

0 1242

TIZENNEGYEDIK ÉVFOLYAM

1970/6



magyar filozófiai szemle

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS
AKADÉMIA
FILOZÓFIAI
INTÉZETÉNEK
FOLYÓIRATA



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

6

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ:
TÓKEI 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

1970/6

TARTALOM

TÓKEI FERENC: Engels a filozófia jövőjéről	989
B. M. KEDROV: Engels a természet megismerésének dialektikus folyamatáról...	994
LUDASSY MÁRIA: „Valóra váltjuk a filozófia ígéreteit...” I.	1015
HELLER ÁGNES: Hipotézis egy marxista értékelmélethez. II.	1043
KOLOSÍ TAMÁS: A drámai időformálás történeti változásai	1079
SÓS VILMOS: Hibás-e az azonosság-elmélet?	1088

S Z E M L E

Adalékok az „ázsiai” termelési mód marxizmustörténetéhez (ÁGH ATTILA)	1099
Az ázsiai termelési mód új vitájához (TÓKEI FERENC)	1129
Interrogatívlogika (SOLT KORNÉL)	1139
V. N. Kuznyecov: A XX. század francia polgári filozófiája (LEONYID IVANOVICS GREKOV)	1148
Mandel könyve Marx gazdasági nézeteinek kialakulásáról (ÁGH ATTILA)	1150
E. J. Hobsbawm: Primitív zendülők (BIZÁM LENKE)	1153
Kritikai társadalomelmélet vagy terapeutikus megértés? (KOVÁCS ANDRÁS)	1159

A szerkesztőség címe:

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

A kiadóhivatal címe:

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

ENGELS A FILOZÓFIA JÖVŐJÉRŐL*

TÓKEI FERENC

Engelsnek az a híres megfogalmazása, amely Hegel rendszerében az egyáltalában vett filozófia utolsó nagy teljesítményét és a marxizmussal a filozófiát megszünten-megőrzöttnek látja, a marxizmus elméletének alapgondolatai közé tartozott és tartozik Marxtól fogva napjainkig. Értelmezése és kifejtése azonban sohasem volt könnyű, hanem ellenkezőleg, egyoldalúságok vitájának „rossz végtelenségét” eredményezte az ideológiai életben, a marxizmus—leninizmus oktatásában-népszerűsítésében pedig zűrzavart és nem egyszer meddőséget. Napjainkban, amikor ideológiai életünknek egyik középponti feladata a marxizmus legegyszerűbb igazságairól eltávolítani a torzításokat és felmutatni ez igazságok eredeti gazdagságát és heurisztikus erejét, bizonyosan nem felesleges az „első marxista” közismertségbe temetett megfogalmazásait újra szemügyre venni.

Engels legismertebb formulája az „Anti-Dühring” „Bevezetés”-ében található, annak a gondolatmenetnek lezárásaképpen, amelynek során megállapítja, hogy a hegeli rendszer a német filozófia „lezárása”, a filozófiai rendszer-alkotás „ellentétben áll a dialektikus gondolkodás alaptörvényeivel”, s hogy az önálló filozófiát a természet- és társadalomkutatásban egyaránt értelmetlenné tette a „modern materializmus” fellépése. „E modern materializmus — írja Engels — mindkét esetben lényegileg dialektikus és nincs többé szüksége a többi tudomány felett álló filozófiára. Mihelyt minden egyes tudomány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan fennmarad, az a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. Minden más felolvad a természet és a történelem pozitív tudományában.”¹

Nem egyszeri megfogalmazásról van szó, a gondolatot Engels később például így formulázza: a „modern materializmus” ... „egyáltalában nem is

* A Magyar Tudományos Akadémia Engels-ünnepségén 1970 december 2-án elhangzott korreferátum.

¹ MEM 20, 26.

filozófia többé, hanem egyszerű világszemlélet, amelynek nem egy külön tudományok-tudományában, hanem a valóságos tudományokban kell beigazolódnia és tevékenykednie. A filozófiát tehát itt ,megszüntették', azaz ,mind le is küzdötték, mind meg is őrizték'; leküzdötték a formája, megőrizték a valóságos tartalma szerint."² — A két idézetből világos, hogy Engels a természetre és társadalomra kiterjesztett gondolati meghatározások hegeli rendszerének (s vele a szó szűkebb értelmében vett *ideológiának*) a leküzdésére és a gondolati meghatározások demisztifikált lényegének mint *módszernek* (s módszertannak) a megőrzésére gondolt.

Igen ám, csak hogy néhány lappal később Engels a következőket is mondja: „A dialektika . . . semmi más, mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya.”³ A gondolattalan citatológia itt meghökken: Engels szerint „az egyetemes összefüggés minden különös tudománya felesleges”, a dialektika mégis „az egyetemes összefüggés tudománya”.⁴ Ráadásul Engels arról ír „A természet dialektikájá”-ban, hogy Hegel idealista volt, amikor a dialektikus mozgástörvényeket pusztá gondolkodási törvényeknek fogta fel, míg a materialista felfogás számára az ún. objektív dialektika az alapvető, mely „az egész természetben uralkodik”, hiszen a szubjektív dialektika nem más, mint az objektív mozgások reflexe a gondolkodásban.⁵

Mi hát a feladat, kérdi a metafizikus gondolkodás: a filozófiából megmaradó tudományként (a logika mellett) a dialektikát mint objektív dialektikát, mint az egyetemes összefüggés tudományát kell-e tovább művelnünk, vagy mint pusztán a gondolkodás tudományát, szubjektív dialektikát? Nos, az így feltett kérdést a klasszikusok gondolattalan idézgetése nem oldja meg, hanem inkább logikai ellentmondást tételez fel Engelsnél, aki Dühring „világszkematikáját” a hegeli idealizmus karikatúrájának mondja,⁶ de ugyanakkor „A természet dialektikájá”-nak megírásával kísérletezik. Engelsnél azonban szó sincs önellentmondásról. „Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége” című tanulmányában olvashatjuk: „Minden filozófusnak éppen a ,rendszeré' mulékony, mégpedig éppen azért, mert az emberi szellem nem múló szükségletéből fakad: az összes ellentmondások leküzdésének szükségletéből.” Mihelyt azonban belátjuk, hogy ez abszurd célkitűzés, „vége is van az egész filozófiának a szó eddigi értelmében”. Az egyes ember számára elérhetetlen ún. abszolút igazságot tehát „futni hagyjuk, és inkább az elérhető relatív igazságokat vesszük úzóbe a pozitív tudományok útján és eredményeiknek a dialektikus gondolkodással történő összefoglalása útján. Hegellel lezárul a filozófia egyál-

² Uo. 135.

³ Uo. 138.

⁴ Az „egyetemes összefüggés tudománya” kifejezés is Engelstől való; vö. „A természet dialektikájá” tervével, uo. 323.

⁵ Vö. uo. 358 és 487.

⁶ Vö. uo. 37 skk.

alában; egyrészt, mert Hegel rendszerében a filozófia egész fejlődését a legnagyobb módon összefoglalta, másrészt, mert Hegel, ha tudattalanul is, megmutatja nekünk az utat a rendszerek ez útvesztőjéből a világ valóságos pozitív megismerése felé.”⁷

Nyilvánvaló ebből, hogy Engels a természet dialektikájának fejtegetését nem tartotta természetfilozófiának, hanem a természettudományok akkori eredményei összefoglalásának a dialektikus gondolkodás eszközeivel. A szaktudományok igazi elméleti szintjének olyan egységbe-fogását, egyesítését nevezte dialektikának, amely egyfelől nem választható el többé a szaktudományoktól, hanem ellenkezőleg, azok szerves továbbfejlődését jelenti, másfelől pedig a szubjektív dialektika fogalmi meghatározásaival dolgozik. A materializmus egyszerű elvének érvényesítésével — folytatja Engels — „a dialektika a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényeiről szóló tudományra redukálódott — törvényeknek két sorára, melyek magát a dolgot illetően azonosak, a kifejezést illetően azonban annyiban különbözöek, hogy az emberi fej tudatosan alkalmazhatja őket, míg a természetben — és eddig nagyrészt az emberi történelemben is — csak tudattalanul, a külső szükségszerűség formájában, látszólagos véletlenségek vég nélküli során át érvényesülnek”.⁸ — A „modern materializmus”, a dialektikus materializmus tehát Engels szerint nem filozófia többé a szó hagyományos értelmében, hanem „egyszerű világszemlélet”, egy vagy néhány egyszerű elv, amelyet fölösleges és lehetetlen a régi filozófiák mintájára önmagában fejtegetni és rendszerezgetni. A hegeli rendszer kritikai megsemmisítésével szabaddá tett és megmentett voltaképpeni filozófiai örökség: a „fejéről a talpára állított”, materialista módon értelmezett dialektika mint *módszer*, amely éppen módszer volta miatt nem választandó és nem választható el az ún. szubjektív dialektikától. A marxi materialista történetfelfogás — fejezi be gondolatmenetét Engels — „a történelem terén éppúgy véget vet a filozófiának, ahogyan a természet dialektikus felfogása minden természetfilozófiát nemcsak szükségtelenné, hanem lehetetlenné is tesz. Amin mindenütt megfordul a dolog: összefüggéseket nem a fejben kigondolni, hanem a tényekben felfedezni. A természetből és a történelemből kiűzött filozófia számára akkor már csak a tiszta gondolat birodalma marad meg, amennyi belőle még hátra van: magának a gondolkodási folyamatnak a törvényeiről szóló tan, a logika és a dialektika.”⁹

Engels gondolata: kristálytiszta kifejezése a filozófia dialektikus megszűnten-megmaradásának. Szembenézve a dialektika mint módszer kifejtésének problémáival, tudomásul kell vennünk, hogy Engels maga mindössze három fő elvben jelölte meg a lényegét, nevezetesen a mennyiség—minőség vonat-

⁷ MEM 21, 259—260.

⁸ Uo. 280.

⁹ Uo. 292.

kozás, az ellentmondás és a tagadás tagadása elvében,¹⁰ valamint hogy Marx is egy igen rövid írásban akarta közkinccsé tenni Hegel valóságos felfedezéseit.¹¹ A dialektika mint „az egyetemes összefüggés tudománya” korszerű kifejtésekor pedig semmiképpen sem elégedhetünk meg a legáltalánosabb módszertani elvek ismételtetésével, hanem valóban a szaktudományok korszerű eredményeit kell dialektikus módszerrel az egyetemes összefüggésbe ágyaznunk, amely természetesen csak a különös közvetítések bonyolult láncolatai útján lehetséges. Engels korának pozitivista—szcientista filozófia-ellenességéről bebizonyította, hogy az valójában a legrosszabb fajta filozófiák martalé-kává válik, s a hagyományos filozófia megszünten-megőrzésének gondolatával a legszorosabb kapcsolatban mutatta meg a filozófia értékét; nem elvetette a filozófiát, hanem demisztifikálta és eredményeit mint módszert hozzáférhetővé tette. Gondolatai logikájából következik, hogy a dialektika mint egyetemes összefüggés-tudomány művelését is csak addig tarthatta a régi filozófiából önállóan megmaradt diszciplína, tehát a módszertan feladatának, amíg a szaktudományok nem képesek vagy nem maradéktalanul képesek eredményeiket az egyetemes összefüggésbe ágyazottan összefoglalni. A természet és a történelem dialektikus materialista kutatásának ezt a feladatot egyszer nyilvánvalóan át kell majd vennie a logikától és dialektikától, egyelőre azonban, csaknem száz évvel Engels gondolatainak leírása után, tagadhatatlanul az a helyzet, hogy az esetek nagy többségében igen pozitív törekvést, nevezetesen elméleti igényt fejez ki a szaktudományi kutatás, amikor felveti valamiféle marxista történetfilozófia, társadalomfilozófia, természetfilozófia, gazdaságfilozófia, kultúrfilozófia stb. stb. szükségességét. Engels gondolatához híven azt kell mondanunk, ezek a kifejezések formailag helytelenek és félrevezetőek; ha azonban a „filozófia” szócska helyébe mindenütt az „elmélet” szócskát tesszük, látható, hogy ezekben a törekvésekben az Engelstől megfogalmazott összefoglalási igény munkálkodik. Hogy az összefoglalás feladatának filozófiailag iskolázott kutatók tudnak sikerrel eleget tenni (akár filozófusok, akár szaktudományok művelői), az a dolog természetéből következik. Engels a természettudományról azt írta, hogy persze öntörvényeit követve is „dialektikussá válik”, de „Meg fogja magának könnyíteni ezt a folyamatot, ha nem felejt el, hogy a tapasztalatait összegező eredmények — fogalmak, de azt sem, hogy a fogalmakkal való bánás művészete nem velünkszületett és nem is a közönséges mindennapi tudattal adott dolog, hanem valóságos gondolkodást követel, amely gondolkodásnak szintúgy hosszú tapasztalati története van, sem több, sem kevesebb, mint a tapasztalati természetkutatásnak. Éppen azáltal, hogy a filozófia harmadfélezer esztendőös fejlődésének eredményeit magáévá teszi, szabadul meg egyrészt minden külön, kívül és felette álló

¹⁰ MEM 20, 358; vö. még uo. 323.

¹¹ Vö. Marx 1858 január 14-én Engelshez írott levelével.

természetfilozófiától, másrészt azonban saját, az angol empirizmustól örökölt, korlátolt gondolkodási módszerétől is.”¹²

Amit Marx, Engels és Lenin dialektikának neveztek, az egyszerűen kifejezve materialista ismeretelméleti és ontológiai elvekkel „talpraállított” módszer-tudományt, gondolkodás-tudományt jelent. Ez marad meg önállóan a régi filozófiából — ami éppenséggel nem csekélység, hiszen e gondolkodás-tudomány az egész régi filozófiához mint az elméleti gondolkodás iskolájához is odavezet bennünket. A filozófia dialektikus meghaladásának fő eredménye, hogy az autentikus marxizmus terjedésével egyenes arányban válnak hozzáférhetővé és gyakorlatilag alkalmazhatóvá a szerencsésen megszüntetett régi filozófia gondolati kincsei is.

¹² MEM 20, 13; vö. még uo. 343.

ENGELS A TERMÉSZET MEGISMERÉSÉNEK, DIALEKTIKUS FOLYAMATÁRÓL*

B. M. KEDROV

A „TERMÉSZET DIALEKTIKÁJÁNAK” FOGALMA ÉS ALKALMAZÁSA A TERMÉSZETTUDOMÁNYRA

Objektív és szubjektív dialektika. A dialektika mint az egyetemes összefüggés tudománya. Az a kérdés, hogy mit értett Engels a „természet dialektikáján” és milyen tartalommal ruházta fel ezt a fogalmat, szorosan összefügg magának a dialektikának általánosabb kérdésével. Nevezetesen azzal a kérdéssel, hogy milyen viszonyban van egymással az *objektív* dialektika, amely magának a kutatás tárgyának, az adott esetben magának a *természetnek* a sajátja, és a *szubjektív* dialektika, amely az adott tárgy megismerésének folyamatát, az emberi tudatban való tükröződését, az adott esetben a *természettudományt* jellemzi.

A „szubjektív dialektika” kifejezést az adott esetben tehát „a megismerési folyamat, a tükrözési folyamat dialektikája” értelmében használjuk, nem pedig szubjektívizisztikusan, azaz önkényesen interpretált dialektikát értünk rajta, amely nélküli az objektív megalapozottságot. Ellenkezőleg: szubjektív dialektikán Engels szerint a dialektikus gondolkodás, vagyis az objektív dialektika tükröződése értendő. Ez azt jelenti, hogy a szubjektív dialektikához képest az objektív dialektikának van meghatározó szerepe.

Engels „A természet dialektikájá”-ban teljesen világosan ír erről: „A dialektika, az úgynevezett *objektív* dialektika az egész természetben uralkodik, az úgynevezett szubjektív dialektika pedig, a dialektikus gondolkodás, csak reflexe a természetben mindenütt érvényesülő ellentétekben-mozgásnak, s ezek az ellentétek szabják meg éppen állandó ellenkezésükkel és végső egymásba-, ill. magasabb formákba olvadásukkal a természet életét.”¹

Ebből következik, hogy Engels szerint a kétfajta dialektika az egységes dialektikus elméletnek mintegy a két oldalát, két mozzanatát alkotja. Ezt az elméletet Engels a következőképpen határozza meg: „A dialektika mint az egyetemes összefüggés tudománya.”²

Felmerülhet a kérdés: nincs-e ellentmondásban ez a meghatározás a dialektikának a fejlődés elméleteként való meghatározásával? De ha a „fejlődés” fogalmát a dialektika engelsi meghatározásaiból kiindulva tekintjük — vagyis arról az állásponttól, hogy a dialektika az egyetemes összefüggés elmélete —, akkor egyszeriben kitűnik, hogy nincs semmilyen ellentmondás a dialektika e két meghatározása között. Hiszen a fejlődés nem más, mint *időbeli összefüggés*, amint hogy az egyidejűleg létező dolgok összefüggése *térbeli összefüggés*. Az utóbbi azonban meghatározza a dolgok addigi történelmi fejlődése, közös geneziséük, közös eredetük más dolgokból. Ezért a dialektikának ez a két meghatározás

* Részletek a szerző „Engels és a természettudomány dialektikája” című, nagyobb terjedelmű monográfiájából. — Szerk.

¹ MEM 20, 487.

² Uo. 323.

zása, hogy az egyetemes összefüggés elmélete és a fejlődés elmélete, lényegében véve teljesen egybeesik, a dialektika végső soron egyazon tartalmát tárja fel, csak némileg eltérő módon.

A dialektikának az egyetemes összefüggés tudományaként való meghatározása át tudja fogni nem csupán a fejlődést, hanem legáltalánosabb törvényeit is. Így az ellentétek egységének és harcának törvénye ebből a szempontból az ellentétek egymás közti kapcsolatának törvényeként jelenik meg, mivel nemcsak egységük, hanem harcuk is a dolgok és jelenségek ellentétes oldalai közti összefüggés és kölcsönhatás meghatározott formáját alkotja. Éppígy egymásba való átmenetük is, beleértve a mennyiség és minőség egymásba való kölcsönös átcsapását, ugyanennek a belső kapcsolatnak különös megnyilvánulásaként értelmezhető. Hasonlóképpen a tagadás tagadása az egymást követő tagadás-folyamatok közti összefüggés sajátos típusaként jelenik meg.

Ha elismerjük, hogy a fejlődés időbeli összefüggés, akkor ez azt jelenti, hogy szigorú időbeli egymásutániség (kapcsolat) van az adott dolog fejlődésének különböző szakaszai között, amelyek egymásból és egymás után jönnek létre. Ez nemcsak magára a tárgyra (a természetre) vonatkozik, hanem tanulmányozására, az emberi tudatban való tükröződésére (a természettudományra) is. Engels értelmezésében a dialektika elsősorban az egyetemes összefüggés feltárásának módszere, az összefüggés tanulmányozásának, megismerésének módja, nem pedig a dolgoknak, a természeti és társadalmi jelenségeknek és a róluk, vagyis a világról — mind egészéről, mind az egyes részeiről — szerzett tudásnak erre az egyetemes összefüggésére vonatkozó konkrét ismeretek halmaza.

A régi, Marx előtti filozófia igényt tartott arra, hogy a dolgok és a dolgokról szerzett ismeretek egyetemes összefüggésének egyedüli tudománya legyen. Ez az egyetemes összefüggés azonban különálló láncszemekből tevődik össze, különböző oldalai és megnyilvánulásai vannak. Attól kezdve, hogy létrejöttek az egyes természettudományok és humán tudományok, mindegyikük konkrét módon kezdte tanulmányozni a dolgok és a rájuk vonatkozó ismeretek egyetemes összefüggésének valamelyik teljességgel meghatározott láncszemét, valamelyik teljességgel meghatározott oldalát, s ezzel a filozófiának, abban az értelemben, ahogyan azelőtt fogták fel, befellegzett.³

Am a dialektika és a logika továbbra is megtartja jelentőségét. Annak elismerését, hogy a dialektika az egyetemes összefüggés tudománya, tehát nem a régebbi, természetfilozófiai értelemben kell felfognunk, hanem másként, számításba véve, hogy az egyetemes összefüggés bármely különös tudománya, ha a régi értelemben fogjuk fel, ma már minden alapot nélkülöz és haszontalannak bizonyul. Ez a másfajta értelmezés nyilvánvalóan abban áll, hogy a dialektika csupán ez egyetemes összefüggés vizsgálatának eszköze, tükrözésének és kifejezésének módja, minthogy olyan módszer, amely magával a valósággal adekvát.

Ebből következik, hogy a dialektika nem helyettesíti és nem váltja fel a többi tudományt, vagyis a résztudományokat, hanem ezeknek közös tudományos módszerül szolgál, a természeti és társadalmi jelenségek kutatásának és magyarázatának módszerül, a megismerésükben elért eredmények kifejtésének módszerül. Így alakulnak ki Engels szerint egyfelől a természet- és társadalomtudományok, másfelől a tudományos filozófia — a dialektika és a logi-

³ Lásd uo. 26.

ka — között új viszonyok. Erről később szólunk részletesebben. Most az a kérdés érdekel bennünket, hogy milyen tartalommal ruházta fel Engels „a természet dialektikájának” fogalmát.

A „*természet dialektikájának*” fogalma. Mint ismeretes, ezt az elnevezést kapta Engelsnek a természettudomány filozófiai kérdéseivel foglalkozó befejezetlen munkája. Az elnevezést maga Engels 1882 november 22-én Marxhoz írt levelében használta, ahol azt írja: „most azonban feltétlenül a lehető legsürgősebben be kell fejezmem a természet dialektikáját”.⁴ Emellett annak a négy iratkötegnek az egyike (mégpedig a harmadik), amelyekre Engels később az adott kérdésre vonatkozó összes jegyzeteit csoportosította, „A természet dialektikája” címet viseli. Az első iratköteg címe „Dialektika és természettudomány”, a másodiké „A természet kutatása és a dialektika”, a negyediké „Matematika és természettudomány. Különlék.” Végül, az első 11 ív mindegyike — valamennyi az első iratkötegbe tartozik — „A természet dialektikája” címet viseli. Nyilván Engelsnek is az volt a szándéka, hogy ezt a címet adja majdani könyvének.

Három iratköteg címe azonban (a harmadik kivétel) arra utal, hogy tartalmát illetően a leendő könyv úgy rajzolódott ki Engels előtt, mint ami legnagyobb mértékben a természettudománynak, azaz a természet megismerésének a dialektikáját fogja kifejteni, nem pedig a természetét önmagában — másszóval, a természet objektív dialektikáját tükröző szubjektív dialektika kifejtése lesz.

Persze, a „*természet dialektikája*” terminus a tárgy dialektikáját jelöli. De abban az értelemben, ahogyan Engels használja, e dialektika feltárásának útjait és módjait fejezi ki — azaz nem „ontológiai” értelemben (ha ezt a marxizmustól „idegen” kifejezést akarjuk alkalmazni), hanem ismeretelméleti értelemben szerepel.

A jelenkori tudományban sok terminus használható különböző értelemben: akár az *objektumnak*, például egy-egy tárgy objektív fejlődési folyamatának jelölésére, akár az adott objektív folyamatot vizsgáló *tudomány* jelölésére. Így a „*történelem*” terminusnak is ilyen kettős értelme van: jelölheti a tárgy — az emberi társadalom — reális történetét, és jelölheti ennek a társadalomtörténetnek a tudományát. Az „*ökonómia*” terminus szintén ilyen kettős értelemben használható. A geometriáról sem csupán mint a térformák és térviszonyok tudományáról beszélünk, hanem úgy is, mint magukról az adott objektumokat jellemző formákról és viszonyokról, például a mikrovilág geometriájáról. Hasonló kifejezés „*az élővilág kémiaja*” vagy „*a föld fizikája*” stb. — ezek egyaránt jelölhetik az élőlényekben lezajló kémiai folyamatok tudományát és magukat e folyamatokat, illetve a bolygónk fizikai aspektusával foglalkozó tudományt és magát ezt az aspektust.

Mindezt azért jegyezzük meg, mert a „*természet dialektikája*” szavakat Engels — ha elfogadjuk, hogy ezt a címet szándékozott adni leendő művének — elsősorban ismeretelméleti, nem pedig „ontológiai” jelentéssel ruházta fel. Másszóval, a *természettudománynak* mint a természet objektív dialektikáját feltáró tudománynak dialektikus fejlődésfolyamatát kívánta kifejteni, de nem óhajtotta rendszeresen kifejteni a természettudomány eredményeit, magát az objektum — a természet — dialektikáját. Ilyen kifejtésre gondolhatnánk abban az esetben, ha felületesen, formális nézőpontból vennénk szemügyre „A természet dialektikája” címet, mondván, hogy ha valaki egyszer az ob-

⁴ Marx/Engels Werke, Berlin 1967, 35, 119.

jektum dialektikájáról beszél, nyilván erre az objektumra vonatkozó tant szándékozik előadni.

Holott „A természet dialektikája”-hoz tartozó anyagoknak és a mű Engels által felvázolt szerkezetének sokoldalú és elmélyült elemzése arról tanúskodik, hogy elsősorban éppen a szubjektív dialektikáról mint a természet objektív dialektikájának tükröződéséről van szó.

Valójában Engelsnek csupán kisszámú töredékében van szó a tulajdonképpeni természetdialektikáról, az objektum, azaz a természet fejlődésének dialektikájáról. Ezzel különösen a „Bevezetés” második része és „A mozgás alapformái” c. fejezet foglalkozik. Ezek valóban magának a természetnek a fejlődésmenetét ábrázolják rendre az addig ismert legegyszerűbb természeti formáktól és fokozatoktól a legmagasabbrendűekig általában („Bevezetés”), vagy csak a szervetlen természet határai között („A mozgás alapformái”).

A legnagyobb figyelmet azonban Engels arra fordítja, hogy konkrétan milyen utak és eszközök révén tárja fel a természettudomány ezt az objektív természetdialektikát, miképpen végzi el a természeti dolgok és jelenségek empirikus kutatásában elért eredmények dialektikus általánosítását, milyen logikai eljárásokat vesz ehhez igénybe, milyen módszertani nehézségekbe ütközik az objektív természetdialektika megismerése folyamán, hogyan és milyen okoknál fogva térnek le a természetkutatók tárgyuk megismerésének igazi útjáról. Ezek a kérdések alkotják „A természet dialektikája”-hoz tartozó írások legfőbb, legfontosabb tartalmát. Ezért teljességgel tarthatatlannak bizonyul, ha a „természet dialektikája” szavakat felületesen, az „ontologizmus” szellemében értelmezzük.

A kérdés ilyen formális megközelítése esetén az a benyomásunk támadhat, hogy Engelsnek két lehetséges szándéka volt: 1. vagy kora természettudományának alapvető eredményeit akarta dialektikus, filozófiai szempontból kifejteni, másszóval, olyasminek a megalkotására törekedett, amit „világképnek” neveznek; 2. vagy példákat akart gyűjteni a természettudomány területéről, hogy illusztrálja és igazolja velük a dialektikus materializmus törvényeinek és elveinek helyességét.

Mindkét változat elvileg hibás és ellentétes azzal, amit Engels mondott.

Vizsgáljuk meg részletesebben e két változatot.

Első változat: a „világkép”. Ennek az elfogadása azt jelentené, hogy Engels rendszerezett formában szándékozott kifejteni kora természettudományának általános eredményeit. Csakhogy erre nincs semmilyen adatunk; ráadásul „A természet dialektikája”-nak töredékei és a műhöz készített jegyzetek (néhány, már említett kivételtől eltekintve) egész tartalmukkal az ellenkezőjéről tanúskodnak, nevezetesen arról, hogy Engelsnek egyáltalán nem állt szándékában rendszerezett alakban kifejteni a természettudomány általános eredményeit, s ezzel olyan feladatot vállalni, amely nem filozófiai, hanem természet-tudományi jellegű. Ha ezt magára vállalta volna a természetkutatók helyett — a természettudomány különböző területeinek szaktudósai helyett —, akkor neki magának kellett volna természettudósnak lennie, aki megoldja a természet-tudomány konkrét elméleti problémáit.

