalomtudomány" tehát az ember társadalmi lény mivoltának megragadására épül. Nem veszi azonban tekintetbe, hogy az ember társadalmi lény mivolta *nem valóságos* mindaddig, ameddig nincs meg a lehetősége annak, hogy az ember önmagát *mint* társadalmi lényt valósítsa meg, ez pedig csak gyakorlati viszonyban lehetséges (lásd (3)-as pont). Ameddig az ember mint társadalmi lény egy külső, természeti célnak (az ember természeti lényként való önmegvalósításának) alávetett, addig az e célt megvalósító emberi tevékenység, a szabály-követő tevékenység végső soron maga is — egy természetben adott cél megvalósulásaként — beilleszkedik a természet rendjébe. Winch azonban nem ebben az értelemben beszél a szabály-követő tevékenységről: a szabály-követő viselkedés nála olyasmi, ami nem illeszthető be a természet rendjébe — az em er társadalmi lény mivoltának megragadását jelenti. Mivel az embernek mint társadalmi lénynek az önmegvalósítása *gyakorlati kérdés*, ezért az a felismerés, hogy a szabály-követő emberi tevékenység *önmagának alkot célokat* (melyeknek puszta eszköze a természeti feltételek kielégítettsége), nem jelent többet az emberi szabadság *lehetőségének* felismerésénél. Winch

„társadalomtudománya" nem foglalkozik azzal a gyakorlati viszonnyal, melyben e lehetőség megvalósítható, így tehát *végső soron* mindaz, amit a szabály-követő, *ipso facto* társadalmi tevékenységről elmond, csupán a realitással szembenálló *követelménynek* tekinthető.

A továbbiakban néhány szempontot szeretnék felvetni a társadalomtudományok — a vita során is felmerült — problémáival kapcsolatban.

Társadalomtudomány és filozófia viszonyát illetően Winch álláspontja — végeredményét tekintve — elfogadható. A megelőző gondolatmenetnek[31] azonban a *történelem* dimenzióját is tartalmaznia kell: a valóságra vonatkozó filozófiai kérdések mindig a társadalmi praxis adott szintjének valóságára vonatkoznak (lásd Winch: „mi számít a valósághoz tartozónak?"; történelmileg változik az, hogy mi számít a valósághoz tartozónak). Ezzel együtt — a praxis vonatkozásában — elveszti jelentőségét az *a priori* vagy konceptuális és az empirikus kérdések között tett különbség (a mindennapi tevékenység vonatkozásában erre mutatott rá Louch; tásd Louch válaszcikkét): a világról való tudásunk *a priori* előfeltételeinek vizsgálata a praxis oldaláról mint ezen előfeltételek megteremtése jelenik meg.

És még valami. Winchnek igaza van abban, hogy a társadalom tanulmányozása mindig gyakorlati viszony; ennél azonban többet kell mondanunk. Csak ha az ember önmagát mint társadalmi lényt valósítja meg, csak ha az ember megvalósítja önnön szabadságát (lásd (3)-as pont), akkor válik a társadalom tanulmányozása *valóban* gyakorlati viszonnyá, mindaddig e gyakorlati viszony megvalósítása *feladatként* fogalmazódik meg a társadalomtudomány számára. S mint e feladat megvalósításában résztvevő, a társadalomtudomány ahhoz a *filozófiához* tartozik, amelyik megváltoztatni s nem magyarázni akarja a világot.