Gondoljuk csak el, a feladat egy általános világkép kidolgozása. Ilyen világképet a tudományok csak *összességükben*, egymással kölcsönhatásban dolgozhatnak ki, semmiképpen sem a filozófia egymaga. A filozófia mint dialektika segítheti, és segítenie is kell a rész-tudományok ez irányú erőfeszítéseinek egyesítését, de nem kerekedhet fölébük és nem is szabad ezt megtennie, még

kevésbé szabad félretolnia őket, s természetesen nem szabad — a régi természet-filozófia módjára — a helyükbe lépnie.

Éppen ezzel kapcsolatban mondta Engels, hogy a modern materializmus, amely a modern természettudomány alapja, lényegileg dialektikus.⁵

Mit is jelentenek azok a szavak, hogy a modern természettudomány tengelyébe álló modern materializmus dialektikus? Ez elsősorban valamely természettudomány rendszeres kifejtésének példáján mutatható meg. Így a biológia kifejtése a maga rendszerezettségében, a növényvilágot, illetve az állatvilágot képviselő élőlények bonyolultabbá válásának, vagyis fejlődésének rendjét követi (botanika és zoológia), kezdve a legalacsonyabbrendű, legegyszerűbb organizmusoktól és osztályaiktól, végezve a legmagasabbrendűeknél, a legbonyolultabbaknál. Itt az objektum (az élő természet) fejlődésének dialektikája az alapja magának az objektumról szóló tudománynak (a biológiának) és határozza meg ennek dialektikáját.

Ugyanezt mondhatjuk a kémiáról és a hozzá tartozó különböző diszciplínákról. A szerves kémia objektív alapja a Mengyelejev-féle periódusos törvény, az élettelen természet anyagainak általános fejlődéstörvénye. Ennek megfelelően a kémiai elemek Mengyelejev-féle periódusos rendszere az emelkedés folyamatát tükrözi a legegyszerűbb elemtől (a hidrogéntől) az eddig ismert legbonyolultabbakig, amelyeket szintetikus úton nyerünk (transzuránok).

Ugyanez a kép tárul elénk a szerves kémiában. Rendszerezett része a legegyszerűbb szerves vegyületekkel (az alifás szénhidrogénekkel) kezdődik, s a legmagasabbrendű bioorganikus vegyületekkel, a biopolimerekkel végződik, melyek már a kémia és a biológia határán állnak.

A kutatás tárgya fejlődésének elve, mint a tudomány dialektikus tartalma kifejtésének alapja, másképp is jelentkezhethet. Ez főképpen a matematikára és a matematizált tudományokra vonatkozik. Kifejtésük rendszerint a deduktív módszerre épül oly módon, hogy az új, kevésbé általános tételeket egymás után vezetjük le néhány általánosabb kiindulótételből, elvekből, posztulátumokból, axiómákból, empirikusan nyert adatokból stb. Ennek a kifejtési módszernek részese az axiomatikus módszer, amelynek igen nagy szerepe van az egzakt tudományokban.

Mindezekben az esetekben nem valamely természeti objektum fejlődéséről van szó, hanem az adott tárgyat tanulmányozó és tükröző tudományos gondolkodás fejlődéséről. Ez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy a deduktív tudományok felépítése dialektikus jellegű, annál is inkább, mivel ezekben a tudományokban az egyszerűtől, a fejletlentől, a bonyolulthoz, a fejletthez való felemelkedés módszere különös világossággal jelenik meg az absztrakttól a konkrétéhoz való felemelkedés módszereként. Ez utóbbi megnyilvánulásában különösen jellemző a dialektikára, a dialektikus gondolkodásra.

A felemelkedésnek erre a módszerére épülő deduktív tudományoknak konkrét példája lehet az euklidészi geometria és Lobacsevszkij geometriája, a newtoni mechanika, a klasszikus termodinamika, valamint sok más matematikai és matematizált tudomány. Az utóbbi időben olyan fontos tudomány is, mint a kibernetika, ezekhez csatlakozott.

Végül vannak olyan tudományok is, amelyeknek kifejtésében a dialektika úgy jelenik meg, mint az adott tárgyra irányuló megismerés történetének logi-

⁵ Lásd MEM 20, 26.

kai általánosítása. Nem is olyan régen még így fejtették ki a fizika tudományát. A sort a klasszikus fizika — a mechanika — nyitotta meg, azután következett a hőtan és a molekuláris fizika, beleértve a hangtant is, majd az elektromágnesség elmélete, s vele együtt az optika. A klasszikus fizika után a modern fizika következett: a relativitáselmélet és a kvantumfizika, a magfizika, a kifejtés befejezésekképpen pedig az elemi részecskék fizikája mint az anyag szerkezeti felépítésének a mai fizika számára elérhető legmélyebb szintje.

A tudomány kifejtésének alapja valamilyen módon mindhárom esetben a dialektika mint a történelmi fejlődésfolyamat logikai általánosítása és tükröződése: az első esetben magának a tárgynak a fejlődéstörténetét tükrözi, a másodikban az adott objektumnak már birtokában levő gondolkodás logikai mozgását, a harmadikban az objektum megismerésének történetét.

Ha így van, akkor az összefoglaló jellegű „világképet” („a természet dialektikáját” mint „világképet”) egyáltalán nem úgy kell megalkotni, hogy „belevisszük” a dialektikát az egyes tudományokba; erre nincs szükség, hiszen a dialektika nemcsak megvan bennük, hanem — amint láttuk — kifejtésük alapja vagy tengelye. Szóba jöhet az egyes tudományok egymással való összekapcsolása, egymásba való kölcsönös átmenetük feltárása, de ez megintcsak maguknak a természetkutatóknak a dolga. A filozófus rámutathat a különböző tudományok közötti „hidépítés” szükségességére és fontosságára, de ő maga nem vállalkozhat ezeknek a hidaknak a felépítésére, hacsak egyúttal nem természetkutató is, a tudomány adott területének szakembere.

Ebből tehát az következik, hogy a „természet dialektikáját” nem azonosíthatjuk egy általános „világkép” megalkotásával. Ez azonban semmiképpen sem jelenti azt, hogy a szubjektív dialektika (a természet megismerésének dialektikája) elszakítható és elkülöníthető az objektív dialektikától, amely magának a természetnek a sajátja. Ezért keresi Engels szakadatlanul az objektív megalapozást „természetdialektikája” mint a természet megismerésének dialektikája számára; ezt mindig összeveti azzal, ami objektív módon magában a valóságban megy végbe, s ami a természettudományban csak tükröződik. Így a természettudományok osztályozását a természeti anyag mozgásformáinak objektív összefüggésével és kölcsönös átmeneteivel alapozza meg (például ennek szenteli mindenekelőtt „A mozgás alapformái” c. fejezetet). Továbbá, a természet reális folyamataiban keres előképeket és analógiákat a matematikai absztrakciók és matematikai műveletek számára. Ugyanígy az élő természet fejlődésében találja meg a materiális analogonját az olyan logikai műveleteknek, mint a dedukció.

Egyszóval, Engelsnél valójában az objektív és szubjektív dialektika egységének elve „működik”, s ebben konkretizálódik a marxista filozófia általános tétele a dialektika, a logika és a materialista ismeretelmélet egységéről, egybeeséséről vagy azonosságáról.

Az elmondottak fényében csak súlyos félreértéssel magyarázható néhány szovjet filozófusnak az a kísérlete, hogy egy külön filozófiai tudományt gondoljanak ki, „a természet dialektikáját”, amelynek hozzávetőleg ugyanazt a funkciót kellene betöltenie a természettudományok viszonylatában, amit a szociológia tölt be a társadalomtudományok viszonylatában. Ennek megfelelően e mesterségesen kigondolt filozófiai tudomány tárgyát a természet legáltalánosabb törvényeiben jelölik meg, például az energia megmaradásának és átalakulásának törvényében. Ez Saint-Simonnak arra a próbálkozására emlékeztet, hogy a filozófiát az egyetemes tömegvonzás törvényére építse fel.

Csak hogy Saint-Simon a XIX. század kezdetén igyekezett ezt keresztülvinni, mi viszont a XX. század utolsó harmadában élünk! Az pedig, hogy másfél évszázadot visszalépünk, legalábbis különösnek tűnik.

Nyilvánvaló, hogy ebből az „ötletből” semmi hasznos nem származhat. Fölöttébb furcsa azonban, hogy az efféle tételek szerzői Engels tekintélyére szeretnének hivatkozni és neki tulajdonítani ezeket a gondolatokat.

Második változat: a „példatár”. Ez a változat már csak azért is tarthatatlan, mert elfogadása egyet jelent magának a dialektikának mint tudománynak a teljes elutasításával. A közelmúltban (sőt, még ma is) a következőképpen zajlott le némelyik szeminárium, ahol a marxista filozófiával és a dialektikus materializmussal foglalkoztak: először előadtak egy-egy filozófiai tételt vagy megállapítást, azután (sikerrel vagy sikertelenül, ez más kérdés) különféle illusztrációkat válogattak hozzá a természet és a társadalom vagy a szellemi tevékenység különböző területeiről. E kifejtés eredményeképpen egyszerű példatárrá, a példák összegévé süllyesztik magát a dialektikát. Ezzel teljesen veszendőbe megy a dialektika kifejtésének objektivitása és megalapozottsága, és igazi tudomány helyett dogmatikusan előrangotott tézisek igazolását szolgáló, véletlenszerűen, találomra kiragadott esetek mesterséges együttesét kapjuk.

Példák, magyarázó példákra szükség van, és Engels sohasem mellözi őket, ha kívánatos a használatuk. Így amikor a „Dialektika” c. fejezetben kifejti a dialektika törvényeit, a fizika és a kémia köréből hoz fel példákat, amelyek megvilágítják a mennyiség minőségbe való átcsapásának törvényét, valamint a törvény működésének jellegét a természet különböző területein. Ezzel azonban Engels egyáltalán nem meríti ki művében a konkrét természettudományos anyag alkalmazását. Ellenkezőleg: „A természet dialektikájá”-nak legfőbb részeiben a dialektikus módszert konkrétan, az egyes természettudományok sajátos tartalmának és összefüggésüknek módszertani elemzésére alkalmazza. Itt már nem példákat hoz fel egy-egy filozófiai tétel illusztrálására, hanem a dialektikát tárja fel és követi nyomon a természeti jelenségek minden konkrét területén.

Jóval később, a „Filozófiai füzetek”-ben, Lenin rámutatott arra, hogy Plehanov úgy kezeli az ellentétek azonosságát, azaz a dialektika magvát, mint példák összegét: „például az árpaszem”, „például az őskommunizmus”. És Lenin hozzáfűzi: „Engelsnél is. De csak a közérthetőség kedvéért.”⁶

Amikor Engelsnek arra volt szüksége, hogy megmagyarázza, melyek a dialektika legfontosabb törvényei, a „közérthetőség kedvéért” kellő számú példával illusztrálta őket. De kizárólag azért, hogy azután alkotóan használja fel ezeket a törvényeket, mint a megismerés törvényeit, amelyek az objektív világ törvényeit tükrözik.⁷

„A természet dialektikáját” módszertani szempontból a tárgy valóban tudományos, konkrét megközelítése jellemzi, nem pedig az eklektikus megközelítés, amely elkerülhetetlen, ha a dialektikát véletlenszerű, találomra összeválogatott példák összegévé süllyesztik.⁸

„A természet dialektikája” anyagainak gondos tanulmányozása vitathatatlanul arról győz meg bennünket, hogy Engels, pontosan úgy, ahogyan Lenin később a marxista dialektikus módszert jellemezte, nem csupán tervbe vette,

⁶ Lenin Művei, 38, 347.

⁷ Lásd uo.

⁸ Lásd uo. 350.

hanem jelentős mértékben meg is valósította a „természet dialektikájának” vizsgálatát: a természet megismerése dialektikájának, a természetkutatás dialektikájának, a természettudomány dialektikájának feltárása értelmében. Erről tanúskodik „A természet dialektikája”-nak négy iratkötege közül háromnak a címe is; ezeket már említettük.

Ezért teljesen értetlenül állunk szemben azzal a körülménnyel, hogy hazai kiadásunkban „A természet dialektikája”-nak számos anyagát úgy helyezték el, mintha Engels valóban példákat akart volna összegyűjteni a dialektika egy-egy tételéhez, törvényéhez, elvéhez és kategóriájához, nem pedig arra törekedett volna, hogy tudományosan megvizsgálja a dialektikus módszer segítségével a korabeli természettudományt. Ezen a módon — a természettudomány legkülönbözőbb területéről vett példákat, sőt még nyelvtudományi példákat is, egy kupacba hányva — állították össze „A természet dialektikája”-nak hazai kiadásunkban a második részét alkotó jegyzetek számos fejezetét.

Így a példa-gyűjtemény elve alapján az ellentétek kölcsönös összefüggésének és egymásbahatolásának illusztrálására egy halomba gyűjtöttek össze a természeti jelenségekre (az objektív dialektikára) és a gondolkodás kategóriáira (a szubjektív dialektikára) vonatkozó példákat. Az eredmény az lett, hogy egymással teljesen összefüggéstelennek tűnő jegyzetek és töredékek következnek egymásra. Olyan gondolatmenetek kerültek ide, amelyek egyrészt az azonoság és különbség, a véletlen és szükségszerűség, az ok és következmény kategóriapárokkal foglalkoznak, másrészt olyanok, amelyek a mágneses sarkokkal kapcsolatosak vagy azzal, hogy a kettévágott féreg hátsó nyílása szájjá, azaz saját ellentétévé válik stb.; sőt, itt kap helyet az al- és felnémet nyelvjárás viszonyával kapcsolatos példa is. Így a dialektika végül akaratlanul is példatárrá degradálódik.

Amint látjuk, „a természet dialektikájának” ezt a két változatát — mind a „világképet”, mind a „példatárat” — határozottan el kell vetnünk. Engels, aki vérbeli tudós volt, nem léphetett sem a természetfilozófia, sem a szubjektivista eklekticizmus útjára. Ha tehát a két említett változat bármelyikét, vagy éppen mindkettőt neki tulajdonítjuk, akkor a kérdésről alkotott saját fel fogásunkat tüntetjük fel úgy, mintha az övé volna.

*

A TERMÉSZETTUDOMÁNY FEJLŐDÉSÉNEK BELSŐ LOGIKÁJA

A megismerés általános menete. Analízis és szintézis. Mint ismeretes, minden tudomány a tényekkel kezdi, azután áttér a tények belső kapcsolatára, amely a vizsgált tárgy törvényszerűségét fejezi ki. Ez a mozgás tükrözi az egész emberi megismerés mélyebb mozgását a jelenségek tanulmányozásától lényegük feltárásáig, a megismerés fokozatos behatolását a lényeg mélységébe, ennek egyik szintjétől a másik, egyre mélyebb szintjéig.

A megismerésnek a vizsgált tárgy mélységébe tartozó mozgását a megismerés oldaláról az jellemzi, hogy váltakozik az adott tárgy vizsgálatának általános megközelítési módja, kutatásának általános módszere. Eleinte, amikor még csak ismerkedünk a tárggyal, első tulajdonságaival és megnyilvánulásaiival, nem lépünk túl a külső, felszíni vizsgálaton, amely a közvetlen szemlélet útján történik. Az az információ azonban, amelyet a kutatott tárggyal való illetően

megismerkedésünk révén kapunk, nyilvánvalóan elégtelennek bizonyul. A kísérletezőnek ezért nem mesterséges beavatkozás útján kell behatolnia az adott tárgy belső szféráiba, hogy fényt derítsen arra, ami közvetlen szemléletünk előtt rejtve van és csak a tárgy analízise (részekre tagolása) útján tárható fel.

Az analitikus megközelítés eredményeképpen óriási mértékben megnövekszik a tárgyra vonatkozó információnk. Tulajdonképpen csak ettől a pillanattól kezdődik a szó szoros értelmében vett tudományos kutatás. Az analitikus vizsgálati mód azonban, ha egyoldalúan alkalmazzuk, nem adja meg a tárgy teljes ismeretét, első közelítésben sem. Sőt, az eredetileg egész tárgy szétagolás útján, a tárgy egy-egy oldalára és részére vonatkozóan nyert adatokat nem tekinthetjük teljesen megbízhatóaknak mindaddig, amíg nem ellenőrizhetjük őket a fordított folyamattal, azzal, hogy a tárgyat — gondolatilag vagy fizikailag — a maga eredeti teljességében és konkrétságában rekonstruáljuk.

Ez azt jelenti, hogy az analízist a szintézisnek kell kiegészítenie és ellenőriznie. Így Engels ezt írta a kémiával kapcsolatban: „A kémia — amelyben az *analízis* az uralkodó vizsgálati forma — semmi annak ellenpólusa, a *szintézis* nélkül.”⁹ Ezek a szavak még nagyobb jelentőségre tettek szert napjainkban, amikor a modern kémiában az analízis kétségkívül háttérbe szorult az új anyagok szintéziséhez képest.

A szintézis a legmagasabb fok a megismerés ama mozgásában, amely a kiindulópontul szolgáló tagolatlan egésztől halad a részekre bontáson keresztül az egésznek a különválasztott részek összekapcsolása útján történő újraalkotásáig. Ezért a szintézis feltételezi az analízist mint saját szükségszerű előfeltételét. Amint Engels írta: „Analízis nélkül nincs szintézis.”¹⁰

Ily módon a természetmegismerés mozgásának általános menetét a következő formulával fejezhetjük ki: a közvetlen szemlélettől az analízishez, ettől pedig az analízisen alapuló szintézishez.

Az „Anti-Dühring”-ben Engels részletesen feltárta a tudományos megismerésnek ezt az általános menetét, amely a kutatás minden tárgyára egyaránt érvényes, legyen az természeti, társadalmi vagy szellemi jellegű. Ezt írta: „Ha a természetet vagy az emberiség történelmét vagy saját szellemi tevékenységünket gondolkodó vizsgálódásnak vetjük alá, mindenekelőtt összefüggések és kölcsönhatások végtelen egymásbafonódásának képe tárul elénk, amelyben semmi sem marad meg, ami, ahol és ahogy volt, hanem minden mozog, változik, létrejön és elmúlik . . . De ez a szemlélet, bármily helyesen ragadja is meg a jelenségek összképének általános jellegét, arra mégsem elég, hogy megmagyarázza az egyes részleteket, amelyekből ez az összkép egybe tevődik; és amíg ezt nem tudjuk megtenni, addig az összképpel sem vagyunk tisztában. Hogy ezeket az egyes részleteket megismerjük, ki kell őket emelnünk természeti vagy történelmi összefüggésükből és mindegyiküket magáért- valóan mibenlétük, különös okaik és okozataik stb. szerint kell megvizsgálunk. Ez mindenekelőtt a természettudomány és a történetkutatás feladata . . . A természetnek egyes részeire való szétbontása, a különböző természeti folyamatoknak és természeti tárgyakkal meghatározott osztályokba való elkülönítése, a szerves testek belsejének változatos anatómiai alakulásai szerinti vizsgálata volt azoknak az óriási előrehaladásoknak az alapfeltétele, amelyeket

⁹ MEM 20, 501 (jegyzet).

¹⁰ Uo. 45.

az utolsó négy száz esztendő a természet megismerésében számunkra meghozott.”¹¹

A természeti testek és jelenségek analitikus megközelítése azt eredményezte, hogy a kutatók látókörébe a megismerés céljából mesterségesen megmerevített, egyetemes összefüggésükből kiszakított egyes tárgyak kerültek, holt lényegegk, amelyeket boncolásnak vetettek alá. Az akkori idők természettudománya ezért a *tárgyak* tudománya volt.

A megismerés azonban nem állhatott meg itt; hiszen a tudománynak az a feladata, hogy a természet dolgait és jelenségeit olyanoknak ismerje meg, amilyenek a valóságban, beavatkozásunktól függetlenül, márpedig az egyoldalú analízisnek csupán az lehet az eredménye, hogy kihatja a természeti dolgokból és jelenségekből azokat az oldalakat és részeket, amelyek magában a természetben rendszerint csak az eleven egészen belül, az egymással összefüggő testeken és jelenségeken belül léteznek.

Ezért, a tudomány miután megtanulta a tárgyakat megismerni, törvényszerűen szembe találta magát azzal a bonyolultabb feladattal, hogy a már megismert tárgyakat gondolatilag vissza kell vezetni a nyugalom állapotából a mozgás állapotába, a mesterséges elszigeteltségből a kölcsönös összefüggés állapotába, az élettelen állapotból az élettevékenység folyamatába. Ezt a feladatot oldja meg az elméleti szintézis módszere, amelynek alkalmazásával a tudomány a *folyamatok* tudományává lett.

A „Ludwig Feuerbach . . .”-ban Engels jellemezte a természetmegismerés fejlődésének ezt a legmagasabb fokát, amely a természet dialektikájának felfedezésével függ össze. Rámutatott, hogy a kutatás és gondolkodás régi módszere, amelynek túlnyomórészt mintegy befejezett és változatlan tárgyakkal volt dolga, a maga idejében történelmileg tökéletesen indokolt volt: „Előbb tudni kellett valamely dologról, hogy micsoda, csak azután figyelhették meg a rajta végbemenő változásokat. És így volt ez a természettudományban. A régi metafizika, amely a dolgokat készeknek vette, olyan természettudományból keletkezett, mely a holt és élő dolgokat mint készeket vizsgálta. Amikor azonban ez a vizsgálat már eljutott odáig, hogy lehetségessé vált a döntő haladás, és áttérhettek azoknak a változásoknak a rendszeres vizsgálatára, amelyek e dolgokkal magában a természetben végbemennek, akkor a filozófia területén is ütött a régi metafizika halálos órája.”¹²

Általánosságban szólva, az analízis tendenciája sohasem jelentkezik tiszta formában s még inkább érvényes ez a szintézis tendenciájára. Így vagy úgy mindkettő egyidejűleg működik, és csak arról lehet szó, hogy egy-egy történelmi korszakban valamelyikük túlsúlyba kerül.

Az analitikus megközelítés uralma idején a természettudományban túlsúlyban van a tudományok *differenciálásának* tendenciája, az egyes tudományok szétválásának, a tudás egyéb területeitől való teljes elkülönítésének a törekvése. A szintetikus megközelítés uralma idején viszont a tudományok *integrációja*, egyesítésük és összekapcsolásuk tendenciája van túlsúlyban.

Az első esetben a tudományok integrációjának tendenciája, minthogy alárendelt helyzetben, a differenciálódás uralkodó tendenciáján belül működik, a tudományok „egymás mellé rendelése” formájában jelentkezik, vagyis olyan

¹¹ Uo. 21—22.

¹² MFM 21, 281—282.

ormában, amely külsőlegesen egyesíti a tudományokat valamilyen közös rendszerben.

A második esetben már a differenciálás tendenciája játszik alárendelt szerepet, s az integráció uralkodó tendenciáján belül működik; ez abban mutatkozik meg, hogy az újonnan keletkező tudományterületek maguk is a kötőanyag szerepét töltik be az addig szétválasztott tudományok vonatkozásában. Vagy áthatnak más tudományokat és a kutatás általános módszerének funkcióját teljesítik ezek keretében, vagy hiátusokat szüntetnek meg egyes tudományok között.

Az emberi megismerés menetének ezzel az általános kérdésével összefügg egy másik fontos módszertani aspektus is, nevezetesen a tudományos megismerés mozgása a közvetlen adottól ennek egyre elvontabb meghatározásokkal történő analízisen át a tárgynak a korábban nyert absztrakciók egyesítése (szintézise) útján való gondolati rekonstruálásához.

Az absztrakttól a konkrétéhoz való felemelkedés módszere ez, amelyben világosan megtestesül a marxista dialektika általános módszere. A politikai gazdaságtan módszerét jellemezve Marx a kutatási tárgy kettős megközelítésének lehetőségéről írt.

Először, „ha . . . a népelességgel kezdeném, ez az egésznek egy kaotikus elképzelése volna, és közelebbi meghatározás révén, elemzés útján, egyre egyszerűbb fogalmakra jutnék, az elképzelt konkrétól egyre soványabb elvontságokra, mígnem elérkeznék a legegyszerűbb meghatározásokhoz. Innen azután ismét meg kellene tennem az utazást visszafelé, míg végül ismét a népelességhez érkeznék, ezúttal azonban nem mint egy egésznek kaotikus elképzeléséhez, hanem mint sok meghatározás és vonatkozás gazdag totalitásához.”¹³ Nyilvánvaló, hogy ez az út a gondolkodás mozgása a közvetlen adottól ennek elemzéséhez oly módon, hogy sorra megállunk az analízis eredményeinél és megpróbálunk visszatérni a kutatás kiindulópontjához annak értelmében, amit Marx visszafelé való utazásnak nevez.

Másodszor, mihelyt az analízis útján kiemeltünk néhány meghatározó jelleget, elvont, többé-kevésbé rögzített és absztrahált általános viszonyt, lehetőségünk lesz arra, hogy az egyszerűbbtől felemelkedjünk a bonyolultabbhoz. „Nyilván ez utóbbi a tudományosan helyes módszer. A konkrét azért konkrét, mert sok meghatározás összefoglalása, tehát a sokféleségnek egysége. A gondolkodásban ezért mint az összefoglalás folyamata, mint eredmény jelenik meg, nem pedig mint kiindulópont, noha ő maga a valóságos kiindulópont és ezért egyben a szemlélet és az elképzelés kiindulópontja is. Az első úton a teljes elképzelést elvont meghatározássá párologtatták; a másodikon az elvont meghatározások a gondolkodás útján a konkrétnek az újraalkotására vezetnek . . . az elvonttól a konkrétéhoz felemelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétot elsajátítja, mint szellemileg konkrétat újraalkotja. De semmi esetre sem magának a konkrétnek a keletkezési folyamata.”¹⁴

Azt látjuk tehát, hogy az adott tárgy megközelítésének vagy kutatása útjainak váltakozásában is — felemelkedés a konkrétól az absztrakthoz és felemelkedés az absztrakttól a konkrétéhoz — a megismerés általános mozgása realizálódik: a tárgy közvetlen szemléletétől, közvetlen adottságától az elem-

¹³ MEM 13, 166.

¹⁴ Uo. 166—167.

zésen (egyre soványabb absztrakciók meghatározásán) át a tárgynak mint a sokféleség egységének szintetikus újraalkotásáig.

Minden megismerésnek ebben a logikailag törvényszerű menetében különösen tisztán és világosan testesül meg a tudomány fejlődésének második oldala, amely a tudomány viszonylagos önállóságával, fejlődésének belső logikájával függ össze. Bármilyen igényeket támasszon is a gyakorlat az adott tárgynak az emberek anyagi tevékenysége érdekében való tanulmányozását illetően, e tárgy megismerésének a gyakorlat nyomásának jellege és ereje ellenére azon az általános úton kell haladnia, amelyet Engels vázolt fel, s amelyet Marx részletesen elemezett az absztrakttól a konkrétéhoz való fel-emelkedés módszerének vizsgálata során. A gyakorlat kisebb vagy nagyobb mértékben meggyorsíthatja a megismerés mozgását ezen az úton, de nem kényszerítheti a megismerést más irányba. Az igazsághoz nem lehet tetszőleges módon eljutni, hanem csak azon a módon, amit a tudományos megismerés dialektikájának (logikájának) törvényei diktálnak; éppen ez fejezi ki a legnyilvánvalóbban a tudomány fejlődésének viszonylagos függetlenségét az anyagi termeléstől, a tudomány viszonylagos önállóságát.

Történeti és logikai. Minőség és mennyiség. A tudomány fejlődésének viszonylagos önállósága úgy nyilvánul meg a legáltalánosabb formában, hogy szerves kapcsolat és állandó összefüggés van a tudomány reális története és fejlődésének logikája között: a logikai oldal az adott esetben az egész történelmi mozgás általánosításaként, összegezéseként, szintéziseként, idealizált ábrázolásként jelenik meg.

Engels, amikor egybevetette a tudományos megismerés két módszerét — a történetit és a logikait —, azt írta a történeti módszerről: látszólag megvan az az előnye, hogy a *valóságos* fejlődést követi nyomon. A történelem azonban gyakran zezugosan és ugrásszerűen halad, s ezek megszakítják a történelem kifejtésében a kutató gondolatmenetét.

„Így tehát — fejezi be Engels — csakis a logikai tárgyalásmód volt a helyénvaló. Ez azonban valójában nem más, mint a történelmi tárgyalásmód, csak a történelmi formából és a zavaró véletlenszerűségekből kivetkőztetve. Amivel ez a történelem kezdődik, ugyanazzal kell a gondolatmenetnek is kezdődnie, és további menete sem lesz egyéb, mint a történelmi lefolyás tükörképe, elvont és elméletileg következetes formában; helyesbített tükörkép, de olyan törvények szerint helyesbített, melyeket maga a valóságos történelmi lefolyás nyújt, mivel minden mozzanat azon a fejlődési ponton vehető szemügyre, amelyen elérte teljes érettségét, klasszikusságát.”¹⁵

Így jellemezte Engels azt a módszert, amelyet Marx alkalmazott „A politikai gazdaságtan bírálatahoz” c. munkájában, s ez a jellemzés nemcsak a politikai gazdaságtan kutatási területére vonatkozik, hanem minden más tudományra is általában. Marx maga hangsúlyozta az említett munkában, hogy egy meghatározott fejlődésfolyamat egymásból kibontakozó fázisainak viszonya absztrakt-logikai formában tükröződik a megfelelő kategóriák viszonyában, amelyek összefoglalják a reális fejlődés adott fázisait. Ezért azt lehetne mondani, hogy „az egyszerűbb kategória kifejezheti egy fejletlenebb egésznek

¹⁵ Uo. 466.

uralkodó viszonyait vagy egy fejlettebb egésznek alárendelt viszonyait, amelyeknek történelmileg létezésük volt már, mielőtt az egész abban az irányban kifejlődött, amely egy konkrétabb kategóriában kifejeződik. Ennyiben felel-ne meg — állapítja meg Marx — az elvont gondolkodás menete, amely a legegyszerűbbtől emelkedik fel az összetettig, a valóságos történelmi folyamatnak.”¹⁶

Éppen ez fejezi ki azt a gondolatot, amelyet Engels emelt ki Marx munkájáról írt recenziójában: azt tudniillik, hogy amivel a történelem kezdődik, azzal kell kezdődnie a gondolatmenetnek is, mivel ennek a történelem reális menetét kell tükröznie, csak absztrakt formában.

Később, a „Tóké”-ben, az I. kötete első kiadásához írt Előszóban, Marx ezt írta: „Minden kezdet nehéz — ez minden tudományban érvényes... Az értékforma, amelynek kész alakja a pénzforma, igen tartalmatlan és egyszerű. Az emberi szellem mégis több mint kétezer esztendő óta hiába próbált a mélyére hatolni, holott másfelől sokkal tartalmasabb és bonyolultabb formák elemzése legalább megközelítő módon sikerült. Miért? Mert a kialakult test könnyebben tanulmányozható, mint a test sejtje. Azonkívül a gazdasági formák elemzésénél sem mikroszkópot, sem vegyi kémlelőszereket nem vehetünk igénybe. Az elvonatkoztatóképeseknek kell mindkettőt pótolnia.”¹⁷

De mihelyt a kialakult test elemzése után felfedezik ennek a testnek a sejtjét, ez lesz kiindulóponttá az egész anyag előadásában, mivel benne tükröződik az egész adott történelmi fejlődés kiindulópontja. Ezeket a gondolatokat Engels széleskörűen fejtegette ki és alkalmazta a természet dialektikájával kapcsolatos kutatásaiban, különösen akkor, amikor a mechanikai mozgást tette meg a legegyszerűbbnek, az egész korabeli természettudomány dialektikus felépítése kiindulópontjának.

Marx egybeveti a fejlődés legmagasabb stádiumát ugyanannak a történelmi folyamatnak az előző stádiumaival, és rámutat arra, hogy a legfejlettebb stádium viszonyait kifejező kategóriák lehetővé teszik számunkra az előző stádiumok megértését is, melyeknek romjaiból és elemeiből ez a stádium felépült, részint továbbra is magával vonszolva azoknak még le nem küzdött maradványait, részint kialakult jelentésekké fejlesztve azt, ami azokban csupán jelzesszerűen volt meg stb. Marx itt a termelést és szervezetének formáit vizsgálja. Gondolatmenete azonban jóval szélesebb tartalmú, és általában a tudás minden területére érvényes, így a természettudományra is.

Ebből következik az az ismert marxi formula, amely a fejlődési folyamat magasabb fázisát az alacsonyabb, embrionális fázisával köti össze: „Az ember anatómiája kulcs a majom anatómiájához. A magasabbrendűre utaló jelzéseket az alacsonyabbrendű állatfajoknál ellenben csak akkor érthetjük meg, ha magát a 'magasabbrendűt' már ismerjük.”¹⁸ Engels ténylegesen ehhez a tételhez igazodott, amikor összehasonlító elemzés tárgyává tette a (korabeli) fejlettebb természettudományt és ennek embrionális formáit, amilyen például az ókori görög természetfilozófia.

A történetinek és a logikainak az elemzése azt mutatja, hogy összefüggésük alapja a véletlen és a szükségszerűség kategóriáinak kapcsolata. A történeti,

¹⁶ Uo. 168.

¹⁷ MEM 23, 5—6.

¹⁸ MEM 13, 171.

lévén az együttes, eleven fejlődési folyamat a maga teljességében és konkrét-ságában, képviseli az adott mozgás szükségszerűségét, amely a véletlen mint saját megvalósulási formáján keresztül nyilvánul meg. A logikai pedig csupán a tiszta szükségszerűséget képviseli, annak absztrakt kifejeződése, azaz a véletlenségtől, saját megnyilvánulási formáitól „megtisztított” alakja. Így veti fel Engels a problémát Marx művéről írt recenziójában.

„A természet dialektikájá”-ban Engels lényegében ugyanezt a kérdést összekapcsolja azzal, hogy párhuzamot von a biológia biogenetikai törvénye és a tudomány története, a gondolkodás története hasonló jelenségei között. Ezt írja: „Egy fogalom vagy fogalomviszony . . . fejlődése a gondolkodás történetében úgy viszonylik annak fejlődéséhez az egyes dialektikusnak a fejében, mint egy szervezet fejlődése a paleontológiában e szervezet fejlődéséhez az embriológiában (vagy jobbanmondva a történelemben és az egyes csírában). Azt, hogy ez így van, először Hegel fedezte fel a fogalmakra vonatkozólag. A történelmi fejlődésben a véletlenség játssza a szerepét, amely a dialektikus gondolkodásban, akárcsak az embrió fejlődésében, *szükségszerűségben foglalódik össze.*”¹⁹

Engels később, „A szellem fenomenológiájá”-ra való hivatkozással világította meg ezt a gondolatot: Hegelnek ezt a művét „a szellem embriológiája és paleontológiája párhuzamának nevezhetnénk: az egyéni tudat fejlődése a maga különböző fokain át, úgy felfogva, mint lerövidített produkálása azoknak a fokoknak, amelyeken az emberek tudata történelmileg végigment”.²⁰

Mindenütt azt látjuk, hogy a fejlődésfolyamat fázisait vagy fokait az egyes kategóriák ábrázolják és foglalják összes, amelyeknek váltakozása és kölcsönös összefüggése a fejlődési fázisok váltakozását és kölcsönös összefüggését fejezi ki, vagyis a fejlődési folyamatot is a maga egészében. Lenin, amikor Marx „Tőké”-jét a történelmi és a logikai viszonya szempontjából vizsgálja, közvetlenül hasonlítja össze a kapitalizmus történetét az ezt összefoglaló *fogalmak* marxi elemzésével.²¹

Mindazt, amit elmondtunk, teljes egészében kiterjeszthetjük olyan kategóriákra is, mint a minőség, a mennyiség és a mérték. Hegel „Logiká”-jában ezek pontosan ebben a sorrendben követik egymást. Engels az „Anti-Dühring”-ben a matematika példáján mutatja ki, hogy a kategóriáknak ez az egymásutánisága magában a valóságban, az emberi gondolkodás történetében gyökerezik, amelyet lényegében véve tükröz. Ezt írja: „A számláláshoz nemcsak megszámlálható tárgyak kellene, hanem már az a képesség is, hogy e tárgyak szemügyrevételekor minden egyéb tulajdonságuktól el tudjunk tekinteni a számukon kívül — e képesség pedig hosszú történelmi, tapasztalati fejlődés eredménye.”²²

Ebből a gondolatmenetből világosan következik, hogy az ember először teljes konkrétságukban tekinti a tárgyakat, tulajdonságaik, vagyis minőségi meghatározottságuk teljességével találja magát szemben. Csak fokozatosan, absztrakciós képességének fejlődése arányában kezd elvonatkoztatni ettől a minőségi meghatározottságuktól, „minden egyéb meghatározottságuktól a számukon kívül”, s ekkor tárul fel előtte az egymással összehasonlított dolgok mennyiségi meghatározottsága. A minőségi és a mennyiségi kategóriáinak ez az

¹⁹ MEM 20, 496—497.

²⁰ MEM 21, 259.

²¹ Lásd Lenin Művei, 38, 306.

²² MEM 20, 40—41.

egymásutánja fejezi ki éppen a megismerésnek ezt a mozgását a minőségtől a mennyiséghez, amikor is ez utóbbi úgy jelentkezik, mint a minőségtől való elvonatkoztatás, vagy, Hegellel szólva, mint „a léttel szemben közömbös meghatározottság”.

Feuerbach szintén így vetette fel ezt a problémát, amire Lenin mutatott rá: „Minőség és érzet (Empfindung) egy és ugyanaz, mondja Feuerbach. Számunkra a legelső és legelemibb az érzet és *benne* elkerülhetetlenül a *minőség* is . . .”²³

Ha a minőség „a legelső”, akkor nyilvánvaló, hogy a mennyiség csak utána következhet az emberi tudat fejlődésének további menetében. Erre mutat rá Engels is a matematika keletkezésének ismeretelméleti forrásait elemezve. A minőség fogalmának a mennyiség elvontabb fogalmával szembeni elsődlegességet Engels „A természet dialektikájá”-ban hangsúlyozza, ahol a különböző mozgásformák elsődleges meghatározásáról mint az érzékelésünkben közvetlenül adotról beszél.

Ezzel konkretizálódik az a gondolat — amelyet később Lenin hangsúlyozott Feuerbachkal kapcsolatban —, hogy a megismerés folyamatában az első az érzékelés, s ebben szükségképpen adva van a minőség is.

Így a megismerés fokozatait, köztük a tudományos megismerés fokozatait is, a logika és a dialektika kategóriái összegezik; e kategóriák rendje ezért nem lehet önkényes, véletlenszerű, nem függhet pusztán az osztályozó személy elképzeléseitől, és szükségképpen meghatározza egyáltalában a gondolkodás egész története, a tudomány egész története. Ebben a szükségszerűségben fejeződik ki éppen a tudomány fejlődésének viszonylagos önállósága, mivel a gyakorlat követelményei, bármennyire fontosak és erőszakosak is, nem törhetik meg semmiképpen a tudományos megismerés mozgásának ezt a meghatározott fokozatok szerinti rendjét, amelyeket a megfelelő kategóriák összegeznek. Az egyik fokról a másikra való átmenet előkészítésére és megvalósítására szükséges történelmi időszak a minimumra csökkenthető, nagymértékben meggyorsítható az egész tudományos fejlődésfolyamat, ahogy ezt napjainkban látjuk, de az nem fordulhat elő, hogy a lényegeket közvetlenül ismerjük meg, kiiktatva az adott jelenségek tanulmányozását; sem pedig az, hogy a mennyiségi vizsgálatra azt megelőzőleg kerüljön sor, hogy a mennyiségi vizsgálatnak alávetett tárgy minőségéről bármiféle ismeretünk lenne.

Olykor azonban félreértik azokat a tudomány történetéből vett konkrét példákat, amelyek arról tanúskodnak, hogy egy még ismeretlen természeti objektum mennyiségi vizsgálata nem ritkán megelőzi ennek az objektumnak a minőségi meghatározását. Ez valóban előfordulhat a *tudományos fejlődés magasabb fokain*, ahol a megismerés általános menete során régen meghaladták már mind a minőségi fokot mint elsődlegest, mind pedig a tisztán mennyiségi fokot, és elérkezett az ideje annak, hogy feltárják a vizsgált objektum két oldalának — a minőségi és a mennyiségi oldalnak — kölcsönös összefüggését és egységét. Erre való a mérték kategóriája.

Amikor a természeti tárgyak és jelenségek adott körének két megközelítése között fellép a kölcsönhatás, a minőség és a mennyiség éppen kölcsönhatásuk következtében helyet cserélhetnek, minthogy feltételezik egymást és közvetlenül hatnak egymásra. Itt már nincs helye a vizsgált dolgok minőségi meghatározottságától való elvonatkoztatásnak, amelyre szükségképpen került sor a dolgok mennyiségi meghatározottságára való első áttérés alkalmával.

²³ Lenin Művei, 38, 305.

Ezért emlékeztetnünk kell arra, hogy a minőség a megismerésnek csak legkorábbi fokain előzi meg a mennyiséget, ott, ahol éppen csak megfogalmazódnak a természetkutatás objektumainak a megfelelő kategóriái vagy meghatározásai; mivel a mennyiség mindig feltételezi, hogy egy bizonyos határig elvonatkoztatunk a megismerés objektumának minőségi meghatározottságától. De még később, a megismerés magasabb fokain is, mindazokban az esetekben, amikor az objektum minőségének feltárását nem akadályozza a mennyiségi meghatározottságára vonatkozó ismeretek hiánya, a minőség a mai körülmények között is szükségképpen megelőzi a mennyiséget abban az értelemben, hogy előbb megállapítjuk az adott tárgy *mibenlétét*, és azután kezdjük összehasonlítani más tárgyakkal, megmérni stb.

Ezt a helyzetet jól fejezte ki annak idején Justus Liebig, akire Engels szívesen és gyakran hivatkozott: mielőtt valamit megmérnénk (azaz mennyiségileg vizsgálunk), tudnunk kell, *mi az*, amit mérünk (vagyis meg kell határoznunk a megmért tárgy minőségét). Másképp elkerülhetetlenek a félreértések és hibák.

Nem véletlen, hogy a kémia jelenlegi főiskolai oktatásában a minőségi analízis mindig megelőzi a mennyiségét. Ebben a gondolkodás fejlődését illetően az a sajátos „biogenetikai” törvény mutatkozik meg, amelyre Engels utalt: hiszen az egész kémia XVII. és XVIII. századbéli fejlődése a kémiai analízis e két formájának keretében mozgott; hogy eleinte, csaknem egy évszázadon át, csakis a minőségi analízis fejlődött, majd a XVIII. század közepétől megtörtént az átmenet a mennyiségi analízisre, és csak a XVIII. század végén és a XIX. század elején kezdett feltárulni e két módszer összefüggése, aminek eredményeképpen alakult ki a mérték kategóriája. Ettől fogva a kémiában már nem lehetett szétválasztani és szembeállítani egymással a minőségi és a mennyiségi vizsgálatot, mint azelőtt. Tehát csak a megismerés korai szakaszaiban fogadható el komoly hiba és erőltettség nélkül, hogy a minőség megelőzi a mennyiséget a természeti jelenségeket tanulmányozó ember gondolkodásának fejlődésmenetében. A későbbi szakaszokban már minden alkalommal gondosan elemeznünk kell a bennünket érdeklő eseményt, hogy elkerüljük az egyoldalúságot és a dialektikus kategóriák rendjének mechanikus átültetését olyan területekre, ahol ez már az előző történelmi szakaszok által túlhaladottnak bizonyul.

A tudományos felfedezés útja. Egyes, különös és általános. „A természet dialektikájá”-ban Engels érthetően kifejtette, mi jellemzi a tudós gondolkodásának dialektikus mozgását, amikor a természetet tanulmányozva új igazságokat ismer fel, mindenekelőtt természeti törvényeket. Engels szavaival röviden úgy jellemezhetjük ezt a mozgást, mint előrehaladást az egyeditől a különös-höz és ettől az általánoshoz.²⁴ Mit jelent ez az „előrehaladás” és hogyan megy végbe?

Valamely dolgot vagy jelenséget tanulmányozva, először egyes tényeket állapítunk meg: például a dolgok egyes tulajdonságait és megnyilvánulásait, méreteit, jellegzetes vonásait, folyamataik időtartamát stb. A természetkutatásnak ezen az első fokán mint valami *egyedieket* ítéljük meg a vizsgált dolgokat.

Mihelyt aztán az ilyen egyedi tények kellő számban felhalmozódtak, össze hasonlítjuk őket egymással, megkeressük azokat a sajátos vonásaikat, jegyei

²⁴ Lásd MEM 20, 499.

ket, amelyeknek alapján gondolatilag egy csoportba foglalhatjuk össze a hasonló dolgokat vagy jelenségeket és szétválaszthatjuk a különbözőket. Ezért azt mondhatjuk, hogy a megismerésnek ezen a fokán abból az aspektusból ítéljük meg a dolgokat és a jelenségeket, hogy van bennük valami *különös*, ami sajátos csoportosításukat lehetővé teszi.

Végül, amikor elvégeztük a tanulmányozott dolgok és jelenségek csoportosítását, bonyolultabb feladattal kerülünk szembe: fel kell tárunk azt a rájuk nézve közös természettörvényt, amely egyesíti őket, de már nem különálló, egymástól elválasztott csoportokban, hanem egy általános természetes rendszerben; ez az általánosítás éppen azért lehetséges, mivel a feltárandó természettörvény a vizsgált jelenségek adott területének az alapja. A megismerésnek e magasabb fokán a vizsgált dolgokat és jelenségeket a bennük rejlő törvénynek mint *általánosnak* az oldaláról ítéljük meg.

Az említett három fokozat egyike sem létezik külön, a többitől függetlenül. A dolgok egyes, egyedi megnyilvánulásai, csoportos, különös vonásai, valamint az alapjukul szolgáló általános természettörvény széttagolhatatlanul összekapcsolódnak: a vizsgált természeti tárgyak és folyamatok különböző oldalai (vagy ahogy néha mondják, „mozzanatai”).

Ez a három oldal azonban nem egyszerre tárul fel előttünk, nem azonnal, hanem abban a törvényszerű egymásutánban, amelyről éppen az imént szóltunk. Emellett a megismerés minden magasabb foka feltételezi az előzőt, mint amely őt előkészíti, amely nélkül maga sem volna lehetséges. A megismerés minden fokozata előkészíti az utána következő, magasabb fokot. Ezért beszél Engels képletesen az egyedi felemeléséről — az egyediségtől a különösbe és ebből az általánosságba —, mintha csak a tudományos gondolkodás a megismerés valamilyen lépcsőfokain mozogna.

Az előző esetekhez hasonlóan, amelyeket fentebb említettünk, Engels itt is Hegelre hivatkozik, s materialista módon értelmezi Hegel dialektikus-logikai konstrukcióit.²⁵

A végtelen és az egyetemes megismerhetetlenségének agnosztikus koncepcióját bírálva, Engels rámutat arra, hogy a megismerésükhöz vezető út a végesen, az egyesen és a különösen át vezet.²⁶

A természettudományos megismerésnek egyik fontos sajátossága, amely lényeges eleme a tudomány önállóságának, az, hogy a szubjektív dialektika (a természettudomány dialektikája) nem egyszerre, nem közvetlenül tükrözi az objektív dialektikát (a természet dialektikáját), hanem csak végső soron esik vele egybe, az igazság felé tartó hosszas mozgásfolyamat, a szubjektumnak az objektumhoz való közeledése eredményeképpen.

Ez a mozgás és közeledés szigorúan meghatározott törvényeknek van alávetve, amelyek a dialektikus logika tárgyát alkotják. Először is az adott mozzanat nem kész, befejezett ismeretként jelentkezik az igazság megismerésében, hanem mint az ismeret keletkezési és fejlődési *folyamata*, mozgása a nemtudástól a tudás felé, a kevésbé teljes ismerettől az egyre teljesebb ismeret felé.

A „Ludwig Feuerbach”-ban Engels a hegeli filozófia igazi jelentőségét és forradalmi jellegét éppen abban látta, hogy egyszer s mindenkorra leszámolt azzal az elképzeléssel, hogy az emberi gondolkodás és cselekvés eredményei befejezett jellegűek. „Az igazság, melyet a filozófiában meg kell ismerni,

²⁵ Lásd uo. 499.

²⁶ Lásd uo. 506—507.

Hegelnél már nem kész dogmatikus tételek gyűjteménye volt, amelyeket, ha egyszer felfedezték őket, már csak kívülről be kell magolni; az igazság mármost éppen a megismerés folyamatában, a tudomány hosszú történelmi fejlődésében rejtett, amely a megismerés alacsonyabb fokairól mind feljebb emelkedik magasabb fokok felé...²⁷

Így áll a dolog a megismerés minden területén — jegyzi meg a továbbiakban Engels. Ugyanezt a gondolatot fejezte ki később lakonikus formában Lenin is a hegeli „Logiká”-ról készített konspektusában, ahol ezt írta: „Az igazság folyamat.”²⁸

Ha így áll a dolog, akkor teljesen világossá válik annak az „ontologizmusnak” a tarthatatlansága, amelyről fentebb beszéltünk. Az egyes, a különös és az általános valójában egységükben vannak minden konkrét tárgyban vagy jelenségben. A természetben nincsenek és nem is lehetnek olyan dolgok, amelyekben objektív módon csupán az egyik mozzanata van meg ennek a szétválaszthatatlan hármasságnak, például olyan tiszta általánosság, amely ne öltene testet, valamely egyesben és különösben, vagy például pusztán az egyes mozzanata, amely nélkülözne minden általánosságot és különösséget.

A természetben nem léteznek ilyen dolgok; s csak Agassiz-féle „ontológusok” engedhettek meg maguknak efféle képtelenséget. A „természetbúvári gondolkodást” jellemezve, Engels kigúnyolja Agassiz teremtés-tervét, „amely szerint Isten az általánostól a különös és egyes felé haladva alkot; először megalkotja a gerincest mint olyant, azután az emlőst mint olyant, a ragadozót mint olyant, a macskaféléket mint olyant és végül azután csak az oroszlánt stb.! tehát először elvont fogalmakat konkrét dolgok alakjában, és azután konkrét dolgokat!”²⁹ Ezzel Agassiz ráadásul „pozitív értelmetlenséget tulajdonít” Istennek.³⁰

Annak idején bizonyos szerzők úgy vélekedtek, hogy ki kell mutatni, hol keletkezett magában a természetben pusztán a minőség, amely azután átment szerintük a tiszta mennyiségbe, majd magában a természetben létrejött a mérték mint a minőség és a mennyiség egysége. Ebben az esetben hajlandók lettek volna jogosnak elismerni az említett kategóriáknak a minőség, mennyiség és mérték szerinti sorrendiségét, mondván, hogy csak ebben az esetben lehet ez a sorrendiség materialista megalapozottságú és tekinthető igazoltnak. Azt a tételt viszont, hogy ezt az egymásra következő gondolkodásunk, megismerésünk mozgásának jellege szabja meg, mint hegeleskedést kezdettől fogva elvetették.

Az „ontologizmus” tehát itt is képtelenséghez vezetett, ahhoz az „Agassiz-féle teremtési terv” szellemében felállított követelményhez, hogy magában a természetben menjen végbe az, ami csak a tudatunkban játszódik le. Az „ontologizmus” ezt állította: a dolgok mozgása materializmus! A fogalmak mozgása idealizmus, hegeleskedés!

Könnyen kimutatható, hogy az „ontologizmus” az adott esetben nem más, mint a vulgármaterializmus koncepciója, amely a szubjektívet azonosítja az objektívvel és a szubjektumra, azaz a tükörképre viszi át mechanikusan azt, ami az objektumnak (a tükrözés tárgyának) a sajátja. — Az igazság a természet — mondták ennek megfelelően az „ontológusok”.

²⁷ MEM 21, 256—257.

²⁸ Lenin Művei, 33, 185.

²⁹ MEM 20, 483.

³⁰ Uo. 477.

A dialektikus koncepció ezzel szemben abból indul ki, hogy az igazság folyamat, a tükrözés folyamata, mégpedig a szubjektumnak az objektumhoz való közeledése s egyáltalán nem közvetlen egyszerű, mechanikus, egyetlen aktussal megvalósuló egybeesésük értelmében. A *természetnek* (az objektumnak) bármely pontján szétválaszthatatlan egységben van adva az általános, a különös és az egyes, ám az emberi *megismerésben* (a szubjektumban) ezek nem egyszerre, nem ebben az egységükben jelennek meg, hanem szigorú egymásutánban, úgy, hogy egyik a másikból következik és fejlődik ki: először az egyes, majd ebből következik a gondolkodás további mozgása során a különös, vagy másszóval, gondolatilag az egyest felemeljük egységéből a különösbe, ezután pedig a különösbe még magasabbra, az általánosságba, feltárva az egyesben rejlő általános természettörvényt.

Minden más esetben is pontosan ugyanez történik. Nem ismerhetjük meg, nem tükrözhetjük egy csapásra, közvetlenül a természeti objektumok minőségi és mennyiségi oldalának egységét és kölcsönhatását, jóllehet mindkét oldal mindig együttesen létezik és nem választhatók szét. Az embereknek előbb meg kell tanulniuk feltárni a természeti dolgok minőségi oldalát, azután meg kellett tanulni elvonatkoztatni tőle, hogy megragadhassák a mennyiségi oldalt, s csak azután és ennek alapján válhattak képessé arra, hogy feltárják azt, ami kezdettől fogva benne volt minden természeti testben és jelenségben: a két oldal egységét és kölcsönös feltételezettségét, és különösen a mennyiség és minőség egymásba való kölcsönös átcsapását.

A vizsgált tárgyak ellentétes vagy különböző oldalainak azt az egységét, amely objektív módon kezdettől fogva megvan bennük, lehetetlen mindjárt az első pillanatban automatikusan ábrázolni: éppen ez az alapja annak a tételnek, hogy az igazság folyamat.

Hiba volna azonban, ha abszolutizálnánk az objektum szubjektív tükrözési folyamatának sajátzerűségét, elszakítva ezzel általában a szubjektumot az objektumtól. A tudomány fejlődésének viszonylagos önállósága ebben az esetben teljessé és feltétlenné válna. Ugyanis az igazság eltéréseinek csak a *folyamatáról* van szó, nem pedig arról, hogy az e folyamat során elért *eredmény* valamiképpen elvileg, tartalmánál fogva különböznék az ábrázolt tárgytól. Az ami az objektumban (a természetben) mint *együttlétező* van adva, jelenik meg a megismerésben (a tudományban) *egymás után létrejövőkként*, egymást követő mozzanatokként.

A megismerés (a tudomány), e mozgásának végső eredményeképpen éppen ahhoz érkezik el, ami az objektumban (a természetben) mint létező adva van. Amikor fejlődése folyamán a megismerés megragadja az ellentétek kölcsönös áthatását és egymásba-átcsapását,³¹ oly mértékben egybeesik az objektummal, hogy a kapott eredményben eliminálható annak az útnak a sajátzerűsége, amelyen keresztül a megismerés ehhez az eredményhez történelmileg eljutott.

Az elmondottakat bármely nagy tudományos felfedezés történetével illusztrálhatjuk. Akármilyen tekervényes, szeszélyes, sőt egyszerűen fantasztikus volt is az út, amely a tudóst az adott felfedezéshez elvezette, a tudományban végül is csak az marad fenn, ami a valósággal megegyezik, és az objektív igazságot testesíti meg. Például Dalton útja a kémiai atomelmélet megalkotásához szervesen magában foglalta a mozdulatlan atomokat körülvevő „flogisztion-

³¹ Uo. 323.

héjak” képzetét. Némelyik atom nagyobb burokkal rendelkezik, mások kisebbel. Amikor a gázok egymásba diffundálnak, ez úgy megy végbe, mintha apró sörét szóródna szét nagy golyók közötti hézagokon. A misztikus héjak misztikus méretei meghatározásának módját keresve, Dalton eljutott az atom-súlyok különbözőségének gondolatához, az atomsúly meghatározása végett pedig fel kellett tennie, hogy az atomok az egyszerű többszörös súlyviszonyok alapján egyesülnek egymással.