Ennek a társadalomtudománynak — mint az a vita során szépen kibontakozott — két ellenfele is van, bár előfeltevéseik azonosak. Közös az az előfeltevés, hogy a természettudományok és a társadalomtudományok feladata egyaránt a valóság magyarázata, az ellenérvek tekintetében mégis különbséget jelent, hogy a társadalomtudományos magyarázatot a természettudományokban szokásos magyarázat módjára képzelik el (Silvers, végső soron Gruner és Cunningham, és egy ilyen felfogással szemben érvel Winch is), vagypedig sajátos társadalmi magyarázatot igényelnek (világosan ezt csak Van Evra fogalmazza meg). Az első állásponttal, a társadalom „természettudományával" szemben jogosultak Winch és Levison ellenvetései. A második változat ellen az hozható fel, hogy — bár bizonyos esetekben teljesítheti a társadalomtudomány feladatát (pl. jó tájékozódást biztosíthat) — végső soron ez is a „társadalom természettudományához" jut el: a társadalmat nem emberek és cselekvések világaként, hanem dolgok és dolgok egymáshoz való viszonyaként ragadja meg. Amikor a társadalomtudomány a tárgyát körülhatárolja, mindig szem előtt kell tartania, hogy emberekről és emberi cselekvésekről van szó, és a *társadalomtudománynak* az emberek pontosan *abban* az értelemben *tárgyai*, amelyben *alanyai* saját cselekvésüknek.

Utolsó szempontként megemlíteném, hogy a jelentéssel bíró viselkedés fogalma oly gyümölcsözőnek bizonyult Winchnél,[32] hogy érdemes lenne — további finomításokkal természetesen — felhasználni. Ehhez azonban nemcsak azt kell megmutatni, amit Winch megmutatott, hogy ti. minden társadalmi cselekvés jelentéssel bír és csak jelentéssel bíró cselekvésekről van értelme beszélni, hanem azt is, hogy e jelentések nemcsak nyelvi-fogalmi síkon rögződnek, hanem mindenfajta társadalmi objektivációban.

Ide azonban még egy kiegészítés kívánkozik. A társadalomtudományos magyarázat nagyon sokszor tartalmaz olyan elemeket, melyeknek a vizsgált társadalmi kontextusban nincs társadalmilag rögzített jelentésük, melyek a résztvevők számára nem alkotnak tényt. Winch — diszkurzív és nem-diszkurzív „fogalmak" megkülönböztetése dacára — kissé mégis „átszellemítette" a társadalom életét: nem vette tekintetbe, hogy a szabálykövető emberi cselekvések egy sor olyan természeti és társadalmi mozzanatra épülhetnek, melyeket az adott szinten a résztvevők semmilyen formában sem konceptualizálnak, nem vette figyelembe azt a moztanatot, hogy az emberek „nem tudják, de teszik". Igaz az, hogy a társadalomtudósnak a „viselkedés adott módját" kell megértenie, azaz azt, *amit* a résztvevők tesznek, magyarázatához azonban a tár-

[31] A „megelőző gondolatmenetet" sok értékes szemponttal gazdagítják Vajda Mihály ugyane végeredményre jutó megfontolásai. Lásd „Objektív természetkép és társadalmi praxis"; „Magyar Filozófiai Szemle", 1967/2.

[32] A jelentéssel bíró viselkedést Winch két szempontból is megkülönböztette Max Weber „jelentéssel bíró (sinnhaft) cselekvés"-fogalmától. (Lásd Winch kifejtését: (1) a cselekvés a „*mit* cselekszik" értelmében bír jelentéssel; és (2) minden jelentéssel bíró (szabály-követő) cselekvés *ipso facto* társadalmi.)

sadalomról és a természetről való egész tudását felhasználhatja. A természeti feltételek megváltozása például jelentős társadalmi változásokat, egész tevékenységformák, s a társadalmi szabályozókz egés rendszerének megváltozását idézheti elő; s a társadalomtudós ezt az összefüggést akkor is megállapíthatja, ha a tevékenység új szabályainak megalkotása, az újfajta „viszonyulás" kialakítása teljesen spontánul megy végbe. Ugyanez a helyzet bizonyos társadalmi mechanizmusok spontán működése esetében: a társadalomtudós magyarázatában akkor is felhasználhatja pl. az ökonómiai mechanizmusok működéséről való tudását, ha a résztvevők semmi ilyen tudással nem rendelkeznek. Nem az a baj tehát, ha a magyarázat tartalmaz olyan elemeket, melyek nem elemei a „viselkedés adott módjának" — ilyeneket szükségképpen tartalmaz, hiszen társadalomtudományról és nem a mindennapi gondolkodásról van szó; a baj akkor kezdődik — s ez ellen íródott Winch könyve —„ ha az ilyen magyarázat által rekonstruált eseményt kezelik a „viselkedés adott módjaként".