Mindezzel az volt a célja, hogy felépítse a gázok diffúziójának mechanikai modelljét. Az eredmény azonban teljesen függetlennek bizonyult attól az úttól, amelyen Dalton eljutott hozzá. A tudomány elvetette mind a „flogiszhéjak” hamis képzetét, mind magának a „flogiszhéjaknak” a fogalmát, de az atomsúly fogalma és az egyszerű többszörös súlyviszonyok törvénye az egész XIX. századbeli kémia alapját alkotta.

Itt jól nyomon követhető a megismerés mozgása a szubjektumtól az objektumhoz: e mozgás eredményeképpen kiküszöbölődik mindaz, amit a szubjektum maga vitt a tudományba, és szilárdan fennmarad mindaz, ami a vizsgált objektummal összhangban van, függetlenül az úttól, amely elvezetett hozzá.

De magát a megismerés útját is, amelyet az a formula fejez ki, hogy az igazság folyamat, végső soron a megismerés objektuma határozza meg, nem pedig az emberi gondolkodásnak valamilyen, az objektumtól teljesen szuverén specifikuma. Ha a természet megkettőződik egy közvetlenül adott, „létként” megjelenő felszíni oldalra (a közvetlen jelenségek területére) és egy emögött rejlő, a megfigyelő közvetlen pillantása elől úgyszólván elrejtett „lényegre”, akkor ez a megkettőződés külsőre és belsőre, arra, ami „kívül” van és ami „belül van”, magának a természetnek mint objektumnak a sajátja, teljesen függetlenül attól, hogy megismerjük-e a természetet vagy sem. A természetnek ez saját meghatározottsága.

Ha így van, akkor megismerésünk csak alkalmazkodik ahhoz, ami magát a kutatás objektumát jellemzi. A megismerés a külső oldalnál, a megnyilvánulásnál kezdődik, és ettől az oldaltól halad mélyebbre, keresve és föllelve a vizsgált tárgy eme külső oldala mögött rejlő belső oldalát (lényegét).

Ebben a *mozgásban*, amely megmutatja, hogy az igazság valóban *folyamat*, éppen az a legfontosabb, hogy általában jellemzi a tudományt. Marx így fejezte ki ezt a legfontosabbat a „Tőke”-ben: „. . . Minden tudomány fölösleges volna, ha a dolgok megjelenési formája és lényege egybeesnék.”³²

A tudomány mozgását a jelenségektől a lényeghez, azaz éppen tudományként való létezését tehát magának a vizsgált objektumnak a jellege határozza meg, két ellentétes oldalnak, a „héjnak” és a „magnak” a megléte az objektumban, s ily módon csak a „burkon” keresztül hatolhatunk a „maghoz”.

Ugyanez vonatkozik a tudománynak a minőségtől a mennyiséghez, majd a kettő egységéhez (a mértékhez) való mozgására is, valamint az egyestől a különöshöz, majd az általánoshoz tartó mozgására.³³

A tudományos gondolkodásnak ez a mozgása, amelyet „az igazság folyamat” formula fejez ki, a dialektikus gondolkodás törvényeinek van alárendelve, mint fentebb már említettük.

Engels, amikor összefoglalja az ítéletek általános hegeli felosztásának négy csoportját, a következőképpen jellemzi ezeket: az első csoporthoz az egyedi

³² Marx: A tőke. III, Budapest 1961, 783.

³³ Lásd MEM 20, 498.

ítélet tartozik, a másodikhoz és harmadikhoz a különös ítélet, a negyedikhez az általános ítélet. Bármily száraz is ez a csoportosítás és első pillantásra bármily önkényesnek tűnik is egyik vagy másik pontján, belső igazsága és szűkszerűsége világos Engels számára. Ő pedig kimutatja, hogy mennyire megalapozott ez a csoportosítás nemcsak a gondolkodás törvényeiben, hanem a természeti törvényekben is.

Engels hangsúlyozza, hogy a gondolkodás törvényei, amelyek az igazságot mint folyamatot fejezik ki, vagyis mint a megismerés mozgását a szubjektumtól az objektumhoz, megegyeznek magának az objektumnak a törvényeivel,³⁴ nem pedig divergálnak — természetesen akkor, ha a törvények mindkét fajtáját helyesen ismertük fel.

A marxista dialektikus logika, amely lehetővé teszi, hogy feltárjuk és nyomunk kövessük a lényegét annak, amit a tudományos fejlődés viszonylagos önállóságának neveznek, módot nyújt arra, hogy teljesebben és mélyebben értsük meg a természettudomány történetét és dialektikáját, következésképpen a természet emberi megismerésének törvényszerű menetét. A megismerési folyamatnak ez a csupán belső logikája oldaláról történő megközelítése nem ad teljes képet a tudomány történetéről. Ehhez a természet megismerésének belső logikája mellett feltétlenül tanulmányoznunk kell a tudományos fejlődésnek a társadalom gyakorlati szükségleteiben rejlő mozgatóerőit is, mégpedig nem külön-külön a kettőt, hanem kölcsönös összefüggésükben, egységükben és kölcsönhatásukban.

(Fordította: Rozsnyai Ervin)

³⁴ Lásd uo. 499.

„VALÓRA VÁLTJUK A FILOZÓFIA ÍGÉRETEIT...” I.*
(JAKOBINUS IDEOLÓGIA, JAKOBINUS POLITIKA)

LUDASSY MÁRIA

„A francia forradalom az első a történelemben, mely az emberi jogok elméletén és az elvek igazságán alapszik.”
(Robespierre)

„A forradalmi kormány elmélete éppoly új, mint maga a forradalom. Nem kereshetjük azon politikai filozófusok könyveiben, akik nem láthatták előre forradalmunkat.”
(Robespierre)

A század, melynek utolsó évtizedében azzal a tudattal csinálták a történelmet az emberek, hogy forradalmukban semmi közös sincs az *eddig történelemmel*, a természet filozófiai invokációjától volt hangos. Ezt visszhangozta maga a forradalom is, mely büszkén vallotta magát a „véletlen” világ-történelem *outsiderének*, a jog természeti *archetypjét* leszámítván, semmilyen más bírót nem ismervén el. „Nem lehet annak alapján, hogy mi történt, megítélni azt, ami történik... Igazságosabb a múltat a jelen alapján megítélni...” — hangzott Sieyès szava a korszak nyitányában. „Mert mi lehet közös abban, ami van, s abban, aminek lennie kell?” — így a robspierre-i záróakkordok, melyek akkor hangzottak el, amikor Sieyès-ék valóságának már elég ereje volt, hogy mocsárba fojtassa 1793 ideáljait és illúzióit. Ám a természet hangja — akármennyit hivatkoztak rá André Chénier-től Saint-Justig — természetesen minden vadonatúj természetes jogot teremtő törvény avagy az emberi természetet felszabadító alkotmány megalkotásakor hallgatott, illetve pontosan annak a szónoknak a hangján szólt, aki az utolsó politikai döntéssel „helyreállított” egy természettörvényt. De hát hogyan is lehetne más jog, mint a történetivel szembeállított természeti? Aki erre azt tudja és — ami még talán fontosabb — azt meri válaszolni, hogy a „legtermészetesebb” jog az a *jogtalanság*, mely épp most konstituálódik a forradalmi tömeg tetteiben, az elméletileg akkor is megoldotta a forradalom „természeti” dilemmáját, ha politikailag — ezen ideológiai invenciójától nem is egészen függetlenül — belebukott. „Mindeme dolgok (az augusztus 10-i népfelkelés — L. M.) — mondja Robespierre — lehetnek törvénytelenek, éppolyan törvénytelenek, mint maga a forradalom, mint a trón megdöntése és a Bastille lerombolása, éppoly törvénytelen, mint maga a szabadság... Polgártársak, forradalmat szeretnétek forradalom nélkül?”¹

Másképp hangzik a „magunk-alkotta törvények” tézise a tegnapi népfelkelést igazoló ideológiában, mint a holnaputáni demokráciát előlegező filozófiai elképzelésben: Robespierre nagyon is jól látta ezt a különbséget, ezért érezte szükségét minden más pártvezérnél jobban, hogy politikáját a princípium, decízióit a filozófia színe előtt igazolva tudja. Mert nemcsak az „emberi természetnek megfelelő” társadalom megteremtésének *mikéntjét* nem írja elő,

* A tanulmány második, befejező része a „Magyar Filozófiai Szemle” 1971/1—2. számában jelenik meg. — Szerk.

¹ Robespierre 1792 november 5-én (a Konventben).

nem szabályozza transzcendens törvény, örökérvényű jog, hanem úgy tűnik, hogy a forradalmi célok érdekében magát az emberi természetet kell leginkább átalakítani — hiszen ezt a természetet az a történelem alakította ki és torzította el, melynek „megsemmisítése” e forradalom célja. Önmagában „az elvek igazságának” való megfelelés sem több, sem kevesebb szubjektívizmust nem jelent a politikai döntésekben, mintha (eredetét vagy érvényességét tekintve) Robespierre is természetinek tartaná ezt az igazságot, de mindenesetre plusz munkát jelent azon politikustársai tevékenységéhez képest, akik a következő század rendjének alapjait lerakó munkájukhoz mindig a múlt században épített rendszerek eszméit idézik. Robespierre-nek előbb az „igaz elvet” is meg kell konstituálnia, mielőtt a belőle levezetett tettet végrehajtaná. Persze pszeudo-dedukciókkal (Rousseau-idézetekkel álpremisszaként), ill. post festum „megideologizálással” nála is találkozzunk. De neki mégis *volt politikai filozófiája*, politikai gyakorlatát társadalomideáljával *elméletileg* (s nemcsak „taktikailag”) *közvetíteni* képes ideológiája — s ez rajta kívül legfeljebb Saint-Justról mondható el.

Igazságtalannak tűnhet ez a kategorikus kijelentés, hisz a forradalom szinte minden áramlatának megvolt a maga felvilágosodásbeli védőszentje: az alkotmányos monarchisták (és az 1791-ben még „liberális” Saint-Just!) Montesquieu-másolása nem volt kevésbé következetes, mint Robespierre-nek híres „Dédicace”-ában megfogadott Rousseau-hűsége; Camille Desmoulins cikkeiben éppoly élő Voltaire stílusának és szellemének megidézése, mint Danton megingathatatlan „diderotizmusa”; Condorcet pedig személyében *maga* képviselte az „Enciklopédia” eszméit, melyeknek megérttetését a néppel a baloldali jakobinusok és hébertisták a „mindennapi kenyér” megadása mellett a forradalom fő célkitűzésének tekintették. De sem a girondisták, sem a „veszettek” nem teremtettek semmiféle összefüggést kedvenc filozófiai idézetük és legkedvesebb politikai jelszavuk között, még akkor sem, ha ez a kettő ugyanaz a mondat volt. Madame Roland méltó örököse a Rousseau regényei hangulatának — ennek elismeréséhez elég „Mémoire”-jának megismerése —; csakúgy, mint az „*enragés*” anarchista „Discours”-interpretációja, az első „enyém” kimondójára szórt átkok idézése. Robespierre egy csöppet sem volt „ortodoxabb” rousseauianus, mint ők. Ellenkezőleg, a rousseau-i történelemfilozófiából teljes jogossággal vonta le azt a következtetést, hogy az eddigi történelemből nem olvasható ki a múlt meghaladásának feltételeit megteremtő cselekvés törvénye, ahogy az eddigi társadalmi és politikai elméletekből, még Rousseau-éből sem. Mindig magánál hordta a „Társadalmi Szerződés”-t, de tudta, hogy ennek cikkelyeitől éppúgy el kell térni az „előreláthatatlan” forradalom alkotmányának megalkotásakor, mint magától ettől az alkotmánytól, a közvetlen demokrácia illúzióinak ettől a megrendítő dokumentumától is, amikor a helyzet a „*volonté une*”-t, a centralizált államhatalmat, diktatúrát és terrort követel. A „doktrinér” Robespierre, aki csak olyan eltéréseket enged meg, melyeket a forradalom megkövetel, ezeknek az „eltéréseknek” az elméletét alkotja meg, s *ezzel* válik nemcsak pragmatikusan jobb, de *elvibb* politikussá is, mint a girondisták, akik 1793-ban ugyanazok akartak maradni, mint akik 1791-ben voltak, s mint Danton, aki 1794-ben már nem akart többé az maradni, aki 1792-ben volt.

Egységes (ha nem is ellentmondásmentes) elméletről beszélni a forradalom fejlődésével talán legtöbbet változó politikus vonatkozásában — aki 1791 júniusában, Madame Roland hitelesnek látszó anekdotája szerint „körmét

rágcsálva kérdezte, hogy mi az a köztársaság?² — igencsak erős állításnak tűnhet. S ezt a teóriát tekinteni a forradalom-teremtette emberi lehetőségek legteljesebb (és éppen ezért legkevésbé teljesíthető) „filozófiai” felmérésének talán még problematikusabb. Hisz *részleteiben reakciósabb* a tulajdon politikai-állami regulációján túlmenő társadalmi ellenőrzést követelő baloldali jakobinusoknál csakúgy, mint az emberi boldogság-lehetőségek beszűkítése ellen tiltakozó Danton diderot-i erkölcs-koncepciójánál.³ Sőt a tudományos forradalom mellett a politikai változásokat másodlagosnak tekintő Lavoisier technika-felfogásánál is, éppúgy, mint a legalábbis bukásukban a girondistákkal tartó Condorcet *végtelen* tudományos és technikai fejlődést valló racionalista utópiájánál. Ezek az ellentmondások azonban (az „immanens” ellentmondásosság és a részleteiben retrográd szemlélet egyaránt) egytől egyig az „előfeltevések” logikus következményei. S ezeket az előfeltevéseket drasztikus leegyszerűsítés nélkül lehet a forradalmi kispolgárság egy alig fél évtizednyi világtörténelemre adekvát elméletének tekinteni, és ez az elmélet ezekkel az ellentmondásokkal együtt, sőt éppen ezeken keresztül lehetett és lett a polgári forradalmon *belüli* plebejus radikalizmus legkonzekvensőbb ideológiája. Még a thermidoriak elvtelen erkölcsnélküliségét is, vagy még inkább, az „előbb kenyér, aztán morál” „veszetséget” tarthatjuk talán *kevésbé korlátolt*nak, mint a kispolgári kötöttségeket tudatosan is vállaló robespierreizmust. Olyan forradalmi elméletet azonban, amely csak a felvilágosodás csúcsairól látható filozófiai problémákra a forradalom menetében megpróbál „elvi” választ adni, nem találunk a személyükben talán szimpatikusabb forradalmár-ideológusok között.

Miben áll a „robespierreizmus” filozófiai fölénye a néhol haladóbb vagy humanistább rivális ideológiákkal szemben? Abban, hogy felmérte: 1. azt, hogy a „mindennapok” — a „szokások” — *forradalmi átalakítása* nélkül a politikai forradalom társadalmi táptalaj hiányában elsorvad: 2. hogy az „általános akaratot” a metafizika magasságából nem az egész társadalom, hanem aktuálisan csak *egy (többségi) csoport érdekével* definiálva lehet a politikai gyakorlatba dedukálni. 3. Abban a felismerésben, hogy akkor és ott a reálisan többségi érdek megvalósítása sem bízható a kialakult társadalmi mechanizmusok spontán mozgására — tehát a nép (elsősorban gazdasági) érdeke a *központosított kormányhatalom* képviseletére van utalva. 4. És abban, hogy tudatosították azt is, hogy ennek a drasztikus diktatúrának akkor és csak akkor van jogosultsága, ha elméletileg s gyakorlatilag egyaránt kidolgozható a következő lépés, „*az önmagukat saját ügyeikben kormányozó közösségek*”⁴ s a „robespierre”-izmus igazi demokráciája.

Morális magasabbrendűsége abban van, hogy amikor ez a lépés megtehetetlennek tűnt (pontosabban a terror útján való továbbhaladás éppoly kevésbé látszott közelebb vinni hozzá, mint a terror túlkapásainak moderálása-megfékezése), akkor *nem* nyúlt ahhoz az eszközhöz, amely pusztán a *hatalmi* harc szempontjából a leglogikusabb lett volna: a *katonai* diktatúra fegyvérehez. Az, hogy Robespierre thermidor 10-én Couthon és Saint-Just unszolására sem írta alá a *hadsseregnek* szóló proklamációt, mivel *ennek*

² Lásd „Emlékiratai”, 1820-as párizsi kiadás II. kötetének 150. lapját.

³ Lásd Lukács György analizisét Büchner „Danton”-járól („Német realisták”).

⁴ Robespierre 1793 május 10-i beszéde, a Konventben.

a fegyveres „felkelésnek” a jogtalansága mögött nem látta azt a magasabbrendű forradalmi jogot, mely minden fennálló törvény „illegális” megdöntését igazolja. Mert bár a nevetségességig meg volt győződve arról, hogy személyes „megvesztegethetetlensége” a forradalom tisztaságának és a köztársasági eszmének a legfőbb biztosítója, tudta, hogy egy katonai diktátornál ez az erény sem lehet *elv*. Embertelen politikát talán folytatott Robespierre, de *elvtelent* soha. Ezt még az ellenség is elismerte: „A jakobinusok utolsó ülésén Robespierre ismét újabb bizonyítékát adta az elvek iránt érzett változatlan szerelmének, mivel azt beszéltek, hogy az elvek Robespierre kedvesei, s elvei által oly magabiztos és tévedhetetlen. Az elvek irányítják csalhatatlanul erkölcsöket; Robespierre elveivel reggelizik, elvek szerint ebédel, elvszerűen élve, elvekkel vacsorázik és elvi alapon szeretkezik... Éljen M. Robespierre és éljenek az elvek!”⁵

I

„Forradalom ment végbe a kormányzatban; ám a polgári állapotba nem hatolt be.”

(*Saint-Just*)

„A nép szabadsága a magánélete szabadságában nyilvánul meg, ezt nem szabad háborgatni.”

(*Saint-Just*)

Fél évtizednyi forradalmi küzdelem után, a már-már „konszolidálódni” látszó köztársaság idején írta Saint-Just az eleve „posztumusz” műnek szánt „Köztársasági Intézmények” c. Vázlattöredékeiben: „*Hát a köztársaságnak csak a szónoki emelvényen és törvényeink chartájában kell léteznie? A polgári életben pedig megmarad a monarchia?*” Az 1793-as alkotmányban és a „Déclaration”-ban még töretlen az az illúzió, hogy fel lehet építeni a citoyen szabadság államát a bourgeois „függetlenség” alapjainak sértetlenül hagyásával. A terror társadalmi tehetetlensége (mert politikai-katonai célját vitathatatlanul elérte) tanította meg arra, hogy a „magánélet monarchiája” nem lehet a köztársasági közélet bázisa — „mindaz, ami nem új, ártalmas a megújhodás időszakában”.⁶ S mi lehetne konzervatívabb, mint a „polgári élet” régi rendje? S mi még konzervatívabb, mint e „monarchia” *kispolgári* korrekciója?

A magánélet monarchiáját megdönteni a *nevelés*, a felvilágosodás nagy illúziója, jóval kevésbé illuzórikus, mint „eredeti”, a társadalmi-politikai forradalmat helyettesítő funkciójában. A jakobinusok két — valóban döntő — támadási ponton kezdték ki a mindennapi életben továbbélő régi rendet: a családi viszonyok és a munkához való viszony megváltoztatásának heroikus kísérletével. A valóban egyenlő nevelés nem lesz kevésbé *szükséges* feltétele a tényleges társadalmi egyenlőségnek, mert egyben nem elégséges feltétel is (ez utóbbi megállapítás oly gyakori hangoztatása a jakobinizmus egyes marxista bírálóinál már csak azért is értelmetlennek tűnik, mert a jakobinus politikáról igazán nem állítható, hogy kizárólag erkölcsi neveléssel kívánta a forradalomellenesnek ítélt társadalmi mechanizmusok megváltoztatását elérni). Amit Robespierre és Saint-Just a szolgaság szokásait őrző és átörökíteni igyekvő szülők ellenére „szabadságra nevelt” nemzedék felszabadításának, a napi

⁵ „Journal française”, N° du 9 mars 1793.

⁶ *Saint-Just* II. év első havának 19-én (1793 okt. 10.) tartott beszámolója.

élettevékenységben ott élő régi rendből történő kiszabadításnak a feltételeiről elmondtak, az már csak azért sem tűnik triviálisnak, mert ezeknek a távolról sem forradalmian új elveknek a gyakorlati felidézésére tett kísérletek máig is a „polgári életben megmaradt monarchia” előítéleteit hívják ki maguk ellen.

A munkára nevelés áll a jakobinus tervezetek középpontjában: a munkának az emberreformálás funkciójában feltételezett morális (és Robespierre-nél ez egyúttal politikai is) küldetése azonban náluk kizárja a többi tervezet centrumában álló szakemberképzés társadalmi szükségletének elismerését. Csak a legkövetkezetesebb Rousseau-tanítványok mentek el addig, hogy mesterüket a *technikai* munkamegosztás következményének tekintett elidegenedésméletéig kövessék, és gyakorlati konzekvenciákat vonjanak le ebből egészen a szakoktatás konkrét kérdéseig lemenően. Robespierre és Saint-Just „történelmi tévedése” nem annyira az volt, hogy „antik fejet” (Marx) kívántak volna tenni a modern társadalom testére, inkább az a tragikus törekvésük, hogy a polgári társadalom alakját megkísérelték ezen politikai profilhoz illő „antik arányúra” faragni. Az ipari forradalom szempontjai szerint ez az eszmény legalább annyira „ellenforradalmi”, mint az egalitariánus eszmék szemszögéből a modern technika-támogatta munkamegosztás egyenlőséget és a demokratikus szabadságjogokat illuzórikussá tevő „átláthatatlan” társadalmi viszonylatrendszereket teremtő hatalma. Egyébként az a gondolatmenet, hogy a gyermekeket igazán „egyenlő eséllyel” csak a szülői ház társadalmi státuszt természetesen átörökítő falai közül kiragadva lehet nevelni — és hogy ez a nevelés olyan szerkezetű legyen, mely az ekképp nevelteknek a lehető legkisebb impulzust adja az egyenlőtlen feltételek munkamegosztásbeli újratermelésére —, akkor is logikus egész, ha a rokonszenves első tétel *m i n d e n* polgári „korlát” ragyogó lerombolását involválja, míg a második a minden kispolgári korlátoltság „anyagi alapját” jelentő anakronisztikus (kis)termelői ideál összes ballasztjával terhes.⁷

A francia forradalom belső küzdelmeinek kibontakozásával a Törvényhozó Gyűlés utolsó és a Konvent első hónapjaiban — az „*instruction publique*”, ill. az „*éducation nationale*” tervezetei is pártprogramokká váltak. A közoktatás „képviselői” a polgári társadalom (immár alig idealizált) igényeit — műveltebb munkások stb. — fejtették ki; a nemzeti nevelés szószólói pedig az erény és terror hatalomátvétele sikerének zálogát jelentő erkölcsi karakter „tervezésén” fáradoztak. Az egyetlen ember, aki a műveltség terjesztése és a társadalmi demokrácia kiterjesztése között olyan közvetlen kapcsolatot akart teremteni, mint a forradalom előtt a „*philosophe*”-ok, *Condorcet* volt. Az egyetlen filozófus a forradalomban, akit egyik párt sem fogadott be (mint ezt Robespierre kegyetlen „gyászbeszédéből” is megtudhatjuk⁸) — mivel *m i n d e n* párt illúzióit osztotta, s így természetesen azokat is, melyeket a mindenkori másik párt — a jó felvilágosodásbeli tradíciókhoz híven — a nép szándékos megtevesztésének tekintett . . . Pedagógiai programját csakúgy, mint történe-

⁷ Az osztó igazság kedvéért meg kell jegyezni, hogy a rivális „realista” oktatási tervezetek — a következő század színvonalát előlegező ipari- és szakmunkásképzés programjai — egyben a termelési-technikai kultúrával békésen megférő magán- és közéleti komformizmus-konzervatizmus „modern” kispolgáriságának perspektíváját is előlegezték (talán az egy *Condorcet* kivételével, akinek törhetetlen az a racionalista illúziója, hogy bármely részterületen elért tudásszint az emberi élet egészében visszavonhatatlanná teszi az ezen fejlődési foknak mindenben megfelelő haladást).

⁸ Lásd híres floráli beszédében.

lemfilozófiáját a tudás mindenhatóságának hite hatja át. *Danton*, az enciklopédisták utolsó filozófus-örököse által leginkább elfogadott politikus⁹ ezt mondotta végigtekintve a régi rend ósdi kolostor-kollégiumaiban képzett jakobinus vezérkaron: „Az ancien régime legvészesebb hibája az volt, hogy taníttatott bennünket!” Condorcet-nak hasonlóképpen meggyőződése volt, hogy a magasszintű műveltség, mely megdöntötte a régi hatalmat, általánosságával megakadályozza minden új hatalom emberellenes elfajulását.

Condorcet, a Közoktatási Bizottság elnöke 1792 április 20-án és 21-én terjesztette elő beszámolóját: „*Határozattervezet az általános oktatás megszerzéséről.*”¹⁰ A programtervezet olyan egalitáriánus eszmefuttatással kezdődik, melyet minden bizonnyal mérsékelt lelkesedéssel hallgattak a gyűlésben képletesen és térbelileg egyaránt a jobb oldalon helyet foglaló girondisták: a forradalmi köznevelés „célja, hogy a polgárok között tényleges egyenlőséget teremtsen; valósággyá tegye a törvény által elismert jogi és politikai egyenlőséget” — az ősi „elvi” ellenség, a „paposnak” bélyegzett Robespierre sem használt még más kifejezéseket. Az alig kevésbé ellenséges rolandisták csak akkor nyugodtak meg a Robespierre által az ő ideológusuknak tekintett Condorcet előadása hallatán, amikor kiderült, hogy a filozófus ezt a nagyon sans-culotte-ul hangzó „tényleges társadalmi egyenlőséget” — az „Enciklopédia” gondolati hagyatékának hív tolmácsaként — az általános műveltség-megtermékenyítette technika csodái által majdan megteremtett bőség termékének tekinti. *Tekintélyellenességében* talán a legradikálisabb ez a tervezet — a katolikus és kispolgári konzervativizmus elsősorban ezt vetette szemére. Minden embernek elégséges képzést kell adni, hogy minden közfunkciót elláthasson, vagy ami filozófusunknál még ennél is fontosabb: mindenkinek elégséges tudása legyen ahhoz, hogy a hatalmat kontrollálni tudja.¹¹

A racionalizmus filozófiai korlátai Condorcet forradalom alatti tevékenységében váltak először politikailag visszahúzó erővé. A filozófus szenvedélyes szabadelvűségét messzemenőig motiválta az a meggyőződés, hogy a belátható igazságok tudatos terjesztésével az emberi történelemből feltétlenül kiesnek a hamisnak bizonyult téveszmék, ill. kiszűrhető mindaz, amiről bebizonyítható, hogy az emberi értelem aberrációja. Ezért hagyja meg az általa is reakciónak ítélt szokások „spontaneitásának” — a privátszféra előítéleteinek —, a *nevelés* („a politikai és vallási hiedelmek formálása”) jogát: az *oktatás* („pozitív és biztos ismeretek, tény- és matematikai igazságok terjesztése”) hosszú távon úgyis megsemmisítik a „szabad hit és spontán érzület” esetleges reakcióját. Elég a kritikai szellemre kikepezni — s ez a családban kapott vallásos nevelést éppúgy visszaszorítja, mint a hatalomnak azt a törekvését, hogy „politikáját államvallásként imádtassa”. Condorcet a véle-

⁹ Lásd a „Fragment de justification”-ban, melyet az immár „törvényen kívüli” Condorcet írt — aki morális gesztusként a bukott gironde mellé áll, de politikai közösséget a „hegypárt óriásával” vállal.

¹⁰ A Törvényhozó Gyűlés elé terjesztett tervezet szövegét lásd E. *Allain*: „L’oeuvre scolaire de la Révolution” (Études critiques et documents inédits), Párizs 1891 és C. *Hippeau*: „L’éducation et l’instruction” I. *L’Instruction publique en France pendant la Révolution II. La Révolution française et l’Éducation nationale* (Párizs 1883—1885).

¹¹ A jakobinusok által megbuktatott alkotmánytervezete tele van az individuális szabadságnak a politikai hatalommal — adott esetben a saját maga által javasolt törvények erejével — szembeni bonyolult biztosítékokkal. (Azaz az egyéni értelemnek az államjog feletti „alkotmányos” uralmának biztosításával.)

ményszabadság szent nevében több koncessziót tett az előítéleteknek, az új szabadsággal való szembefordulásra készülő régi szokásoknak, mint az a Robespierre, aki maga is osztozott ezen előítéletek némelyikében.¹²

Persze egyáltalán nem volt egészen megalapozatlan az a félelem, hogy a politikai hatalom hajlamos lehet új autoritás-elv és ehhez kapcsolódó új kritikátlanúság kitenyésztésére: a Jakobinus klub már kikiáltotta Robespierre-t „a közvélemény diktátorának”. De vajon az hatásos ellenszer lehet-e, ha a gyerekekbe otthon a vélemény- és vallásszabadság ürügyén a régi tekintélyek tiszteletét beleverik — mégha utána felvilágosodott nevelők meg is tanítják a kritikai gondolkozás és a szellemi szabadság szépségére? Nem még nagyobb illúzió-e az, hogy az életmódjukban nem háborított, de a praktikus és teoretikus tudás lehető legnagyobb hányadát áttekinteni képes emberek a politikai gépezet kontrollálásához s még inkább kézbe tartásához pusztán képzettségük-kompetenciájuk alapján elég erőt vagy akár csak elegendő impulzust nyernek, mint a „lumières” azon illúziója, hogy ennyi felvilágosítás elegendő a hatalom abszolút urának ahhoz, hogy a politikai gépezet ellenőrzését vagy akár irányítását átengedje szintoly felvilágosult polgárainak?

1792-ben, a nagy népi mozgalmak, ill. 1793-ban a demokratikus eszme (ha nem is személyükben a sans-culotte-ok) hatalomátvételének évében a kutatás szabadságának condorcet-i programja éppúgy nem volt „napirenden” (lévén közismerten a terror az „ordre du jour”), mint a most született hatalommal szemben is a priori kritikus tudományos képzés. „Egyetlen közhatalomnak sincs autoritása vagy akár csak befolyása ahhoz, hogy megakadályozza az új igazságok fejlődését vagy olyan elméletek tanítását, melyek ellentétesek e hatalom partikuláris politikájával avagy pillanatnyi érdekeivel” — ez állam és tudomány condorcet-i kapcsolatának egyik oldala. És a másik: „Ami a politikai tanokat illeti, az állam úgy köteles bemutatni az alkotmányát, mint egy ténylet, s nem mint valami szent, sérthetetlen és örök jogot. Ha úgy akarnák tanítani az alkotmányt, mint egy olyan doktrínát, mely egyszer s mindenkorra megfelel az általános értelem elveinek, azaz olyan vak lelkesedéssel akarják övezni, mely képtelenül teszi a polgárokat arra, hogy megítéljék, ha ezt mondják: „Íme, ezt kell! imádnotok és csodálnotok” — ezzel egy új politikai vallást kívánnak teremteni...”¹³ (Condorcet a „tévedhetetlen”

¹² A liberális elvet megrendítő következetességgel képviselte — gyakran saját, néha viszont a forradalom érdekeit is sértő gyakorlati döntésekkor. Tiltakozott, amikor a girondista minisztérium (állítólag saját kormányára!) betiltotta az „Ami du roi”-t és az „Ami du peuple”-t (a royalisták, ill. Marat lapját), mely két újság mindig a legkíméletlenebbül támogatta a filozófust. Ő a sajtószabadság sérthetetlenségét védte. A XVIII. századi eszmék — a tulajdonjog feltétlen védelme és a halálbüntetés feltétlen elítélése esetében — vitathatatlanul a reakció oldalára sodorták, amikor az antiklerikalizmus szövívője az egyházi birtokok elkobzása, ill. az egyik legkorábban köztársasági a király halálbüntetése ellen szavazott. Csak 1793 február 23-án fogalmazta meg (az alkotmánytervezet — a hatalmak megosztásáról szóló — vitájában) a „filozófiai” és a forradalmi igazság eltéréseinek lehetőségét. „Minden szabad alkotmány a hatalmak megosztását és két párt létét tételezi; és a francia köztársaság egyik elsődleges létérdeke, hogy egyiket se ismerje el.”

¹³ *Barère*, aki akkor lett hirtelen hegy párti, amikor Condorcet illegálisba vonult — a május 31 — június 2-i antigirondista felkelés győzelme után — a jakobinus alkotmánytervezetet Mózes kőtábláihoz, az égből leszállt örök igazság szentségéhez hasonlította. Egyébként *ebben* az alkotmányban benne foglaltatik önnön megváltoztatásának záloga. Ez a konstitúció a *nép felkelés* alapján áll. Ezt az elvet csak az alkotmány felfüggesztése politikájának a gyakorlata semmisítette meg — ezzel lehetetlenné téve magának a jakobinus diktatúrának a népi-fegyveres védelmét is.

ténytudományokból sem kívánt vallást teremteni. Becsületesen felveti az államtól, a politikai hatalomtól teljesen független tudós társaságok, a „nevelők” esetleges társadalomellenes visszaélésének lehetőségét is, mellyel szembeni egyedüli garanciának az ezen tudósok, pedagógusok stb. által kialakított művelt-felvilágosult közvélemény kritikáját látja.¹⁴)

A régi tévedések és az új igazságok szabadságát a forradalom alatti és utáni társadalmi életben egyaránt biztosítani kívánó Condorcet teóriája egy tekintetben vitathatatlanul „felvilágosultabb” minden ellenfele gyakorlatánál. A jakobinusok a nőkérdésben olyan patriarchálisak voltak — mint a „modern” kispolgár; pedig éppen az ő uralmuk alatt volt legaktuálisabb, amit Sophie de Condorcet, a filozófus özvegye egy Robespierre nevű, hajdani barátját már rég letagadó Bonaparte-nak mondott: „egy olyan országban, ahol nagyon könnyen lehullhatnak a női fejek, természetes, hogy ezek a fejek tudni szeretnék azt, hogy miért”.¹⁵

Ha a liberális politikus Condorcet meg is torpan a gyermekek családban való elnevelésének szent szabadságjoga előtt, Condorcet, a filozófus gondoskodik arról, hogy azért — igaz, elég későre időzített — robbanóanyagot helyezzen el a családi tűzhely mellé: a nők teljesen egyenrangú, egész az egyetemekig biztosított képzésével. (Ez korrigálná hosszú távon a „vallási érzelmek és politikai hiedelmek szabadságának” konzervativizmusát.) Robespierre és Saint-Just megőrizte a Rousseau-i antifeminista nőideált (az „Emil” „csak a férfi szolgálatára nevelt” *Sophie*-jának képét) — s ez 1793-ban közelebb állt a *Vendée* katolikus és királypárti tradíciókat férjük és fiaik felbujtásával védő asszonyaihoz, mint Robespierre beszédeinek leglelkesebb közönségéhez, a Jakobinus Klub karzatán tapsoló citoyenekhez.

Condorcet a forradalom kezdetén együtt küzdött Brissot-val és Robespierrel a négerék (valamint a zsidók és színészek) polgári jogaiért — „minden *féhér* ember egyenlő”, karikírozta az 1791-es alkotmányt. De ő volt az egyedüli, aki a „minden *férfi* egyenlő” demokráciáját sem tartotta tökéletesnek. Filozófushoz illően antropológiai fejtegetéssel kezdi a közélet és közoktatás jogait a nőkre is kiterjesztő plánját. „Az emberi jogok egyaránt megilletnek minden érzékelő lényt, akinek erkölcsi eszméi vannak, s feltehető róla, hogy reflektál ezekre az eszmékre. A nőkből vajon hiányoznak ezek a képességek?” Persze a valóban *általános* (i. e. a lányok magasfokú képzését is involváló) közoktatás tervezete mögött ugyanaz a rejtett premissza húzódik meg, mint a kötelező oktatást csak a ténytudományokra korlátozó kitételeinél: a pozitív tudás tényleges univerzalitásából a régi vallási abszolútumok és az új politikai hatalom abszolútizmusával szemben akart fegyvert kovácsolni. (A „tudás hatalom” jelszavának ő volt talán egyetlen áldozata.) A „nők tudatlanságbantartása az oka az őket sújtó családon belüli egyenlőtlenségnek,

¹⁴ Lásd E. Becker: „Beyond Alienation” (A Philosophy of Education for the Crisis of Democracy), New York 1969, 47. Ezt a csak önmaga által kontrollált tudományos függetlenséget a termelés végtelen expanziója alapján álló thermidorosok a fehérterror legszörnyűbb napjaiban is megengedhették maguknak (részben ez is magyarázza a jakobinus terrorral szembeni történeti fölényüket).

¹⁵ Idézi J. Bouissoune: „Condorcet” (Le Philosophe dans la Révolution), Párizs, Hachette, 1962, 121. A forradalomban jelentős politikai szerepet játszó nők többsége girondista — Mme Roland-tól Charlotte Corday-ig —; avagy a népi társaságok „ultrái” közé tartoztak, pl. Rose Lacombe, aki legelősebben tiltakozott Robespierre-nek a szekciókkal szemben hozott intézkedései ellen, őt is lefejezték.

mely évezredes boldogtalanságuk forrása” — írja a „Nature et objet de l’instruction publique”-ben, ahol a koedukáció még másfél századdal később is *forradalmi* programját felveti. „Minden férfi és nő oktatásának a célja az, hogy képessé tegyék őket minden megalkotott kijavítására, minden törvény megítélésére és megváltoztatására.”¹⁶

Ekkor a Konventben Barère már „Mózes kőtábláihoz” hasonlította az 1793-as alkotmányt (s Robespierre „a gazdagok jogai deklarációjának” nevezte Condorcet alkotmánytervezetét); Condorcet pedig — bujkálva bár —, gondosan névvel ellátott kritikai irataiban kereste az addigi történelem legdemokratikusabb alkotmányában az addigi történelem legautoritáriánusabb paternalizmusának nyomait. „A történelem hozzászoktatott minket az *uralkodónő* gondolatához, de a forradalomban sem tudjuk megszokni a *polgártársnő* eszméjét” —; sőt, az ő szemében a forradalom diktatorikus fordulata a polgártársak helyett újra az uralkodó eszméjéhez akarja hozzászoktatni a citoyeneket — „a minden vallási vakbuzgóságnál rosszabb politikai fanatizmussal”. De nem ismerte-e el már egyszer maga is a forradalom kivételes kényszerparancsait? A gironde jószemű és rosszmájú szépasszonya, a párt valódi vezetője, Madame Roland ezt meg tudja magyarázni: „Condorcet, miután levezetett valamely elvet, bebizonyított valamely igazságot, a gyűlésben az ellentétes véleményt védte . . .”¹⁷ A forradalmi bíróság elől bujkáló Condorcet hozzálátott, hogy az „igazi” forradalom igazságát és pedagógiai utópiáját soha nem látott optimizmusú történelem- és fejlődésfilozófiává terjessze ki, melyben a tudás terjesztéséhez fűzött összes illúziója „törvényerővel” működik — míg eddigi törvénytervezeteit „arisztokratizmusáért” Chabot, hivatásos feljelentő és sikkasztó, javaslatára a Konvent törvényen kívül helyezi.¹⁸

* * *

A filozófus tervei után, aki úgy vélte, hogy a forradalom a filozófia tette, nézzük meg annak a tudósnak a tervezetét, aki úgy gondolta, hogy a természettudománynak mindent meg kell tennie a forradalomért. Condorcet minden megnyilatkozásában a „sajátjának” vallotta a forradalmat — *Lavoisier* leveleiben jó, ha második helyen említi „a mi kémiai forradalmunk” után. Az enciklopédistának örök szellemi téma volt az „ancien régime”: s e filozófiai kritika fegyvere néha visszafelé sült el, amikor kritikája tárgyát a fegyverek lerombolták. Lavoisier-nak a szó legvulgárisabb értelmében létalapja volt a régi rend, mégha mint adóbérlőnek olyan kivételes hobbyja volt, hogy a modern tudomány megteremtésében alapvető kémiai kísérletekre költötte jövedelme jelentős részét. A Jakobinus klubba beiratkozott exmárki filozófust és a forradalmi hadsereg felszerelésében komoly szerepet játszó, egykor dédelgetett tudóst a monarchisták mindvégig kíméletlenül támadták: a hírhedten ellenforradalmi (de nem teljesen szellemtelen) „*Les Actes des Apôtres*” az „akadémikus forradalmárokat” olyan kegyetlen gúnnyal és gyűlölettel illeti — mint a másik oldalon egyedül csak *Marat* Condorcet- és Lavoisier-ellenes (szem élyes-

¹⁶ Lásd H. *Delsaux*: „Condorcet, journaliste” (1790—1794), Párizs 1931, 158—159.

¹⁷ „Mémoires”, ih. II, 150.

¹⁸ Lásd 1793 július 8, Convente Nationale, Motion de Chabot: „egy ember, aki vezetett volt az Akadémia néhány szépírója és tudósa társaságában, úgy képzelte, hogy a Francia Köztársaságnak is törvényt kell adnia”. (Archives Parlementaires.)

kedésektől sem mentes) támadása.¹⁹ Lavoisier terve — a tudományok eredményeit a technikában alkalmazni tudók széles körű képzése — jóval kevesebb utopisztikus elemet tartalmaz, mint Condorcet-é, akié a tudományos gondolkodásmódot a politikai-társadalmi tettekben felhasználni képes emberek tömegképzését célozta.²⁰ A Lavoisier-vezette „Bureau de Consultation des Arts et Métiers” 1793-ban egy — elsősorban a technikai pályák szükségleteit figyelembe vevő — oktatási tervet terjesztett a Konvent elé.²¹ E terv a leglogikusabb összefoglalása annak, hogy mit vár el a modern termelés megszervezésére vállalkozó tudomány az oktatás megszervezésének vállalkozásától; annak programja, hogy miképpen lehet a jelen politikai forradalomban felszabadult energiákat a közeljövő ipari forradalmában felhasználni.

Az új oktatási rendszer lehetőségeinek szinte korlátlan voltát e terv — a természettudósok többsége által is adoptált empirista-szenzualista tradíció szellemében — a „tabula rasa” és a csaknem csalhatatlan érzékek koncepciójával érzékelteti: az első érzékletektől kezdve „a gyermek a fizikai ismeretek igazi tanfolyamán” vesz részt. A gyerekek számára „minden környező test eszköz, melyet fel akar használni” — ha az oktatás ezt a spontán pragmatizmust nem fojtja el, már hasznos. Minden tárgy felhasználható és felhasználandó, minden tudás a szemléletből származik és szemléletesen bizonyítható: — ezek az „elvek” — a megismerésnek az emberi természet sajátosságaiból származó modellje — jelentik a legfőbb támaszát a tanításnak, mely így a játéktól a mechanikai kísérletekig és az alapvető technikai ismeretekig minden megrázkódtatás nélkül vezeti el a gyerekeket. „Boldog gyermek! Ebben az első tanulásban csak igaz ismereteket szerzel, mivel csupán tárgyakkal foglalkozol, melyekbe az emberek nem keverhették bele előítéleteiket és tévedéseiket . . . De eljön a perc, ahol a fizikai igazságok kurzusát az erkölcsi tévedések tanfolyama követi . . .” — anno Domini 1793-ban a Konvent hivatásos forradalmárainak a szemében ez a régi rendben „révoltante” fordulat nem hatott forradalminak. Pedig a természettudós *nekik* hagyta, hogy az általa nagyon is forradalmian megszervezett tudományos-technikai és matematikai kurzus *melle tt* olyan erkölcsi tanfolyamot rendeljenek el, amilyen a „másik”, a politikai forradalom számára a leghasznosabb. Ahhoz, hogy hasznos polgárok (munkások, technikusok stb.) legyenek, elég a „megfigyelés, kísérlet, felhasználás” szentháromsága — igaz, ez a kevésbé kézzelfogható istenségek hatalmát aláássa. Az írni-olvasni tudás általánossága, a technikai kultúra elsajátítása persze „megváltoztatja az emberek közti viszonyokat”. A tudás „ellenszer a babonával és a hatalom túlkapásaival szemben” — ez „a szabadság elsődleges garanciája”.

Az egységes elemi oktatás után a munkamegosztás továbbfejlesztését tökéletesítő-támogató képzési típusokat tervezett e tudós társaság. „Itt kezdődnek a nehézségek: az út, melyen eddig együtt haladtak a nemzet gyermekei, immár szűknek bizonyul; elérkezvén egy bizonyos határhoz már nem mehetnek mind

¹⁹ Lásd M. Berthelot: „La Révolution Chimique (Lavoisier)”, Párizs 1964, 192—193., ill. J. Bouissoune: „Condorcet”, ik. 173.

²⁰ Persze az enciklopédista nem feledkezett meg a művelt munkások *technikai* jelentőségéről sem; lásd erről A. Soboul: „L’Apprentissage au XVIII^e siècle” (Réalités sociales et Nécessités économiques In: *Paysans, Sans-culottes et Jacobins*, Párizs, „Études d’Histoire Révolutionnaire” sorozat, 1966, 158.

²¹ A tervezett szövegét lásd L. Scheler: „Lavoisier et le principe chimique” (Choix de textes), Párizs, ed. Seghers, 1964, 170—184.

együtt. Két nagy megoszlás alakul ki: ez elsőket közfunkciók ellátására képezik, ezek nyelveket tanulnak s az irodalom- és tudománytörténet tanulmányozására rendelik őket; a többiek a mechanikai mesterségeket sajátítják el.” Itt került legélesebben szembe Lavoisier a sans-culotte-ok pártjának, a jakobinusoknak és szekció-politikusoknak a legpozitívabb intencióival. Amíg a jakobinus politika és a népi társaságok tömegmozgalma együtt alakították ki a demokratikus köztársaság közéletének arculatát, addig ezen egység alapja az a nagy elv volt, hogy a mesterember mint mesterember éppolyan politikus, mint a „hivatásos” államférfiak²² — tehát egy kézművesnek a „közfunkciók ellátásához” éppannyi, ha nem több kompetenciája van, mint a képzett hivatalnokoknak. A szekciók és az augusztus 10-i felkelésben naggyá lett *Commune* képviselték a különös képzettség nélkül gyakorolt politikai és közhatalom princípiumát: ezt csak a forradalmi kormány konszolidációja szüntette meg és akkor sem „elvileg” (az hébertisták és a vesettek szemében már a jakobinus vezetők voltak „államférfiak”). A legkövetkezetesebben Saint-Just védelmezte a forradalmi hatalom igazán forradalmi jellegét a hivatali hatalmaskodás, a „köztársaság ellenében az írás démonával hadat viselő papirosvilág” ellen²³ — de gyakorlatilag ő is csak a speciális hivatali *szaktudás* „megszüntetésében” látta a valóban demokratikus kontroll lehetőségét. Mindez ellentétes a Lavoisier-szignálta tervezet államigazgatási és technikai szakemberek különválását megerősítő munkamegosztás-koncepciójával. Azonban ez a felfogás a közfunkciókra-képzés kérdéseivel nem foglalkozik: „ez valamennyire a régi egyetemi és kollégiumi képzéshez kapcsolódik”. A tudósok tervének központjában az „*arts mécaniques*” tanítási módszere áll, „mely példa nélkül való az eddigi történelemben”, épp mivel „a nép legmunkásabb osztályának érdekével foglalkozik” — s ezzel kapcsolódik a forradalom feltételeihez. A program technikai része pedig sok részletében akár a mai technikai elvárásokhoz: „a szakoktatást olyan általános ismeretekkel kell kezdeni, melyek a mesterségek nagy részében közösek”. Az így képzett — inkább technikusai szinten álló — munkások napi tevékenységébe persze forradalmi változást hozott volna ez az oktatási módszer — de a plebejus forradalom szemében az ipari szaktudás is „gyanús” volt, az ipari forradalom pedig automatákat igényelt a gépeihez —, Lavoisier-nak a mechanikai és kémiai ismeretekben *produktíve* jártas szakemberei éppúgy egy szép idealizáció állampolgárai maradtak, mint Robespierre-nek az államvezetésben is asztalos és asztalosmunkája közepette is államfunkcionárius „polgár”-álma.

Természetesen volt valóságos példatárunk is az idealizált ipari forradalom ideológusainak — természetszerűleg Anglia, a jakobinusok s különösen Robespierre Karthagója. Lavoisier „az erők gazdaságosabb kihasználásával, a munka megosztása tökéletesítése által a kézi munka csökkentésével” kívánt közelebb kerülni a nagy rivális, az angol ipar technikai színvonalához — míg Robespierre a legfontosabbnak azt tartotta, hogy minden eszközzel lezárja egy angol típusú fejlődés útját: ha a nagyipar fejlesztése közelebb visz a „képviseleti képmutatás” birodalmához, hát akkor az ipar visszafejlesztésével, a *kisipar*

²² Az „államférfi” különben Marat lapjában és a baloldali sajtóban általában nemcsak hogy pejoratív hangsúlyt nyert, hanem idővel a „girondisták” szinonimája lett (akik éppúgy vidéki ügyvédek voltak, mint a jakobinus vezetők, de ekkor már a föderalista lázadások szításával kezdték igazolni azokat a vádakot, melyeket június 2. előtt Robespierre és Marat nem mindig megalapozottan hangoztatott).

²³ Lásd a II. év vendémiaire 19-i (1793 okt. 10-i) beszédét.

hatalmának restaurációjával. (Sőt Saint-Just „Köztársasági intézményei” egy kimondottan — a korabeli Franciaországnál is egyoldalúbban — a g r á r-országot sejtetnek.) Lavoisier a fizikai munkát megkönnyítő angol találmányokra hívja fel a figyelmet — a robespierre-ista *Commune* utasított visszagyépkonstrukciókat azzal az indokkal, hogy „bevezetésük elpuhítja a sansculotte-okat”. Lavoisier „les arts et les sciences” (tudományok szervezésének és a technikai haladás tudományos irányításának diszciplinája) oktatásával tetőznél be a francia mezőgazdaságot és ipart forradalmasító szakemberek képzését: „Van tehát egy olyan mesterség, mely az erők ökonomizálásával, a technológiai folyamatok egyszerűsítésével, új gépek feltalálásával, a meglévő technikai berendezések tökéletesítésével foglalkozik, ellátja az ipart a legújabb eszközökkel; ennek a művészetnek, a többiekkel együtt a közoktatás részét kell képeznie: ezt támogatni, bátorítani az adminisztráció egyik legfontosabb kötelessége . . .” Ehhez a „művészethez” külön „korporáció”, a tudósok és technikai szakemberek közös munkáját koordináló szerv szükséges — hiába hangsúlyozták, hogy mindez a „szomszéd államokkal szemben” milyen hatalmat, erőt biztosítana a köztársaságnak (a „citoyen” ekkor már kezdett ekvivalens lenni a „patriote”-tal) — az elkülönült szervezetek, legyen az bár tudományos testület, gyanús valami volt, amire „a köztársaságnak nincsen szüksége”. A tervezet vége a *bon sens* számára is beláthatóan szükséges, tudósok és praktizálók kollaborációját feltételező tevékenységre utaló pl. a hajózás, az orvostudomány. Az „Enciklopédiá”-nak azonban ezen válság *utilitarista* interpretációja sem volt megnyerő az „erény” (és tana) teoretikusai számára: az ő politikai gyakorlatuk „ideális” technikai bázisában még a manu-faktúráknak sincs helyük.

A *stagnáció* azonban, mellyel a tervezetben az enciklopédisták fenyegették Rousseau követőit, a terror idején sem volt valóságos²⁴ — a köztársaságnak szüksége volt a kémikusokra. „Képviselő polgártársak, a Köztársaság sorsa a Ti kezetekben van. Rajtatok áll, hogy Franciaországot dicsősége és virágzása legmagasabb fokára emeljétek, amelyet még nem ért el egyetlen nemzet sem, melynek történetét megőrizte az emlékezet. Szervezzétek meg a közoktatást minden részletében; hozzátok lendületbe a művészeteket, a tudományokat, az ipart, a kereskedelmet. Nézzétek, hogy minden rivális nemzet mennyire el van foglalva azzal, hogy az ipar által kifejllessze azokat az eszközöket, melyeket erőben, gazdagságban még hiányol . . . Egy nemzet, amely nem vesz részt ebben az általános mozgásban, egy nemzet, melynél a mesterségek és művészetek a stagnáció gyászos állapotában vannak, el fog maradni a rivális nemzetek mögött: el fogja veszíteni apránként a konkurrencia eszközeit, kereskedelmi hatalmát, gazdasági erejét . . .” A „terrorista” *Közjóléti Bizottság*, melyben ezekben a napokban cseréltek helyet a dantonistákkal a robespierre-isták, nem ezen a módon szervezte meg a nemzeti nagyságot. (Bár a „győzelem szervezőjének” nevezett Carnot Saint-Just szemében gyanúsán sokat támaszkodott a tudósok, a „megbízhatatlan” szakemberek munkájára.) Condorcet és Lavoisier tervezetét a személyüket is rehabilitáló Thermidori

²⁴ Lásd erről G. Pouchet: „Les Sciences pendant le Terreur” (D’après les documents du temps et les pièces des archives nationales), Párizs 1896 (éd. Société de l’Histoire de la Révolution Française) és M. Bouloiseau: „Le Comité de Salut Public”, Párizs 1962, VII. ch.: *Les industries de guerre et la recherche scientifique*.

Konvent adaptálta,²⁵ mely az 1793-ban már és még időszerűtlen naturalista szcientizmust — az „erkölcsök előbbrevitelének” eszméjét bátran elvetve — tette meg ideológiájává. „Törvényhozók — zárta határozattervezetét Lavoisier — a művelődés csinálta a forradalmat: a művelődés legyen hát köztetek a szabadság palladiuma.” Hogy hangzott ez két év múlva? „A művelődés számára tartatik fenn, hogy befejezze ezt a forradalmat, mivel a művelődés kezdte el.” (Dannou, 1795 okt. 28-án.)

* * *

Azok a törvényhozók, akik a következő évben (a köztársasági időszerűség II. évében) a köztársaság sorsát kezükben tartották, nem a művelődésben látták a citoyen szabadság zálogát. A polgári élet átalakítását nem a termelés társadalmiasítását végigvivő programmal kívánták elérni, hanem magának az emberi természetnek a tudatos társadalmiasításával, az eddigi történelem, vagyis — Rousseau szavaival — a „véletlenszerű”, a „természetes” történelem társadalmi formálódott és deformálódott ember természetének megváltoztatásával. „Meggondolva azt, hogy az emberi nem milyen mérvű degradáción ment át régi társadalmi berendezkedésünk hibái miatt, meggyőződésem, hogy teljes regeneráció szükséges, és ha szabad magam így kifejeznem, egy új népet kell teremtenünk” — kezdte Robespierre a Lepelletier-féle²⁶ „nemzeti nevelési tervet” konventbeli bemutatását. A maga módján a termelés forradalma is felbomlasztja a mindennapok „régii rendjét”, de úgy, ahogy a kapitalisztikus fejlődés meghaladja feudális múltját: a korlátokból talán többet is megőrizve, mint amennyi akár a polgári keretek őrzéséhez szükséges. A francia forradalom jakobinus kispolgára e kérdésben radikálisabbnak bizonyult (a kisgyermekkorban szükséges anyai gondozást kivéve) a régi rend restaurációját nap mint nap újratermelő gyakorlatnak tekinti — s elméletében meg is semmisíti a mindennapi életnek ezt az ellenforradalmát. A gyerekeket központi állami irányítás alatt álló nevelő (és termelő) közösségekkel kívánja elszigetelni az előítéletek, a szokások, a szervilizmus és az önzés örökségétől — de nem a szülőktől való végleges „elszakítás” formájában. A „szülők közössége” ellenőrzi a nevelők munkáját — nem is szólva a kollégiumi költségek fedezéséhez progresszív adó formájában történő kötelező hozzájárulásról. (Az ötéves korig a „természetre” — ill. az édesanyára — bízott gyerekeket viszont az állam tartja el, hogy gondozásuk a szegényeknél is gondos lehessen.)