Winch könyve és a két vita meglehetősen ismeretlen területre kalauzolt bennünket, az angolszász filozófia hasonló vállalkozásairól általában nagyon keveset tudunk. A recenzió azt próbálta megmutatni, hogy a Wittgenstein utáni angolszász irodalomban e kérdések a középpontba kerültek, sok új szemponttal gazdagodtak, s a megoldásokon sem árt néha elgondolkodnunk.

ERDÉLYI ÁGNES

ADALÉKOK A „MEGJEGYZÉSEK EGY VITAMÓDSZERRŐL" C. CIKKHEZ[1]

A személyi térre tolódó vitákat korunkban — amikor hallatlanul nagy jelentőséggel bír a gondolatok cseréje és a mérhetetlenül gazdag információanyag feldolgozása — valahogy korszerűtlen és provinciális jelenségnek tekintem, ezért a címben említett cikkel kapcsolatban csupán bizonyos kiegészítő tájékoztatást fűzök „Adalékok a tulajdonviszonyok szociológiai elemzéséhez" c. tanulmányomhoz.[2]

1. Amikor a „tört-matos" irányzatról írok, sohasem csak a hazai, hanem mindig a nemzetközi irodalmat is szem előtt tartom. Elvégre a marxizmus nem nemzeti, hanem nemzetközi jelenség. Olvasmányaim nem igazolják a szóban forgó cikk következő tételét: „Az is történelmi tény azonban, hogy a marxista irodalom (és az oktatás is) az elmúlt másfél évtizedben nemcsak a sztálini sematizmussal szakított, hanem jelentős erőfeszítéseket tett, hogy a történelmi materializmust Marx, Engels és Lenin művei alapján a maga gazdagságában és összetettségében fejtse ki." (711—712.)

2. A cikkemben tankönyvként említett pártfőiskolai vitaanyag legjobb tudomásom szerint tankönyvi funkciót töltött be. Ami pedig az általam idézett felfogást illeti, vele szemben a többi tanulmányban sem található semmifél érdemi kritika. Az olvasó figyelmébe ajánlom azonban a Pártfőiskola „hivatalos" történelmi materializmus tankönyvének szocialista tulajdonviszonyokkal foglalkozó részét, hogy így ítélete valóban tárgyilagos lehessen.

3. „Sem a Hegedüs cikkében (egy mondat erejéig) idézett vitaanyag, sem a Politikai Főiskola más tankönyvei nem tesznek különbséget a szövetkezeti és az állami szocialista tulajdon mint alsóbbrendű és magasabb szocialista tulajdon között, ennek következtében nem tűznek ki olyan perspektivikus célt sem, hogy az alsóbbrendűt a magasabb színvonalára emeljék." (713.) — Valóban vannak olyanok, akik *még* a sztálini tulajdonproblémát sem érzékelik, mert teljesen egytípusúnak és egyaránt *szocialistának* tekintik mind az állami, mind a szövetkezeti tulajdont. Számukra a szocializmusban tulajdonprobléma nem létezik. Véleményem szerint ez az álláspont nem fogható föl a szálini felfogás meghaladásának, hogy miért nem, azt hiszem, említett tanulmányomból világosan kiderül.