Ez a program a forradalmak történetének egyik legrealistább utópiája. „Realizmuson” most nem azt értem, hogy az egyenlő nevelés költségeit a radikális jövedelemadó „egyenlőtlensége” fedezi, hanem azt a belátást, hogy az „egyenlő esélyek” realitásának valóságos biztosítása és a szolgaság szokásrendszere valóságának (legalább a forradalom-nevelte nemzedék számára történő) összeűzása nélkül a forradalom sohasem lesz valóságos, és az „égalité réelle” sem lehet őszinte jelszó. A realista Robespierre-nek és Saint-Justnek

²⁵ Lásd F. A. Hayek: „The Counterrevolution of Science (Studies on the Abuse of Reason)”, Illinois 1952, Part II, Ch. I: *The Source of Scientific Hybris: L'École Polytechnique.*

²⁶ Lepelletier, akinek nevelési tervét Robespierre adaptálta, a Köztársaság első mártírja: a Konventben a királyra kimondott halálos ítélet napján szúrta le egy volt testőtiszt. A szöveget lásd „Plan d'éducation nationale”, In: „Robespierre”, Textes choisis, Párizs 1957, II. kötet (août 1792 — juillet 1793). Robespierre 1793 július 13-án, Marat meggyilkolása napján olvasta fel.

politikai állam dominanciájából kiinduló társadalmi tervezetében az a felismerés, hogy demokrácia-ideáljuk egyedül lehetséges alapja a „*polgári élet forradalma*”, s főként annak *felismerése*, hogy a „magánélet monarchiájában” nem nevelkedhet a demokratikus köztársaság polgára. Robespierre e sajátjának fogadott nevelési tervet a Condorcet-vezette Közoktatási Bizottmány oktatási tervezetével (szerzők: Sieyès és Daunou) való polémiában fejti ki — a demokratikus személyiség formálásában túlságosan is másodrendűnek véelve a teoretikus ismeretek továbbadását. A „jellem” az erkölcsi nevelés és a „szellem” az értelmi képzés igényeinek tragikus történelmi polarizációja (a robespierre-i és saint-justi program „egyszerre reakciós és utópista” (Marx) jellegének éppen ez az egyik oka). Hogyan képzelte el Robespierre az „új nép teremtésének” programját? Bár szorosan a *nevelésről* van szó, mégis a *Társadalmi Szerződés* általános elmélete a vezérfonál. „Aki egy nép megszervezésére vállalkozik, annak ahhoz is értenie kell, hogy bizonyos tekintetben az emberi természetet is megváltoztassa, hogy minden egyént, aki önmagában véve zárt és önálló egész, egy nagyobb közösség részévé alakítson, amelytől az egyén bizonyos mértékig életét és létét nyeri; át kell formálnia az ember lelki alkatát, hogy megerősítse azt; kontingens s ugyanakkor erkölcsi létet kell teremteni számára annak a független fizikai létnek a helyébe, melyet a természettől nyerünk. Egyszerűen el kell vonnia az embertől sajátos erőit, hogy helyettük más, számára idegen erőkkkel ruházza fel őt, amelyeket csak társadalmi támogatással használhat fel.”²⁷

Ehhez — azaz saját — célkitűzéséhez viszonyítva kell vizsgálnunk a „nemzeti nevelés” nagy tervét, melyet Allain „platonista manifesztációnak”, *Michelet* pedig a „gyermekek forradalmának” nevezett. Robespierre rögtön a kiindulásnál máig is érvényes kritikai megjegyzést tesz a „méréskeltek” tervére: „Fájdalommal veszem tudomásul, hogy a gyereket hatéves koráig teljesen kiragadják a törvényhozó felügyelete alól, és hogy *az életnek ez a rendkívül fontos szakasza a meglévő előítéletek és a régi tévedések kegyének martaléka marad.*” (Az én kiemelésem — L. M.) Az „állami intervencionalizmust” nemcsak az az „Emil”-ből megtanult pszichológiai belátás alapozza meg, hogy a kisgyermekkor is rendkívül fontos a (kívánt) karakterjegyek kialakítása szempontjából, hanem az, hogy az állami „beavatkozás” ott kezdődik, hogy *eltartja* a gyerekeket. Máig is megválaszolhatatlan Robespierre másik megjegyzése, az otthoni nevelés feltételei között feltétlenül kialakuló — és semmilyen társadalmi törvénnyel ki nem küszöbölhető — egyenlőtlenségről: „Itt érezhetjük az első egyenlőtlenségek kialakulását; mivel a nagy községekben, kis- és nagyvárosokban lakó gyerekek, ott, ahol elhelyeztek elemi iskolát, hasonlíthatatlanul könnyebb helyzetben hallgathatják az órákat, többet hasznosíthatnak belőlük, gyakrabban, rendszeresen járhatnak oda; míg ellenkezőleg azok, akik vidéken és tanyákon laknak, nem képesek állandóan látogatni az iskolát, a helyi nehézségek, az évszakok és egy csomó más körülmény miatt . . . Még nagyobb egyenlőtlenséget teremt a szülők különböző képessége: itt a könnyebb helyzetben levő személyek, azaz a lakosság leg-

²⁷ J. J. Rousseau: „*A Társadalmi Szerződés*”, II. könyv VII. fejezet. *Marx* a „*Szerződés*” e részletét a „politikai ember absztrakciója helyes rousseau-i leírásának” nevezi a „*Zsidókérdés*”-ben (MEM 1, 370–371). — A robespierre-i program lehetetlensége s nagysága egyaránt abból következik, hogy ezt az „absztrakciót” próbálta a napi élet legreálisabb létezőjévé tenni (részben a létező életmód valóságának megsemmisítésére tett kísérlettel).

kisebb része, birtokolja az összes előnyt.” *A kötelező* közoktatás kimondása semmit sem ér, amíg a gyerekek dolgoztatása a családok többségének létfel-tétele — s a Comité által kilátásba helyezett pénzbírság ezen igazán nem segít. „Az általuk javasolt iskolák felállítása nem lenne más, hogy nyíltan meg-mondjam, mint igen kisszámú, független egzisztenciájú polgár számára hasz-nosítható intézmény: csak azok lennének képesek megszerezni gyermekük számára az oktatás gyümölcseit, akiknek a közvetlen létfenntartási gondok-kal nem kell küszködniök...” — ahogy Condorcet alkotmánytervezetét „a gazdagok jogai deklarációjának”, úgy a május 31-i Condorcet-vezette bizottság oktatási tervét a gazdagok gyerekei tanuláshoz való joga biztosí-tásának tekinti. A Robespierre-támogatta törvényjavaslat „egy teljesen a szegények érdekében tervezett törvény”, mely „megalapozza a valóban nem-zeti nevelést, a valóban köztársasági, mindenki számára egyenlő és mindenki számára egyformán közös képzést, az egyedülit, amely képes az emberi nem regenerálására, mind fizikai adottságait, mind morális karakterét illetően; egyszóval, ez a törvény az igazán közoktatás megalapozása.” Az 5—12 (lányok-nál 11) éves korig tartó „közös nevelés nem munkásokat, iparosokat, tudósokat képez, hanem embereket formál” — polgárokat, akik a teljességgel kiküszöböl-hetetlen munkamegosztás polgári társadalmába belenőve sem válnak „jó” burzsoákká.²⁸ Nem az antikvitás „szép álmát” álmodja végig a tervezet — ezeket „lelkessedéssel”, de megvalósíthatatlanságuk tudatával nézi: „Platón csak filozófusokat nevelt, Lükurgosz csak katonákat képzett” — a „spártai rendet a régi rend kollégiumai karikírozzák”, ahol „a professzorok csak tudóso-kat csináltak”.²⁹

Nem is maradt csak ábránd az új típusú „nemzeti nevelés”: az ún. „Köz-társasági házakban” a szegény sans-culotte-ok, a köztársaságért hősi halált halt katonák — és a köztársaság forradalmi bírósága által halálraítéltek! — gyerekeit (Saint-Just dekrétuma alapján) az „egyenlő esélyeket” valóra váltó körülmények között nevelték. (A katonai jellegű Mars-mezei iskola — *Lebas* vezetésével —, valamint a Jakobinus klubok ifjúsági szervezetei is jelentős szerepet játszottak a külvárosi fiatalok felemelésében és a „köztársasági” életforma kialakítására tett kísérletben.) Robespierre és Saint-Just azt hitték, hogy mivel a „szabadságban nevelkedett nemzedék” (Saint-Just) szükséges politikai és erkölcsi elképzeléseik realizálásához, lehetséges is a következő nemzedék számára — elszigetelésével — csak demokratikus tapasztalatokat biztosítani, és kényszeríteni a „polgári státust” saját létalapja feladására. Bár a történelemben talán az ő kezükben volt a legtöbb politikai hatalom egy ilyen igazán forradalmi kezdeményezéshez, az ő forradalmuk nem való-síthatta meg a polgári élet visszavonhatatlan forradalmasítását. (Igaz, hogy amikor tényleges teljhatalommal rendelkezett, Robespierre ebben a kérdés-ben tett engedményekkel kívánta a „megfagyott” népi társaságok helyett a polgári társadalom támogatását megnyerni.) Kicsiben a nemzeti nevelés

²⁸ *Rousseau* első „Discours”-jának elidegenedés-leírását — „Vannak tudósaink, vegyé-szeink, csillagászaink, költőink, zenészeink, festőink, de nincsenek többé állampolgá-raink” — Robespierre rendkívül komolyan vette: jaj a kémikusnak, a költőnek, jaj a művészetnek és tudománynak, ha „nem viszi előbbre az erkölcsök nemesbedését!”

²⁹ A „klasszikus” kollégiumok (ezek embertelen rendjét Robespierre, a szegény ösz-töndíjas jól ismerhette). Mindenesetre megnyugtató, ha a nem családi közösségekben történő nevelés lehetőségeit mérlegeljük. Nyilvánvaló, hogy a létező kollégiumok *n e m* jelenthetik a „demokráciára nevelés” kiindulópontját.

„törvényei” és feltételezett módszere a jakobinus ideálok realizálási kísérletének minden antinómiáját felveti. A demokratikus köztársaság polgárának nevelése — a hatalom gyakorlásának, ha kell megdöntésének iskolája — (a jövő citoyenjeinek „szabadságra kényszerítése”) a szélsőséges szabályozottság, a kérlelhetetlen korlátozások rendszere. „Az élet minden mozzanata változtathatatlanul szabályozva legyen” — így képzelte el Robespierre „a vak szokások és előítéletek” engedelmisségét megsemmisítő nemzedék nevelését.

A nemzeti nevelésben alapvető a *munkára nevelés*, mint „a fizikai és erkölcsi karakter formálásának” — nem speciális kiképzésnek! — fő eszköze. „Nem beszélek itt ilyen vagy olyan speciális szakmáról, partikuláris iparról, hanem kizárólag az ember általános jellemének alakításáról”, s ez az elvárt erkölcsi tulajdonságok táplálása mellett az ember fizikai táplálásának is előfeltétele, a „*független élet*” eszköze. „Szokássá alakítjuk a munkát, hogy az ember ne függjön senki mástól, csak saját magától.” Persze ez a függetlenség éppúgy a fegyelmezettség terméke, mint minden szabadság a törvényé: Rousseau „teljesen az államnak vagy teljesen önmagának adott ember”-ének dilemmáját Robespierre úgy „oldotta meg”, hogy egyszerűen *ést* mondott a *vagy* helyett. „Nem tartom kevésbé fontosnak a legszigorúbb fegyelem szokássá alakítását. Tudnunk kell, hogy arra neveljük az embereket, hogy élvezni tudják a szabadságot, mely szabadság nem létezik a törvényeknek való engedelmeskedés nélkül.”³⁰ A bizottmány bírálata egyre inkább az antiliberalizmusban merül ki: „Szokásokat teremteni teljesen idegen (a Közoktatási Bizottság) tervétől: ez mindenkinek hasznos leckéket ad, de ahhoz, hogy embereket formáljunk, az oktatás nem elégséges” — ez így igaz, de mivel a robespierre-i ellenpélda a *katonai fegyelem* „interiorizációja”, nem a legmegnyugtatóbb.³¹

Az erkölcsi eszméket a tervezet a „szabad népek történetének” tanításával kívánja kifejleszteni: a girondista Guadet-től Hébert-ig, Dantontól Billaud-Varenne-ig egyaránt „capucinade”-dal vádolt Robespierre a tradicionális vallások vonatkozásában — legalábbis ami a következő nemzedék nevelését illeti — talán kevésbé toleráns, mint ateista ellenfelei. A gyerekekben csak olyan szokásokat szabad kialakítani, amelyek a későbbiekben racionális reflexióval is megerősíthetők. „Ebből az elvből következik, hogy eddig a korig (12 év — L. M.) egyáltalán nem szabad vallásról beszélni nekik, pontosan azért, mert azt nem szeretem az emberben, ami egészen mostanáig meghatározta, a *szokás* vallását.” *Csak tudatosan választott* törvénynek és vallásnak tartozik az ember engedelmisséggel: „A választást úgy tekintem, mint a legfontosabb dolgot, mivel ez az értelem legreflektáltabb tevékenysége.” Addig nem választhat (vallást) valaki, amíg nem tud ítélni — de vallást (kultuszt) választania kell. Ez az, ami az „Emil” és a „Társadalmi Szerződés” elveit egyaránt kielégíti.

Persze a XVIII. században nem volt elkerülhető, hogy a nevelés saját hatáskörén kívül ne kapja meg a kurrens közgazdasági, társadalmi és poli-

³⁰ *Quinet* jellemzése nem jogalap nélkül való: „a rémuralom legbiztosabb eredménye, hogy olyanokat teremt, akiket később Tocqueville helyesen nevezett „rendes polgároknak és gyáva hazafiaknak”. „*A forradalom*”, XVII. könyv — vö. Robespierre, i. m. 170—171: „minden nap, minden pillanat pontos szabálynak alávetve — a haza tanulóit teljességgel akképpen alakítjuk, hogy a törvényektől és a törvényes autoritásoktól való szent függésben éljenek”. Mindez néhány sorral a „második természetté tett” szabadság szép proklamációja után!

³¹ Itt meg kell jegyezni, hogy a girondista háborús párt dominanciája idején Robespierre volt az, aki a (régi típusú) katonai fegyelem követelését az antiautoriánus forradalmi morál nevében a leghevesebben támadta.

tikai problémák megoldásának megbízatását is. A (gazdagok adójából) „egyenlően kezelt, egyformán gondozott, egyenlően tanított gyerekek számára nem lesz az egyenlőség valami spekulatív teória, hanem állandó napi gyakorlat” — „az öreg fajunk előítéleteitől való elszigeteltség” a forradalmiság fenntartásának a záloga —, de egyúttal a forradalom *békés* továbbvitelének eszköze is. „Az utóbbi három évben végbement forradalmak mindent megtettek a polgárok többi osztályáért, de csaknem semmit sem tettek azokért, akikért a legszükségesebb cselekednünk, a proletár polgártársainkért, akiknek a munkájuk az egyedüli tulajdonuk. A feudalizmust lerombolták — de nem őértük . . .” De a Lepelletier—Robespierre-féle program csak politikai és még inkább pedagógiai: „Íme a szegények forradalma . . . de ez békés forradalom, a tulajdon teljes felborítása nélkül való . . . Adoptáljátok a tulajdon nélküli polgártársak gyermekeit . . .” Igaz, hogy az is több volt a lehetségesnél, hogy a társadalom teljességgel vállalja a gyerekek felnevelésének költségét — de ez a forradalmi szociálpolitika még messze van a politikai forradalom szociális meghaladásától.³²

Az, amit az „emberek második természetének teremtése” terén a jakobinus diktatúra valóban megvalósított, a polgári társadalom életének csak a felszínére tette föl a frígiai sapkát. A „forradalmi” névváltoztatásoktól a forradalmi naptárig, a törvényileg előirt tegezéstől a kötelező „citoyen” megszólításig minden megvalósítható volt, anélkül, hogy a valóságos életben bármi változott volna: ez különösen a közéletből való kiábrándulás — a terror tetőfoka — idején vált világossá. A „nemzeti erkölcsök nevelése” egyetlen eszközének a minden jakobinus által nagyon komolyan vett népünnepélyek, hazafias felvonulások stb. maradtak meg — Robespierre, amikor politikai hatalmának eszközévé vált már a nyílt autoritás-elv,³³ az *Être Suprême* ünnepén még egyszer meghirdette az ember erkölcsi megújódása forradalmi feltételeit. „A haza gyermekeit nem bízhatjuk a családok nevelésére, azaz, az előítéletek, a partikuláris érdek szerveire, a házi feudalizmus és a családi federalizmus

³² Természetesen a girondista képviselőket szó nélkül kiszolgáltató konzervatív Konventtagok — a Mocsár, a majdani thermidori győztesek — nagy felzúdulással fogadták a szokások szentségének megsértését. Az atyai szívtől az egyedül nevelt „Emil” idézéséig — nem is szólva a radikális adórendszer kárhóztatásáról mindent felhoztak a magánélet monarchistái. *Danton* — ugyan *Helvétius* köznevelési eszméire hivatkozva, de — Robespierre mellé állt. „Itt az ideje, hogy újra ki merjük mondani azt a nagy elvet, melyet oly szívesen félremagyaráznak: a gyermekek a köztársasághoz tartoznak, mielőtt a szüleikhez tartoznának. Nálam jobban senki sem tiszteli a természetet, de be kell látnunk, hogy minden előny a közösségi nevelés mellett szól. Atyai érzésekről beszélnek. Én is apa vagyok, de a fiam nemesak az enyém — elsősorban a köztársaságé.” Lásd *Hippeau*: „Instruction publique en France pendant la Révolution”, Párizs, I, 1883, II: *Débats législatifs* (1884) és *Allain*: „L'oeuvre scolaire . . .”, ch. II (Convention). Robespierre a vitában azzal a viszontkérdéssel felelt meg a „gyakorlatatlanság” vádjára, hogy mondjanak más módozatot „az örökölt előítéleteknek a köztársasági erény elleni támadása” kivédésére. A politikai testület ekkor elfogadta — némi modifikációval — a „gyermekek (és a szegények) forradalma” tervét — és rábízta a polgári társadalom testére, hogy dobja ki magából ezt az irritáló idegen anyagot. Az obstrukció össztársadalmi méretekben sikeres volt: még a minimális oktatási reformok bevezetése is thermidor utánra maradt, ennek (és örököseinek) örök igazolására.

³³ „A konzervatív hatalmak minden szólama, a régi patriarchális princípiumok, a paternalizmus közhelyei az újítás veszedelméről, a megalapított kormányok iránti köteles tisztelet, a tekintélyelvi vakbuzgóság minden alapelve előfordult *Fouquier-Tinville* szájában.” *Quinet*: „La Révolution”, XVIII. könyv III. fejt.

szerveire, melyek visszahúzzák a régi rendbe a lelket, azáltal, hogy elszigetelik, melyek megsemmisítik az egyenlőséget s vele a társadalmi élet egész alapzatát.”³⁴

Ennek az alapzatnak a kiépítése azonban már csak a „titkos” tervezetekbe szorult — Saint-Just „Köztársasági Intézményeinek” lapjaira. (Melyekben már azt „a XVIII. századot szeretné végre eltüntetni”, melyben még „nincs itt az ideje annak, hogy jót cselekedjünk . . . Ma a jó is gyakran nem egyéb, mint az ellenforradalom eszköze. Hálátlanoknak kell lennünk, ha meg akarjuk menteni a hazát”.) Itt vázolja fel egy minden máig megalapítótnál „felvilágosultabb” magánjog és a megvalósíthatatlanul szabályozott és megvalósíthatatlanul szabad „Köztársasági intézmények” rendszerét. Ebben a köztársaságban „mindenki köteles dolgozni és egymást tiszteletben tartani”; barátság közéleti kapcsolat lévén barátjait nyilvánosan megnevezni³⁵ — és gyermekét 5—21 éves korig a köztársasági nevelésre bízni. De senki sem köteles magánéletről a hivatalnak beszámolni. — „Az a férfi és az az asszony, akik szeretik egymást, házastársak. Amíg nem születik gyermekük, kapcsolatukat titokban tarthatják . . . Senki sem állhat útjába gyermekei szerelmi vonzalmának, bármilyen vagyonnal vagy hatalommal rendelkezék is.”³⁶

Azokban már a sok, a nők védelmében tett „lovagias” rendszabály („a nőket tilos bírálni”!) is sejteti, hogy fiatal törvényhozónk a feudalizmusban nevelkedett. És az úri szalonok és népi szekciók nőideálja (és női vezetői valóságos cselekedetei) évszázadokkal előzik meg a jakobinusok vonatkozó nézeteit. (Saint-Just még a kötelező állami nevelést sem terjeszti ki a lányokra!) A „feltétlen” függetlenség és a mindenre kiterjedő állami beavatkozás ideáljait a jakobinizmus sehol sem tudta összeegyeztetni — de talán akkor a legreakciósabb, amikor a „be-nem-avatkozás” szent nevében a legrosszabb kispolgári (ha nem feudalisztikus) tradíciók apologetájává válik. A szokások megváltoztatásának *programjában* olyan messze mentek, mint talán egyetlen gyakorlati forradalmár sem utánuk (céljuk, a politikai „absztrakcióknak” társadalmi valósággátétele, ezt előfeltételezte) — de néha a „népi érzület” demokratikusnak vélt kultuszával olyan ultrakonzervatív álláspontra kerülnek, mellyel szemben még thermidor is felszabadulást jelenthetett. Kommentár nélkül idézem egy robespierre-ista — immár „kormánypárti” — újság állásfoglalását a nők — július 14, október 5, augusztus 10 és június 2 asszonyai! — közéleti szereplésének „lehetőségeiről”: „Polgártársnők, legyetek szűzies és dolgos lányok, hű és tiszta asszonyok, és jó honleányok lesztek ezzel. Az igazi hazafiság abban áll, ha mindenki ellátja a kötelességét, semminek sincs értéke, csak annak, ami valakinek a jogához illik, korának és nemének megfelel,

³⁴ Floréal 18 (an II.).

³⁵ „Száműzetik az, aki kijelenti, hogy nem hisz a barátságban vagy egyáltalán nincsenek barátai.” *Saint-Just*: „Beszédék és beszámoló”, Gondolat 1969, 260. Száműzik még: aki megüt egy gyermeket vagy egy nőt, valamint aki végignéz egy verekedést anélkül, hogy a gyengébb oldalán beavatkozna. (Lásd 265 sk.)

³⁶ Ezt a törvényt persze anyagilag is alá kell támasztani: „A közből fedezik a gyerekek nevelését, a fiatal házaspároknak adott előlegeket és a teljesen nincstelenek számára biztosított földbérléseket.” (277.) Ezt a szép „házasság”-definíciót némileg életrajzi élmények is motiválják: a húszéves Saint-Just akkor hagyta ott lovagi családjá házá, amikor szerelmét (egy beosztott lányát) a család gyorsan hozzáadta — egy másik beosztottjához. Párizsban egy félig pornográf és egészen királyellenes vershez szerzett tapasztalatokat; eme „Organ” c. művének mottója ez volt: „Húsz éves vagyok / Rosszat tettem / De érzem, hogy / Jobb van bennem” — a költemény megírásának éve: 1789.

tehát ha asszonyaink nem hordanak vörös sapkát és kardot, pisztolyt és pantallót. Hagyjátok ezeket a férfiakra, akik arra születtek, hogy benneteket oltalmazzanak, és hogy boldoggá tegyenek benneteket. Viselkedjétek úgy, ahogy az megfelelő nemetek erkölcsének és foglalatosságainak, és mindig bátran büntessétek meg azt, aki arra törekszik, hogy felbomlassza a társadalmat, összekeverve a nemek rendeltetését — romlott és hazafiatlan szándékkal.”³⁷

Bármily bornírt is részletkérdésekben, a jakobinus morál mégis a közéleti erkölcsök elsőbbségét teremtette meg — vagy támasztotta fel. Ezt thermidor teljesen visszavette: „senki sem lehet jó polgár, aki nem jó atya, jó fiú, jó fivér és jó férj is egyúttal” — így az 1795-ös alkotmány. Robespierre álláspontja — bár szubjektíve sohasem tudta legyőzni a magán-moralitás nem egyszerűen „aszketikus”, hanem egyenesen előítéletes felfogását (sőt a népmozgalom „megfogyása” után a „népi élet” előítéleteit is megtette forradalmi jelszónak) — *a citoyen és bourgeois dualizmuson belül* mindvégig a forradalmi felfogást képviselte: „egy ember, akiből hiányoznak a közéleti erények, nem lehet morális a magánéletben sem”.³⁸

A „polgári élet forradalmasítása” azonban nem a forradalmi vezetők privát előítéletei miatt vallott kudarcot: ennek az „életnek” az ellenállása olyan erős volt, hogy szent szokásai és sztereotípiái túlélésének az érdekében a halált is vállalta. „Felülről”, a „kormányzat forradalmából” kiindulva nem lehet a „féodális domesticus”-et megdönteni és mégis inkább a politikai szférából kiindulva lehet, mivel a házi Bastille-ok ledöntése nem várható népi felkeléstől?! Illetve csak a „kormányzat forradalmával” elégedetlen néptömegek társadalmi mozgalmainak „permanenciájától”: „*A forradalom fő problémájáról van szó, arról, hogy köztársaságot csináljunk egy olyan néppel, amelyet át-meg áthatnak a monarchia maradványai és bűnei* . . . — mondta Saint-Just —, . . . de ha a népnek köztársasági törvényeket akarunk adni, akkor olyannak kell elfogadnunk a népet, amilyen valójában.”³⁹

Ahhoz, hogy ezzel a néppel megcsinálják a forradalmat az szükséges, hogy — ez a nép csinálja a forradalmat. „A népi társaságok a forradalom legjobb iskolái” írta az a *Bouquier*, aki a felsőoktatás „forradalmi” felszámolásának legfőbb szószólója volt.⁴⁰ A „nevelés” klasszikus formájával még a forradalomban sem lehetett forradalmat csinálni.

Azt, hogy a forradalmi demokrácia népe a demokratikus forradalom tömegmozgalmaiban „nevelődik”, Robespierre talán tisztábban látta, mint a „stílusukban” kétségkívül plebejusabb jakobinus vezetők (Hébert vagy Danton). E forradalmi mozgalom népének azonban csak „negatív” körülhatárolható érdeke volt — és ezt az érdeket maga a mozgalom, a születési és pénzarisztokrácia elleni harc adekvátan ki is fejezte. De abban a pillanatban, melyben a jakobinusok-vezette harc a „végsőnek” tűnt (pl. a Gironde-ot megbuktató máj. 31 — jún. 2-i felkeléssel) — ezt a „népérdeket” semmi és senki sem képviselhette adekvátan (a további tömegmozgalom sem, melynek 1793-as „kimerüléséről” gyakran hangoztatott tézis fenomenológiai leírásaként teljesen

³⁷ *Révolution de Paris*, № 213. In: G. Walter: „La Révolution française vue par ses journaux”, II: *Le nouveau savoir vivre*, Párizs 1948, 410.

³⁸ Discours du 21 messidor an II. (Aux Jacobins).

³⁹ 1792 november 29-én a Konventben mondott beszéd.

⁴⁰ *Moniteur du 26 germinal*; ill.: „A köztársaságnak nincs szüksége spekulatív tudományra” — *Moniteur du 24 frimaire an II*.

helytálló). Egyszerűen azért nem, mert nem volt a pozitív gazdasági-társadalmi átalakítás nyelvére lefordítható egységes „népérdek”. Robespierre népének még annyi történelmi realitása sem volt, mint az „egységes” harmadik rendnek: ezt a népet (a forradalom alatti földvásárlással birtokossá lett, ill. a középkori közföldek állami kisajátításával végleg kisémmizett paraszt, a „Párizs kiéheztesítésével” a vidék és a kereskedők ellen hangolt „sans-culotte”, az ármaximum miatt tönkrement kiskereskedő, ill. a bérmaximum miatt thermidort támogató előproletariátus), csak a politikai állam elvontsága szintjén, ill. az egyre absztraktabbá váló ideológiai „integrációkban” (egészen az államvallásig) lehetett quasi-egységként képviselni. És ez a képviselő valóban azt kellett, hogy jelentse, hogy a nagyon is heterogén „nép” egyetlen konkrét csoportjának a „különérdeke” sem lehetett ott a népképviselőben — mely éppen ezen „különérdekek” (frakciók) elnyomására hivatott. Az „Egy és Oszthatatlan Köztársaság” uralma egyre inkább megosztotta az őt uralomra juttató sokféle népcsoportot. A „nevelők és neveltek” antinómiája, mely nem merült fel addig, amíg a jakobinus „avantgarde” (*Danton* kifejezése) a népfelkelések „igazi” célját jelölte ki, a lehető legélesebb formában jelentkezett, amint a jakobinizmus a néphatalom „őre” lett — lévén, hogy ezt a hatalmat egyre inkább magától a konkrét népi különérdekektől kellett őriznie.

II

„A nép érdeke az általános érdek . . . Ahhoz, hogy jó legyen, a népnek nem kell más jobban szeretnie önmagánál.”
(*Robespierre*)

„Minden polgár vallásos engedelmességgel tartozik a magisztrátusnak és a kormány képviselőinek, mivel ezek a törvény orgánumai és végrehajtói.”
(*Robespierre*)

1792 január 2-án a háborúval szembeni állásfoglalásával még a Jakobinus klubban is csaknem egyedülálló Robespierre Brissot-nak és a nagyon népszerű háborús pártnak — mely ekkor könnyen hivatkozhatott az „empirikus” népakaratra, a népi vágtyak védelmére — így válaszolt: „én egyáltalán nem vagyok a nép védője; soha nem tartottam igényt erre a hamis címre, én a népből vagyok, soha nem voltam más, mint népből való, nem akarok más lenni, mint ez; megvetek bármely olyan igényt, hogy valaki több akar lenni mint ez”.⁴¹

Amikor ezeket a szavakat mondta Robespierre — meglehetősen messze állt „az aktuális közhangulattól”, valóban „egyedül, csak saját lelkiismeretére hagyatkozva küzdött”⁴² — méltán használhatta a „*du peuple*” fordulatát pozíciója jellemzésére. Két évvel később, amikor vállalta a „nationaliser la guerre”

⁴¹ „Textes”, I (avril 1791— juillet 1792), 140.

⁴² „Sur la proposition de guerre”; „Textes”, I 118. „Egy népképviselő nagysága nem abban áll, hogy a pillanatnyi közvéleménynek — melyet a hatalmon levők intrikái formáltak — kedveskedjék . . . néha egyedül, csak lelkiismeretére támaszkodva, kell küzdenie a felszított előítéletek ellen . . .”

népszerű programját, a valóban népi nyomásra elfogadott terror⁴³ gépezetének irányítójaként, a népfelkelésekkel kivívott politikai hatalom birtokosaként mondott szónoklataiban már hamisan csegett ez az azonosítás. Nem mintha a Robespierre-i kormányzás intézkedéseinek nagy része nem a népi követelések kielégítését szolgálta volna, hanem mert már csak a nép *képviselésében*; s a nép nem volt ott, ahol képviselve volt. A jakobinus diktatúra elméleti és gyakorlati problematikusága nem a terror tényében keresendő, hanem hogy e diktatúra demokratikus célkitűzései megvédéséből és megvalósításából egyre inkább kizárta azokat a népi mozgalmakat, amelyek a forradalmi diktatúra feltételeit megteremtették.

„Miért kell mindig saját magunkat megneveznünk? Miért nem tudjuk a köz dolgait védelmezni anélkül, hogy saját magunkat megvédenénk? — kérdezte Robespierre egy hónappal thermidor 9 előtt.⁴⁴ — Miért vagyunk annyira összekötve a közérdekkel, hogy nem tudunk többé a kormányzat, az elvek, a Nemzeti Konvent érdekében beszélni, anélkül, hogy ne tűnjünk fel úgy, mint önmagunk védelmezői? Amikor Brissot támadott bennünket, ugyanezzel vádolt. Azt mondta, hogy állandóan önnön apológiánkat csináljuk . . . De én megvetem mindezen férgeket, és így megyek a cél felé: töretlenül az igazság, a szabadság irányában.” Nem utolsósorban azért „bukott el Robespierre-rel együtt az erényes, lelkiismeretes, demokratikus köztársaság” — ahogy *Billaud-Varenne*, a thermidori coup d'état egyik főszereplője írta visszaemlékezéseiben —, mert Robespierre többé nem tudott a néperdekről hatalmi pozíciója védelmezése nélkül beszélni. Úgy alakította ki ezt a politikai hatalmat, hogy a demokratikus célkitűzések megvalósításának nem maradt semmi más biztosítéka, mint a „diktátor”⁴⁵ személyének privát megvesztegethetetlensége.

1791-ben Robespierre nem volt „republikánus” és nem volt „nacionalista” — pro forma tehát a Gironda vonatkozó vádjai helytállóak. Ekkor (Marat mellett, akinek plebejus publicisztikája egyik fő forrása volt a „második forradalom” eszméje népszerűsítésének) egyedül Robespierre jutott *túl* a köztársaság és a nemzet „integrációs” ideológiáján. Ez azt jelentette, hogy visszautasította a köztársaság — mint írta „túlságosan korai” — kivívását, a nemzeti egység túlságosan széles alapokon való megteremtését. „Vajon a *köztársaság* vagy *királyság* szavaival megtalálhatjuk nagy társadalmi problémánk megoldását?”⁴⁶ A „nép barátja” szerint is „üres szó” a köztársaság — amíg nem

⁴³ Robespierre 1793 nyarán több törvényességi óvást tett az hébertista dekrétumtervezetekkel szemben: letartóztatások motívumának kötelező közlése, házkutatások korlátozása stb. Később, a szeptemberi tömegtüntetések hatására, ezeket a kauciókat maga vonta vissza. A szeptemberben meghozott terrortörvények (17-én: a „gyanúsak” törvénye stb.) már mindent „legitimé” tettek.

⁴⁴ Messidor 9-i beszéd a Jakobinus klubban.

⁴⁵ Az idézőjel nemcsak azért szükséges, mert minden gyakorlati döntés a kormány egésze — a Közjóléti Bizottság — belső „munkamegosztásának” megfelelően ment végbe (az államrendőrség átszervezése így is praktikusán teljhatalommal ruházta fel a „triumvireket” — Robespierre, Saint-Just, Couthon — a belügyek intézésében), hanem mert az óriási katonai erők feletti uralmat, az igazi diktatúra alapját, saját de még inkább Saint-Just óriási személyes befolyása ellenére sem próbálta Robespierre megszerezni. Marat s talán maga Saint-Just is éppen azt nem bocsájtotta meg, hogy Robespierre megmaradt annak, aminek a girondisták nevezték: „a *közvélemény diktátorának*”.

⁴⁶ „Exposition des mes principes”; Robespierre: *Défenseur de la Constitution* (N° 1 mai 1792) — a „köztársasági” Condorcet-val és Brissot-val való polémiájában Robespierre lapjának az 1791-es (monarchikus!) alkotmány védelmezője címet adja: egy nem-

a nép tölti meg tartalommal. A girondisták kizárása a Jakobinus klubból a „harmadik rend” egységének a felmondását jelentette⁴⁷ — Robespierre már az alkotmányozó gyűlésbeli (Brissot-val és Condorcet-vel közösen vívott) „polgárjogi” küzdelemben is többet értett teljes egyenlőségen: „azt akarjátok törvénybe iktatni, hogy akinek százezer livre jövedelme van, az százezerszer inkább állampolgár, mint akinek nincs semmije!” Nem az „*honnétes gens, gens comme il faut*” — hanem az, akit ez előbbieik „csőcseléknek” bélyegeznek, azaz a nemzet. „*A népérdek az általános érdek, a gazdagok érdeke a partikuláris érdek*” — az „*aristocratie des riches*” az „*aristocratie féodale*” örököse.⁴⁸ A „köztársaság kifejezés” és a Coblenz elleni nemzeti háború elfedik azokat az ellentmondásokat, melyek tudatosítása a „*forradalom menetének gyorsításához*” szükséges. *Ezért* nem republikánusak és nacionalisták a király szökése és a háború kirobbantása idején a plebejus („permanens”) forradalom képviselői, s ugyanezért lesz a „köztársaság” és a „nemzet” szó szent a jakobinus kormány konszolidációs kísérlete idején. „Jobban szeretek egy monarchiát szabad és megbecsült polgárokkal, mint egy szolganépet arisztokratikus szenátussal” — mondta Varennes (a király szökése és elfogatása) hírére. „A nép szabad lehet egy monarchiával és nem-szabad egy köztársaságban . . . a köztársaság és királyság általánosságai üres és jelentéstelen terminusok.” Íme Robespierre „köztársaságellenes” kijelentéseinek a kulcsa: „ma reggel óta minden ellenségünk a mi nyelvünkön beszél”.⁴⁹ *Ez az egység üres szó! Saját maga számára világosabban fogalmazott: „Egy akarát kell, legyen az köztársasági vagy királyi . . . Minden belső baj a burzsoáziától származik . . . Mikor lehet a burzsoázia és a nép érdekét összeegyeztetni? Soha! . . . Ha le akarjuk győzni a burzsoáziát, a néppel kell egybeforrni . . .”*⁵⁰ Az a bizonyos „belső Coblenz”, mely miatt a külháborút korainak és kétséges kimenetelűnek ítélte, nem más, mint maga „az úgynevezett köztársasági párt”, a „*haute bourgeoisie*” képviselője.⁵¹ Ezek hatalomrajutásával semmi sem történt a „nagy társadalmi problémák megoldásáért”. „Vegyétek vissza a köztársaság szót, és semmi változást sem látok. Mindenütt ugyanazok az eszközök, ugyanazok a számítások,

demokratikus köztársaságból nehezebb a plebejus demokráciáig eljutni, mint a királyság népfelkeléssel való megdöntése után; Robespierre tudta, miért bélyegzi a „monarchia és republika terminusait a diplomaták által feltalált definícióknak”. (Üo.)

⁴⁷ Robespierre ezt a *politikai szakítást* — Condorcet elleni támadásával — megkísérelte az enciklopédisták és Rousseau örököseinek az *ideológiai szembeállításává* szélesíteni. Azonban 1792 áprilisában a „jakobinizmus” még Diderot szellemének őrzését is jelentette — Danton és Hébert személyében —, „d’Alembert barátait” ekkor még nem sikerült en bloé elítéltetnie.

⁴⁸ „Sur la nécessité de révoquer le décret sur le marc d’argent”, Textes choisis, I, 65 — 75.

⁴⁹ Lásd Walter: „Histoire des jacobins”, Párizs 1946, XIII. ch.: *Les jacobins et la fuite du roi* (20 juin — 6 juillet 1791).

⁵⁰ „Les papiers trouves chez Robespierre” . . . A thermidorista *Courtois* adta ki a Robespierre-nél talált jegyzeteket. Amikor ezt az idézetet bemutatta a thermidorista Konventnek — Robespierre diktátori, esetleg royalista szándékainak bizonyítására, a citátum második része keltett nagyobb megdöbbenést: „minden belső baj forrása a burzsoázia”, méltán érezte úgy, hogy thermidorkor a 24. órában cselekedett. A Robespierre-nél talált jegyzetomb kritikai kiadását lásd A. Mathiez: „Études sur Robespierre”, Párizs 1958, IX. ch.: *Le carnet de Robespierre* (Essai d’édition critique).

⁵¹ Nyílt „bourgeoisie” és „peuple” szembeállítás ezen „ezoterikus” eszmefuttatást leszámítva csak egyszer fordul még elő Robespierre oeuvre-jében: egyetlen, a *Cordeliers*-klubban mondott beszédében. Ez a társaság — nem politikai stratégiájában, hanem személyi összetételében — radikálisabb volt a jakobinusoknál: tagjai többsége sans-culotte és nem a plebejus ideológiát reprezentáló régi rendben képzett jogász volt.

ugyanazok az érdekek és főleg ugyanazon intrikák” — pedig a Konvent első dekretuma a köztársaság kikiáltása volt. „Mit tett a Konvent augusztus 10 óta? A népért semmit.”⁵²

Robespierre és Marat taktikája — a népi „különérdek” kizárólagosságának állandó hangsúlyozása — lehetetlenné tette, hogy a köztársaság kivívása kompromisszum, a „forradalom vége” legyen. A népérdek uralomrajuttatásának legfőbb eszköze a népfelkelés — itt a felkelések „törvénytelenységét” a forradalmi joggal igazoló Robespierre ideológiai csúcsteljesítményét nyújtja. A népfelkelés permanenciája azonban nem — nem is lehet — program. (Ez viszont azt jelenti, hogy *nem lehetséges* „pozitív” politikai programja a jakobinusoknak: a jakobinizmus-képviselte „népérdek” heterogenitása révén önmagát semmisíti meg és önmagát semmizí ki a polgári forradalomban. Ennek a „népuralomnak” valóban csak a népfelkelés az egyedüli formája.) A „nép és a nép ellenségei” — ez az antigirondista felkelés sikere előtt olyan könnyen kezelhető⁵³ dichotómia már csak a kormány és az „összeesküvők” szinonimájaként szerepel. Ez nem is problematikus addig, amíg a népakarat-követelte terror „a születés és a gazdagság arisztokráciája” megfélemlítésének eszköze. De alighogy a terrortörvényeket életre hívták, Robespierre és Saint-Just megdőbbenve tapasztalta, hogy „az történt, aminek nem lenne szabad, az előljárók helyett a népet félemlítik meg”, a „terror a nép ellen fordult”.⁵⁴ Ez azonban csak úgy történhetett meg, hogy a jakobinus diktatúra fegyverét, a terrort, kivették a nép kezéből, és személy szerint akárhány „megbízható sans-culotte” kerülhetett be a forradalmi kormány apparátusába, a nép tömegei elvileg kizárattak a népérdeket általános érdeké tevő politikai hatalom gyakorlásából. És ezt a kizárást ugyanazok hajtották végre, akik a „burzsoázia legyőzésére a néppel szövetségbe” a „haute bourgeoisie” képviselőit kiűzték a Konventből, a „centrista” jakobinusok, Robespierre és társai.

Még e több mint ellentmondásos tettük mögött is nem lebecsülendő értékű ideológiai felfeldezés húzódott meg. Eddig mindig a Jakobinus klubban magyarázták meg, hogy mi az, amit az aktuális népfelkelés kivívott — és a robespierre-i magyarázatok korántsem voltak post festum summázások: ebből a „megideologizálásból” mindig az derült ki, hogy a nép már sokkal messzebb jutott, mint felkelése motívumai- célkitűzései vagy mint akár azt a diadal-mámorában vélte volna. És ez az ideológia ténylegesen hozzájárult ahhoz, hogy a lehető legszélesebb „népérdekek”, a legmerészebbnek tűnő jelszavak — a kivívásuk után mindjárt minimális programnak látott eredményeken —

⁵² 1793 december 7-i beszéd a Konventben.

⁵³ „Franciaországban csak két párt van: a nép és ellenségei. Ki kell irtani mindazon gonosztevőket, akik örökké az ember jogai és az egész nép jóléte ellen konspirálnak... Aki nincsen a népért, az a nép ellen van; akinek arany térdnadrágja van, az minden sans-culotte született ellensége. Csak két párt létezik: a bűnös és erényes emberek.” Ezen örökös „erkölcsi” distinkció fegyvere bizonyult bumerágnak a Köztársaság II. évének messidor és thermidor havában, nem függetlenül a már ebben az 1793 május 8-i, Jakobinus klubban mondott beszédben is fellelhető másik sajátosságtól: Robespierre, aki eddig mindig teoretikusan többet követelt a néptömegek aktuális és tudatosodott kívánságainál, elkezdi „restriktíve” definiálni a nép „igazi” érdekét. (A „veszettek” jelentkezésének hónapjában vagyunk.) „A sans-culotte-ok, akiket mindig az emberiség szeretete vezérel, ekképpen a társadalmi rend igaz elveit követik, sohasem követelték a vagyonegyenlőséget, hanem a jog és boldogság egyenlőségét.”

⁵⁴ Lásd Saint-Just „Köztársasági Intézményeit”, ill. Robespierre 1794 júniusi (messidori) beszédeit a Jakobinus klubban.

állandóan túllendítsék a forradalmat. (Egészen a lehetetlenség követeléséig.) Miért változott volna meg az elméleti „avantgarde” és spontán népi mozgalom viszonya a jakobinus hatalomátvétel után? Azok a jakobinus vezetők, akik őszintén a „néppel akartak egyesülni”, komolyan kezdték hinni, hogy „egyedül lelkiismeretükkel” — akár népi mozgalom nélkül is — végrehajthatják a hatalmas munkát, a „*kormányzat forradalmának*” a „*polgári állapot forradalmasítására*” (Saint-Just) történő kiterjesztését. Hisz a már Rousseau által is kárhoyzatott „empirikus többségi elv”⁵⁵ a forradalom menetében gyakran bizonyult reakciónak, sokkalta retrográdebbnek, mint a jakobinus vezetők programja: nem véletlen, hogy a király perében a girondisták számítottak az „érzelmekek konzervativizmusára”, és követelték a kegyelem kérdésében a közvetlen népszavazás látszatdemokratizmusát. Ebből az empiriából született az az elv, hogy „a forradalomban nem lehetségesek választások” (Couthon). A robespierristák kétségkívül nem személyi hatalmukat féltették — hanem az „empirikus” néptől az ideális demokráciát. Legszebb elvüket adták fel ezzel, hogy a sans-culotte mint egyszerű kézműves stb. közvetlenül a politikai hatalom „birtokosa”. — Most már, hála a sans-culotte-ok fegyveres harcának, a Konvent „megtisztult”, úgy hogy a nép már megbízhat — „védelmezőiben”, képviselőiben. De aki „a nép védője”, az többé nem a „népből való” s a népmozgalom és a népképviselőlet kapcsolata⁵⁶ 1793 június 2. után fokozatosan elsorvadt.

A nép és Konvent szövetségének első és egyetlen terméke az 1793-as alkotmány. Ez, de különösen a még a girondistákkal — pontosabban Condorcet alkotmánytervezetével — való vitában kifejtett robespierré-i és Saint-Just-féle javaslatok igazolják, hogy a jakobinusoknak a burzsoáziával való szembeállítására nem volt a „veszettektől” plagizált taktika. Persze ez sokkal inkább igaz a „bourgeois” magánérdekeknek a *citoyen államérdeknek történő elméleti alárendelésére*, mint a *gazdag polgár és a szegény sans-culotte gazdasági erőviszonyait a politikai gyakorlatban korrigálni kívánó kitételekre*. Közhely, hogy az erényre való hivatkozás és a terrorra való hagyatkozás egy éve után a köztársaság ugyanott tartott, mint a girondista minisztérium fénykorában: több tucat „harácsoló” lefejezésével a társadalmi öszkép mit sem változott. Persze, akkor is ez volt az első olyan fejezet a világtörténelemben, amelyben „szegénynek” és „sans-culotte-nak” lenni kiváltságot jelentett. Az „emberi jogok deklarációjának” Robespierre-féle tervezetéből hiányzik annak a burzsoá korlátoltságnak nagy része, mely a 91-es alkotmány egészét áthatja — és amely egy részét a végül megszavazott június 24-i „Déclaration” is megtartotta.⁵⁷ A robespierré-i „emberi jogok tervezete”⁵⁸ valóban a „filozófiai ígé-

⁵⁵ Lásd „Lettres écrites de la Montagne”.

⁵⁶ „Minden elő volt készítve, hogy a népet a burzsoázia uralma alá hajtásuk és a demokratikus köztársaság védelmezőit vérpadra vezessék — mondta Robespierre a június 2-i felkelést értékelve. A burzsoázia diadalmaskodott Marseille-ben, Bordeaux-ban, Lyonban, és győzött volna Párizsban is a jelen népfelkelés nélkül.” (Az ún. „federalista lázadásokra” utal: a vidék Párizs elleni, girondisták szította harcára.) A további perspektíva pedig: „az szükséges, hogy a nép támogassa a Konventet és a Konvent a népet szolgálja”. „Az a Robespierre-vezette tisztogatások feladata, hogy a népképviselőlet erre a szolgálatra alkalmassá tegye.”

⁵⁷ A jakobinus alkotmányt — közmiserten — nagy többséggel elfogadta a francia nép. Ez volt az utolsó szavazás a jakobinus uralom alatt: a kényszerkörülmények miatt felfüggesztett alkotmány ezentúl az ellenzék követelése, jelszava lett.

⁵⁸ Lásd „Textes”, II (août 1792 — juillet 1793), 132—140.

reteknek” valóráváltása akart lenni. „Minden politikai társulás célja az ember természetes és elévülhetetlen jogainak fenntartása és *minden emberi képesség fejlesztése*” — így az első cikkely (az én kiemelésém — L. M.). Az Héroult Séchelless (akit a dantonistákkal fejeztek le, de az hébertistákkal kompromittálta magát) által előterjesztett változat visszavette a polgári társadalom és politikai állam ellentétének eme egyszerű robespierre-i „megszüntetését” — és az „antropológiai” megalapozást. „A társadalom célja a közboldogság. A kormányt azért alapították, hogy biztosítsa az ember számára természetes és elévülhetetlen jogainak élvezetét.” A „természetes” jogok terén természetesen szintén igen éles társadalmi-politikai különbségeket konstatálhatunk a robespierre-i és Héroult-féle változat között: a burzsoá „biztonság” és tulajdon szentsége — melyet Marx méltán tekint az 1793-as alkotmányban a polgári korlátoltság (és a „*homme*” és „*citoyen*” jogai dualitásának) megőrzésének⁵⁹ — Robespierre radikálisabb verziójából hiányzik. „Az ember alapvető joga — írta Robespierre II. cikkelyében — képessége kibontakozásának, valamint léte és szabadsága megőrzésének a biztosítása.” Ennek nemcsak az az érdekessége, hogy az „ember minden képességének fejlesztését” proklamáló filozofikus kezdetet folytatja az emberi egzisztencia és a szabadság fölötti emberi hatalom (és éppen nem a tulajdon biztonsága) biztosításával; hanem hogy az „egzisztencia megőrzése” jogának felvétele a természetes jogok listájával a magántulajdon „szabad” használatát messzemenőig korlátozó jakobinus politika elméleti alapjává vált, mint a „létfenntartáshoz való jog” elsőbbségének a biztosítása. „A tulajdonjog azt jelenti — így Robespierre VI. cikkelye —, hogy minden polgár élvezheti és rendelkezhet a javakkal *abban az arányban, melyet a törvény biztosít számára.*” (Az én kiemelésém — L. M.) Tehát távolról sem „tetszése szerint”! A tulajdon politikai-állami, azaz „törvény általi” kontrolljából következik a társadalomnak (az államnak) az a kötelessége, hogy biztosítsa „minden tagja számára a létfenntartást”. Robespierre-nél törvény írja elő a *munkához való jogot* (X. cikkely.). A június 24-i deklaráció 21. cikkelyében ez az elv a szociálpolitikai segély szintjére süllyedt azzal, hogy a „szerencsétlen polgárok-ról” beszél a létfenntartási eszközök biztosításakor.⁶⁰

A *népfelkelés* joga és a gyülekezési jog (mely praktikusan a *népi társaságok*-nak, a forradalmi felkelések fészkeinek szabadságát garantálta) természetesen mind a Robespierre-féle, mind a végleges változatban központi szerepet játszik. Robespierre-nél e jogok elvi megalapozása jelentős — főként azért, mert diktatúrája idején ezt az *elvet* is „felfüggesztette”. „Egy szabad országban a törvénynek mindenekfölött az individuális és közszabadságot kell védelmeznie az autoritás túlkapasai ellen azokkal szemben, akik kormányoznak. *Minden olyan intézmény, mely nem abból indul ki, hogy a nép jó és a magisztrátus*

⁵⁹ „Ezek a jogok: az egyenlőség, a szabadság, a biztonság és a tulajdon” (1793-as alkotmány Déclaration, 2. cikkely). Lásd Marx: „A zsidókérdéshez”; MEM 1, 365—367. „A magántulajdon emberi joga tehát a jog arra, hogy az ember tetszés szerint (à son gré), más emberekre való tekintet nélkül, a társadalomtól függetlenül, élvezze vagyonát és rendelkezék vele, — az önzés joga. Ez az egyéni szabadság és e szabadságnak ekképp való hasznosítása az alapja a polgári társadalomnak. Ez az egyéni szabadság minden embert arra készítet, hogy a másik emberben ne szabadságának *megvalósulását*, hanem éppen *korlátját* lássa . . . A *biztonság* fogalma révén a polgári társadalom nem emelkedik fölül önzésén. A biztonság, ellenkezőleg az önzés *biztosítása.*”

⁶⁰ Lásd G. Walter: „Robespierre” (I. *La vie*, II. *L'oeuvre*), Párizs, éd. Gallimard 1961, II, 58.

megvesztegethető, hibás.” (XIX. cikkely — az én kiemelésem — L. M.) E cikkely első részétől lehetséges *elvi* törés nélküli átmenet a forradalom szükséglete szülte jog, az az a forradalmi diktatúra „rendkívüli rendelkezései” ideológiájához: „Az alkotmányos kormány főként a polgári szabadsággal foglalkozik; a forradalmi kormány a közszabadsággal. Alkotmányos rendszerben elégséges az individuumokat védeni a Közhatalom túlkapásaival szemben: forradalmi rendszer idején a közhatalom saját maga kényszerül önmagát megvédeni minden, a hatalmát veszélyeztető frakció ellenében.”⁶¹ Edmund Burke azt írta, hogy „az individualitás kimaradt a jakobinus politikai szkémájából” — ebből a Robespierre-i szkémából azonban a nép maradt ki. Azok a felismerések, melyek a forradalmi diktatúra szükségességének elismeréséhez vezették a Robespierreistákat (Saint-Just 1793 okt. 10-én terjesztette elő dekretumát a „békekötésig forradalmi kormányzat” elrendelésére), már jóval „hatalomátvételük” előtt világosak voltak. De ekkor még arról volt szó, hogy a népnek kell saját hatalmát védelmezni, minden az uralmát veszélyeztető *kisebbségi coup d'état* kísérlet ellen. „Mi volt a mi régi neveltetésünk, ha nem az egoizmus és az ostoba hiúság állandó leckéje? . . . Megvetni és megvetve lenni, szolgálni, hogy uralkodhassunk, térden az úr előtt, a népet taposva — ez volt a mi sorsunk, ez volt ambíciójuk, váltakozva szolgának és zsarnoknak lenni, ezek lehettünk mi, jó születésű vagy jó neveltetésű emberek, a tisztelgetreméltó avagy társaságbeli emberek, jogászok, fináncok, hivatalnokok, őrök.”⁶² Itt még világos, hogy kik számára szükséges a forradalomban új „nevelés”.

Talán kevésbé közismert, hogy Robespierre nem a „frakciók” elleni támadással kezdte a jakobinus diktatúra, a hegy párt hatalmának „védelmezését”, hanem a demokratikus forradalom bázisa, a népi társaságok felszámolásával. A szekciók „szertelenségétől” féltette a megtalálni vélt „egyetlen szűk út” betartásának biztonságát. A népi gyülekezetek szabadságának felfüggesztése nem tekinthető valamely, a kül- és belháború közepette „nem aktuális” formális szabadságjog „szüneteltetésének”. A népi szekciók szabadságjogainak megszüntetése olyan *antidemokratikus* lépés, melynek jusztifikálásához nem található paragrafus a plebejus forradalom filozófiájában. A nép kizárása a népszabadság „zsarnokságának” hatalmából nem lehet a plebejus forradalmi demokrácia számára szükséges lépés.