4. „A vitának ez a módszere, amikor a vitapartnereknek valami olyasmit tulajdonítanak, amelyet azok nem mondottak, ideológiai árnyékbokszolásra emlékeztet, ahol a bokszoló saját árnyékával — esetleg régebbi énjének árnyékával hadakozik." (713.) — Való igaz, hogy nemcsak ma élő kortársaim dogmatikus nézetei és magatartása ellen lépek fel (hús-vér valójuk s nem árnyékvoltuk bizonyítékával gyakran találkozom), hanem saját múltbeli gondolkodásom és magatartásom ellen is. Többször kifejtettem — így legutóbb a „Társadalmi Szemle" 1968/10. számában közölt tanulmányomban is —, hogy sokakkal ellentétben nem tartozom az önigazolók fajtájához. Ezt az álláspontomat azonban már csak az olvasó idejének kímélése végett sem ismételhetem el minden írásomban. Ezt még akkor sem teszem, ha ellenfeleim ízlésesebben vagy ízléstelenebbül, de lankadatlan erővel politikai pályafutásomat használják fel *érvül* gondolataim ellen.

HEGEDÜS ANDRÁS

[1] Megjelent: „Magyar Filozófiai Szemle", 1970/3—4, 711—713.
[2] Megjelent: „Magyar Filozófiai Szemle", 1969/6, 1121—1147.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója — Műszaki szerkesztő: Helle Mária
A kézirat nyomdába érkezett: 1970. X. 8. — Terjedelem: 28,8 (A/5) ív
71.70537 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

GYÖRGY ÁDÁM: Apology and Criticism of World Concerns 717
ÁGNES HELLER: A Hypothesis to a Marxist Theory of Value. I. 759
ANDRÁS KOCSONDI: On the Conception of Scientifical Models and of Model Method 791
ANDRÁS VINNAI: N. Bohr and W. Heisenberg, their Philosophical View and the Philosophical Content of Quantum Mechanics 820
JÁNOS ZSILKA: The Dialectics of Linguistic Forms of Motion (on the Basis of Transitive Sentences) 836
VERA VÁMOS: The Myth of Objects in the Philosophy of Heidegger 868
ATTILA ÁGH: Marx's Interpretation of History in the Period of the „German-French Annals" 875
LÁSZLÓ HORKAY: The Role of the Discussions on Hegel in Homogenizing Hungarian Philosophical Terminology 925
LÁSZLÓ SERES: Positivist Social Philosophy in Hungary (On the 50th Anniversary of the Death of Bódog Somló) 936
GYÖRGY BENCE—JÁNOS KIS: In How Many Folios should Lévi-Strauss be criticized? 955

REVIEW

„Understanding" and Misunderstandings: Hermeneutics after Wittgenstein (ÁGNES ERDÉLYI) 962

ANDRÁS HEGEDÜS: Contributions to „Some Remarks on a Method of Arguing" 988

СОДЕРЖАНИЕ

ДЬЕРДЬ АДАМ: Апологетика и критика мировых концернов 717
АГНЕШ ХЕЛЛЕР: Гипотеза к одной марксистской теории ценностей. I. 759
АНДРАШ КОЧОНДИ: О понятии метода моделей и научных моделей 791
АНДРАШ ВИННАИ: Философский взгляд Н. Бора и В. Гейзенберга и философское содержание квантовой механики 820
ЯНОШ ЖИЛКА: Диалектика языковых форм движения (на основе транзитивних предложений) 836
ВЕРА ВАМОШ: Миф предметов в философии Хейдеггера 868
АТТИЛА АГ: Марксово понимание истории в период «Немецко-Французских Ежегодников» 875
ЛАСЛО ХОРКАИ: Роль гегелевских дискуссий в становлении единого венгерского философского профессионального языка 925
ЛАСЛО ШЕРЕШ: Позитивистская философия общества в Венгрии (к 50-летней годовщине со дня смерти Бодога Шомло) 936
ДЬЕРДЬ БЕНЦЕ—ЯНОШ КИШ: Сколько печатных листов нужно уделить критике Леви-Штраусса? 955

ОБЗОР

«Понимание» и кривотолки: Герменевтика после Виттгенштейна (АГНЕШ ЕРДЕЙИ) 962

АНДРАШ ХЕГЕДЮШ: Добавления к статье: «Замечания об одном методе дискуссии» 988

Ára: 18,— Ft
Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535