Robespierre brumaire 19-én a Jakobinus klubban⁶³ (a maga nemében ez a brumaire is államesíny volt: a jakobinusok saját politikai hatalmuk kivívóit zárták ki a politikai életből) tartott beszédében meghirdette, hogy a jakobinusok ezentúl csak a jakobinus módszerrel „megtisztított” társaságokat ismerik el, csak ezekkel tartanak fent kapcsolatot. (Éz a többiek „törvényen kívül” helyezését jelentette a gyakorlatban, a Jakobinus klubból való kizáratást méltán tekintették a forradalmi törvényszék előszobájához vezető első lépésnek — ezt a „megbízhatatlannak” minősített szekciók tagjai is így érezhették.) „A nép van ezekben a szekciókban, ezekben a népnek nevezett társaságok-

⁶¹ „Sur les principes du gouvernement révolutionnaire”, 5 nivôse an II. (1793 dec. 25.) „Textes”, III (août 1793—juillet 1794), 99.

⁶² „Sur le gouvernement représentatif”, 1793 május 10. (Konvent).

⁶³ „Szignifikáns, hogy Robespierre beszédei a szekciók népi társaságai ellen a Jakobinus klub tribünjén hangzottak el s nem a Konventben — írja A. Soboul, a francia forradalom marxista történétírója. Lásd: „Robespierre et la pratique politique jacobine”, I: *Robespierre et les sociétés populaires* (Annales historiques de la Révolution française, 1958 N° 3, 50—64.).

ban? ... Egy csomó intrikus alkotja ezeket, s néhány ott levő hazafi, ha éppen van ideje, épp hogy csak asszisztálhat ezeknek; és gyakran maguk a hazafiak igen kevésé képzettek ahhoz, hogy sikerrel harcoljanak az arisztokrácia intrikái ellen. ... Nem, nem a nép van a népi szekciókban. Ausztria, Poroszország van ott.”⁶⁴

Heti két alkalomra korlátozták a szekciók gyülekezési jogát — és a törvények, az alkotmány magyarázata lett a kötelező téma —, alkalmasint, hogy a hazafiak elég „képzettek” legyenek.⁶⁵ A „megbízható sans-culotte-ok” viszont fizetést kapnak politikai aktivitásukért — ez utóbbi intézkedés olyan korban, melyben a munkabérek épphogy a létfenntartást fedezték, nem volt abszurd, de az önállóságukból legtöbbet megőrző szekciók (gyakran éppen a legszegényebbek) nem fogadták el a politikai munkáért Robespierre által felkínált bért. A „szekciók gyanús sokaságának” (Robespierre) kormányhatározat vetett véget, a Comité de Salut Public a következőképp kívánt leszámolni a „vörös-sapkás ellenforradalommal”:

1. a köztársaság egységének fenntartása érdekében nem létesülhetnek új népi társaságok, csak azok, amelyek a „Szabadság és egyenlőség barátai társaságának” (a jakobinusok hivatalos neve — L. M.) ellenőrzése elé kerülnek;

2. az egység megőrzése céljából minden nagyobb városban csak azok az új társaságok létezhetnek, melyek megfelelnek azon első társaság programjának, mely a párizsi társaságnak van alárendelve.⁶⁶

„Egyesek a maguk hasznára akarják felépíteni a Köztársaságot, mi a nép számára” — írta egyik öccsének szóló levelében Robespierre. De mit számíthatott még az ő privát érdeknélkülisége, ha a „népérdek”-re többé nem merte rábízni ezt az építőmunkát, ha, mint messidor 28-i (Jakobinus klubban mondott) beszédéből megtudhatjuk, már azon elmélkedett, hogy néha a nép valahogy „nem felel meg fogalmának”, így „igazi” érdekének védelmét igazán nem lehet ráhagyni. „A nép csak addig mutatkozik igazán méltónak önmagához, amíg elválasztja magát ellenségeitől. A nép nagy és fenséges volt az Étre Suprême ünnepén. . .” — azaz a Robespierre-rendezvényen —. „De ha ezekhez az asztalokhoz ültetjük,⁶⁷ nem nép többé.” (Az én kiemelésem — L. M.) „Il faut volonté une” — írta Robespierre jegyzetblokkjába, és meg volt győződve arról, hogy ez az egy akarat „objektíve” a népakarat, lévén hogy jól akar a népnek. Akkor is, amikor a kritikai közszellemre az utolsó csapást méri a sans-culotte szekcióknak a kormányhivatalnokok felett gyakorolt politikai ellenőrzési jogának a megsemmisítésével. „A népi társaságokra bízni a közfunkciók felügyeletét — ez azt jelentené, hogy a hivatali hatalom betöltése kizárólag ezen társaságok tagjai számára lenne fenntartva; ez azt jelentené, hogy felbátorítjuk a becsvágyat, hogy bírálja a kormány funkcionáriusait, hogy a hatalomvágy kerülhessen helyükbe. . . Ez a javaslat a kormánytisztviselők leváltásáról a kormány megbuktatását célozza; mivel lehetetlenné tenné a közfunkcionáriu-

⁶⁴ Nivôse 6-i beszéd (*Journal de la Montagne*, II, № 46, 363–364.). (Az én kiemelésem — L. M.)

⁶⁵ A hatalmon levő girondisták programja volt, hogy a szekciók tevékenységét törvénymagyarázatra korlátozzák — nehogy a nép „törvénytelen” tetteivel új törvényeket adjon a társadalomnak. Lásd *Brissot*: „Discours sur l'utilité des sociétés patriotiques”, 1791 szeptember 28.

⁶⁶ *Journal de la Montagne*, 10. és 11. pluviôse an II.

⁶⁷ Azoknak a „köztársasági lakomáknak” a megbélyegzéséről van szó, melyeket még Danton kezdeményezett.

sok tevékenységét. Megsemmisítenétek az akciók egységét, megakadályoznátok a kormány rendeleteinek szilárd végrehajtását. Pitt rendszere és az angol parlament szelleme meg akarja fosztani a forradalmi kormányt hatalmától, az angolok arra törekszenek, hogy a kormányunkon kívül más autoritásokat alkossanak, legyenek ezek bár azon népi társaságok, ahol az intrikusok a köztársasági kormány zavarására törekszenek.”⁶⁸ A jakobinusoknál a dantonisták és hébertisták küzdelme közepette Robespierre „az angol alkotmány hibáiról” tartandó teoretikus előadásokra hirdetett meg pályázatot. A vita végeredményével azonban elégedetlen volt, mivel nem jutottak az általa várt következtetésekre: „Angliában szükség van ellenzékre, mert ott a miniszterekben nem lehet megbízni. Itt, ellenkezőleg a köztársaság egysége megköveteli, hogy ne legyen ellenzék. A vita kétségkívül szükséges, de nem mint a közjó szolgálatának eszköze. Van ellenzéki párt a jakobinusoknál? Világos, hogy nincs. Akkor minek kellene a Konventben?”⁶⁹

Abban, hogy a Konventben ne legyen többé ellenzék, Saint-Just segített a legtöbbet Robespierre-nek: ő tartotta a girondisták, az hébertisták és (mestere jegyzetei alapján) a dantonisták „összeesküvéséről” szóló beszámolókat. Pedig ő — annak ellenére, hogy a népi mozgalmakban vagy akár a jakobinusoknál jóval kisebb szerepe volt, mint Robespierre-nek —, ha lehet még inkább elkötelezettje volt a „konkrét” néphez kötődő közakarat elvének. Az 1793-as alkotmány előkészítésében Konvent-megbízásból is részt vett, s a népfenség „gyakorlattátételére” vonatkozó eszmék töle származnak.⁷⁰ Ez a referátum hatalmas támadás a „spekulatív váló közakarat” ellen: „A közakaratnak efféle eszméje, ha érvényre jut a világon, számúzi a szabadságot.” Tehát „konkretizálni kell a közakaratot igazi elvére, azaz a nép materiális akarátává, együttes akarátává alakítva, melynek célja a nagy többség aktív érdekének kivívása . . . Csak rajtunk múlik, ha húsz év múlva a spekulatív közakarat kiváltotta bizonytalanság és illúziók helyreállítják a trónt!” Ezeket az elveket nem lehet „felfüggeszteni” — Saint-Just egy évvel később, amikor visszatérve a győztes hadseregtől, Párizsban a „győztes” sans-culotte-ok kiábrándultságát találta, megaláztatásában a „forradalom fagyáról” panaszkodott, arról, hogy „a népi társaságokban semmi élet sincs már”.⁷¹ És a köztársaság politikai „megmerevedését” a talán már túl későn hozott gazdasági-tulajdonbeli mozgással kívánta enyhíteni. De a ventőse-i dekrétumok sem támaszthatták fel a „megfagyott forradalmat”. Saint-Just a „frakciók felszámolása” után olyan ellenféllel találkozott, amelyen nem arathatott diadalt kedves rajnai hadserege: „A népi társaságok azelőtt az egyenlőség templomai voltak . . . de amióta ezekben a társaságokban túl sok a hivatalnok, túl kevés a citoyen, a nép semmivel lett egyenlővé.”⁷²

⁶⁸ *Journal de la Montagne*, 29 ventőse an II (a ventőse 26-i beszéd).

⁶⁹ Frimaire 14-i beszéd. A pártok ártalmasságáról szóló tézist Rousseau-tól vette át. De ezt nem idézte a „Társadalmi Szerződés”-ből: „Végül, ha egy csoport olyan hatalmas, hogy az összes többi megsemmisíti, az eredmény már nem a kis különbségek összege, hanem egyetlen különbség (partikularitás) lesz; akkor aztán nincs többé közakarat, s a túlsúlyra jutott vélemény már csak magánvélemény maradt.” II. könyv III. fejezet: „Tévedhet-e a közakarat?”

⁷⁰ „Discours sur la constitution à donner à la France” suivi „Essai de constitution”; *Saint-Just*: „Oeuvres choisies”, Párizs, éd. Gallimard 1968, 114–149. (1793 április 24-i beszéd.) Első része megjelent a „Beszédék és beszámolók”-ban, 98–121.

⁷¹ Ventőse 8-i beszámoló.

⁷² Ventőse 23-i beszéd.

HIPOTÉZIS EGY MARXISTA ÉRTÉKELMÉLETHEZ. II.

HELLER ÁGNES

VI

A „TISZTA” ÉRTÉKEK — AZ ERKÖLCSI ÉRTÉKEK

A következőkben a „tisztá értékfogalmakat” fogjuk áttekinteni.

A tisztá értékkategóriákat nem választja el kínai fal a „javak értékeitől”. Az teszi őket „tisztá” értékkategóriákká, hogy fogalmukban tartalmazzák már a rájuk (vagy ellenük) irányuló általánosítható választást, tehát hogy *értékmentes használatuk nem létezik*. Így nemcsak a konkrét kontextustól nyerne mindig értéktartalmat (mint a társadalmi „javak értékei”), hanem ilyennel bírnak „önmagukban” is. Ha azt mondom: „Athén”, akkor a kontextusból derül ki, hogy értéktartalommal használom-e, és ha igen, *milyennel*. (Az athéniak számára pl. azt jelentette: közösség, haza — a mi számunkra inkább: kultúra, a személyiség kibontakozási lehetősége a közösségben stb.) De ha magukat ezeket a szavakat mondom ki: „közösség”, „haza”, akkor ezek attól a kontextustól függetlenül, melyben használom őket, „tartalmazzák” a rájuk irányuló preferenciát, választást, az értéket. Ugyanígy: „barátság”, „szerelem”, „szabadság” stb. Ezek a „tisztá” értékfogalmak többé-kevésbé *ideális objektivációk*. A rájuk irányuló választás, érvényességük elismerése nem egy „éppíglétezőre” irányuló választás, nem egy „éppíglétező” értéktartalma érvényességének elismerése (illetve nem szükségképpen az). A szerelmet értékeknek tekinthetem anélkül, hogy egyetlen *konkrét* szerelmemet értékesnek ítélném, a „szabadságot” értéknek tekinthetem anélkül, hogy bárminő létező viszonyhoz mint „szabadhoz” értékválasztás kapcsolna. De — hogy a „javak értékeiből” ellenpéldát hozunk — a Werbőczy-családot nem tekinthetem értéknek úgy, hogy a konkrét Werbőczy-családhoz preferenciás választás ne fűzne. Mondhatom, hogy ez a család — ahogy most van — „elfajzott” őseitől, de akkor célkitűzésem arra irányul, hogy *ezt* a családot vezessem vissza az ősök eszményeihez, állítsam vissza „régii fényébe” stb. Ha ez nem motivál, akkor a Werbőczy-család többé *nem érték* a számomra (értékközömbössé válik).

Az erkölcsi értékek (erények és bűnök) éppen úgy nem „tulajdonságok”, melyek „rátapadnak” az egyedre, mint ahogy a javak értékei sem voltak leírhatók a javak „tulajdonságai” gyanánt. Mégis jelentős különbség van a javak és értékek, továbbá az egyének és erkölcsi értékek vonatkozásában. A javakról azt mondtuk, hogy tartalmazzák azt a „dünamisz”, mely — emberi választások folyamatában — értékke konstituálódik. Az individuum vonatkozásában is létezik effajta „dünamisz”, itt is beszélhetünk „javak értékeiről” — de ezek éppen nem a par excellence erkölcsi értékek. Ilyen az egyed összes veleszületett diszpozíciója. Hogy valaki szépnek vagy rútúnak születik, bizonyos dolgokhoz speciális tehetséggel (pl. művészi zsenialitással vagy kiváló matematikai készséggel), fejlett vagy fejletlen partikuláris affektusokkal (karaktertípus) — az valóban „dünamisz”-jellegű. Lehet értékek vagy nem-értékek

forrása, válhat értékközömbössé az egyed további (társadalmi) fejlődése folyamán. Ezt írja le Goethe, mint „törvényt, mellyel a világba léptünk”. Kétségtelen, hogy egy adott társadalom (vagy integráció) követelményei, etikája szempontjából vannak „szerencsésen” és „szerencsétlenül” születettek — a „szerencse” pedig tipikusan „javak értéke”. Mikor — a kommunizmusban — olyan társadalmat tételezünk, melyben minden diszpozíció pozitív értéktartalmú irányban bontakozhat ki, akkor nem olyan világot gondolunk el, melyben az individuális „javak értékeinek” különbségei megszűnnének, hanem éppen olyat, melyben ez a különbség lehet alapja a gazdagon fejlett individualitásnak.

Az egyéniség „javak értékei” azonban — ismételjük — nem erkölcsi értékek, csak erkölcsi értéktartalmat nyerhetnek, *amennyiben* (hogy a pozitív irányról beszéljünk) erényes készségekké formálódnak.

Az egyén tehát *nem mint erkölcsi egyén* dűnamisz. Az erkölcs — a maga teljességében — *elsajátított*, méghozzá a magánvaló nembeli objektívációk, illetve az azok közvetítette normák és ideális objektívációk, továbbá a magáértvaló nembeli objektívációk és az azok közvetítette normák és ideális objektívációk „vezetésével”.¹ Az ekképp „vezetett” individuumnál kialakulnak (mind a cselekvésben, mind pedig az ítéletben) bizonyos *kvalitatív* személyiség-reakciótípusok.² (Nem függetlenül a „dűnamisztól”, de nem is függvényeképpen.) Bátor ember az, aki különböző szituációkban bátran szokott reagálni (számíthatunk arra, hogy máskor is így reagál). Számításunk persze csődöt is mondhat — a legbátrabb ember is megfutamodhat egyszer. Ha a bátorság „tulajdonság” volna, akkor ez nem fordulhatna elő.

Kvalitatív személyiség-reakciótípusról beszéltünk, mivel az erkölcsi értéknek *nincs kvantitása*. A fokozás (bátor ember, bátrabb ember) nem kvantitatív, hanem kvalitatív különbséget takar. Mikor értékek kvantifikálódnak (ez erkölcsi értékeknél soha nem fordulhat elő), akkor az elidegenedés jelenségével állunk szemben. Tipikusan kvantitatív érték pl. a *pénz*, lényege éppen, hogy egészen különböző kvalitatív értékekre cserélhető.

Láttuk tehát, hogy az erkölcsi tulajdonságok reakciótípusok, melyeket ideális objektívációk és normák „vezetnek”. Ilyen ideális objektíváció minden „erény” és „bűn”. Az erények (és a rájuk vonatkozó normatívák) a magatartásra vonatkozó osztársadalmi (vagy integrációs) preferenciákat — esetleg régmúlt idők osztársadalmi vagy integráción belüli preferenciáit — közvetítik az egyén felé. Mint minden ideális objektíváció, ezek is absztrakciók, melyek elvonatkoztatnak a személyi reakciótípusok konkrét (egyszeri) kvalitásától. Ugyanakkor elvonatkoztatnak a személyiség egységétől is. Mint ilyenek motiválják az egyéni cselekvést, rögzítik a reakciótípusokat. „Légy bátor”, „légy becsületes”, „légy adakozó és nemeslelkű” stb. — hangzanak az ideális objektívációkra vonatkozó normatívák. Az egyén azonban mindig *komplexum*, melyben a különböző reakciótípusok szervesen összefüggnek egymással, egyik a másiktól el nem különíthető, adott szituációban erősítik, gyengítik, esetleg kioltják egymást. A common sense mindig hiábavalóan törekszik arra, hogy embereket „tulajdonságaik” leírásával jellemezzen. A művészet azonban — minthogy egységes személyiségeket szituációkban ábrázol — képes megragadni ezt a komplex reakcióstruktúrát.

¹ Részletes kifejtését lásd „A mindennapi élet” c. könyvemben.

² Természetesen az, hogy az erkölcsi „tulajdonságok” kvalitatív reakciótípusok, nem jelenti azt, hogy *minden* kvalitatív reakciótípus erkölcsi „tulajdonság” lenne.

Az erkölcsi értékek (erények—bűnök) is személyiségértékek, amennyiben a személyiség értékei. Elválasztásukat a szorosan vett személyiségértékektől azonban több tényező indokolja. Mindenekelőtt: a személyiségértékek — mint látni fogjuk — nem ideális objektivációk (illetve kevés ideális objektiváció van közöttük). Továbbá: a személyiségértékek *nem mind* erkölcsi értékek (vannak közöttük „javak értékei” is). Végül: az erkölcsi értékek konkrét reakciótipusokra vonatkoznak, míg a személyiségértékek (megint többségükben!) az *egész egyedre*, mint komplexumra.

Már a „javak értékei” elemzésénél is utaltunk arra, hogy az erkölcsi értékek mindig mint *válaszértékek érvényesülnek*. Az emberek kvalitatív magatartásreakciótipusai mindig *konkrét szituációkban* realizálódnak. Ez a konkrét szituáció pedig mindig válasz egy vagy több adott „javak értékére”. Hogy alakul ki a bátorság? Bátornak kell lennünk, hogy megvédhessük családunkat, embertársaink életét, hazánkat, osztályunkat stb., tehát, hogy megvédhessük a „javak értékeit”. Más vonatkozásban az ember nem lehet bátor. Az etikának ebben az esetben külön *fogalma* is van annak a bátorságnak a megjelölésére, mely értékközömbös dolgok, javak reakciójaképpen keletkezett: vakmerőségnek nevezi. A vakmerőség éppen ezért tartalmaz pejoratív árnyalatot a bátorsággal szemben, mert hiányzik belőle a „válaszolás” mozzanata. A szeretetet is csak akkor tudjuk be értékkeppen, ha pozitív értéktartalmú javakra irányul. (Így pl., mikor Shaw „Szerelmi házasság” című drámájának hőse azt kérdezi szíve választottjától: „Szereted a pénzt?” s ő azt válaszolja rá: „Nagyon” — akkor ezt a szeretetet értékként tudják be mindazok, akik a pénzt értéknek tekintik, s nem-értéknek tudják be mindazok, akik a pénzt, mint értéket elutasítják.)

De az egyén értékei nemcsak a „külső javakra” „válaszolhatnak”, hanem — mint láttuk — a „belső javakra” is. Hogy egy erény a partikuláris adottságok elfojtására épül-e, vagy pedig azok nembelivé emeléseként funkcionál, hogy elsorvasztja-e azt a bizonyos „törvényt, mellyel a világba léptünk” vagy erényes készségekké alakítja velünk született diszpozícióinkat, hogy milyen gazdagon fejleszti ki képességeinket vagy miképp zsarnokosodik felettük — ez igen jellemző minden társadalomra, integrációra. Amikor a „gazdagságot” legfőbb értéként tételezzük, akkor egy olyan világot gondolunk el célunk- és eszményünkkeppen, mely gazdag ideális objektivációkban és normatívákban, gazdag olyan „javakban”, amelyek pozitív (erényes) reakciókat váltanak ki a személyiségből, s ugyanakkor lehetővé teszi, hogy az individuumban rejlő „javak értékei” harmonikusan és sokoldalúan bontakozhassanak ki erényes készségekké, hogy maguk a partikuláris adottságok emelkedjenek a nembeli követelmények szintjére. Hogy az egyén értékei egyszerre „válaszolhassanak” a külső és a belső javakra, egyúttal „válaszértékek” és „önértékek” legyenek.

Az erények norma-funkciója — mint láttuk — reakciótipusaink motiválása, irányítása a társadalmi követelményeknek megfelelően. Ez az irányítás persze nem külsődlegesen megy végbe (akkor nem beszélhetnénk erkölcsről), hanem internalizálással. Az elfogadott értékek (akár imperatív, akár optatív jellegük) internalizálva mindig belső Legyenként (Sollen) funkcionálnak. Ez a Legyen persze nem okvetlenül jelent belső megerőltetést, kényszert. Lehet spontán is, mint a természetes szívjószág.

Az erények egy része *terciér orientációs kategóriaként* funkcionál: azok ugyanis, melyek a társadalmi együttélés állandóan, ismétlődően felmerülő

alternatíváiban tipikusan megkívánandó reakció típusokra vonatkoznak (pl. szorgalom—lustaság, igazságosság—igazságtalanság). A kivételes szituációkban megnyilvánuló, illetve kivételes reakció típusokra vonatkoztatott értékfogalmak viszont nem orientációs jellegűek, nincs is ellentétpárjuk. Így pl. önfeláldozás, hősiesség, osztályharcos öntudat az egyik oldalon, aljasság, szadizmus a másik oldalon. Az előbbiek hiánya még nem jelent affinitást semmiféle negatív értékhez, „rosszhoz” (ahogy a bátorság hiánya csakugyan affinitást jelent a gyávasághoz), az utóbbiak hiánya viszont nem jelent affinitást semmiféle jóhoz, pozitív értékhez. Itt azonban meg kell jegyeznünk a következőket: az, hogy két érték ellentétpárra „rendezhető”, még nem teszi őket orientációs érték kategóriapárrá. Így az alantasság—nemesség, közönségesség—nemesség „párosított” értékek, de nincsenek szükségképpen korrelációban (ha valaki nem alantas, nem közönséges, attól még potenciálisan sem szükségképpen „nemes”). Viszont efféle terciér orientációs kategória a szeretet (nem mint affektus, hanem mint társadalmilag szabályozott preferencia); ellentétei: averzió, gyűlölet.

A terciér orientációs kategóriákként funkcionáló erkölcsi ideális objektívációk és az ezekre vonatkozó normatívák — mint mondtuk — tendenciájukban *imperatív* jellegűek; ezzel szemben a „kivételértékek” — megint csak tendenciájukban — *optatív*ak. Persze: hogy mely értékek imperatívák és melyek optatívák, az *nem fix*, hanem történelmileg (és integrációkként is) változik. Amennyiben egy orientációs értékpár később megszűnik imperatív lenni, egyúttal az értékhierarchiában is „leszáll”, értékfunkciója — a maga egészében — csökken, kevésbé preferálandó. Gondoljunk csak az egykor imperatív mértékletesség—mértéktelenség kategóriapárra; az antikvitásban még elsőrendű, a középkorban is még mindig előkelő helyen állt, ma már alig-alig érvényesül. Ugyanez a devalválódás vonatkozhat optatív értékekre is (mint pl. a szentség, a középkorban vezető optatív érték, mely a kereszténységgel együtt vesztí el érték-mivoltát). A szektákban azonban — melyek, Lukács György szavaival szólva, eleve a magáértvaló nembeliséget intencionálják — a kereszténységben máskülönbén optatívként funkcionáló értékek (nem pusztán az erkölcsi értékek) imperatívakká lesznek. (Aszkézis, szegénység, önfeláldozás stb.) Hozzá kell azonban tennünk, hogy ez valóban csak a mindenkori szektákban lehet így; nagyobb társadalmi integrációkban — különösen folyamatosan — a kivételértékek sohasem lehetnek imperatívák. Fordítva is lehetséges: optatív értékek imperatívává válhatnak. Az úgynevezett „szívjóság” az antikvitásban optatív, a kereszténységben viszont imperatív karakterű (a jó—rossz kategóriapárt használják megjelölésére).

Arisztotelész elképzelése szerint minden erény, illetve bűn *affektusra* vonatkoztatott. Innen ered *középtérték*-elmélete, mely szerint az érték a szélsőséges affektusok „rendezése” a társadalmi erények szempontjából, s ennyiben a szélsőséges affektusok között a „középen” helyezkedik el. Az erkölcsi értékeknek az affektusokhoz való viszonya azonban — véleményünk szerint — bonyolultabb ennél.³ A maga általánosságában persze igaz, hogy minden erény affektusokra vonatkozik. Ugyanakkor azonban semmitmondó is, hiszen bizonyos értékekhez való viszonyunkban, azok megvalósításában, az azokra való reagálásban a *legheterogénebb* affektusok vannak működésben,

³ A probléma részletes kifejtését lásd „Arisztoteles etikája és az antik ethos” c. könyvemben.

ahogy mindenfajta emberi cselekvésben, így a gondolkodásban is. A közvetlenségről, bajtársiasságról, segítőkészségről stb. (hogy példáink maguk is heterogének legyenek) nem lehet megmondani, hogy *konkrétan* milyen affektusokra vonatkoznak, melyeket támogatják, keresztezik stb. Ez egyénenként — és esetenként, szituációnként — is messzemenően változó lehet. Így: van, aki irigységét győzi le segítőkészségével, van, aki haragját, van, aki önzését (mint affektust), van, aki averzióját, sőt: különböző esetekben, szituációkban ugyanaz az érték más és más affektusokra, affektus-komplexumokra vonatkozhat. Ezeknél az érték sosem „közéérték”. Hiszen a segítőkészségnek — hogy példánknál maradjunk — nincs is két rossz ellentett véglete! Valóban vannak olyan erények is, melyek *priméren egy meghatározott affektusra vonatkoznak* (persze csak priméren, hiszen más affektusok is „munkában vannak”). Ilyen a bátorság és mértékletesség. (Már Arisztotelész fő erényei között sem affektusra vonatkoztatott közéérték a bölcsesség és az igazságosság.)

Többször beszéltünk arról, hogy az értékek hierarchiája történelmileg változó, s hogy a „tisza” társadalmakban — az erkölcsi értékek vonatkozásában — nincs többé fix hierarchia. (Az „erény” fogalma ezért is kap komikus melléköngét.) Az erények történelmi módosulása különböző formákban megy végbe. Módosulhat a hierarchiában elfoglalt helyük, módosulhat tartalmuk, értelmezésük. Egyesek el is tűnnek, mások születnek; korábban pozitív értékfunkciót betöltő ideális objektivációk negatív jelentést nyerhetnek. Ugyanezek az ellentétek jellemezhetnek egyazon történelmi periódusban különböző integrációkat, osztályokat stb. is.

Világítsuk meg néhány példán ezeket a — különböző típusú — változásokat. A „szenvedély” pl. a polgári felvilágosodásban kerül — a kereszténységgel szemben — magas polera az értékhierarchiában.⁴ Egyidejűleg az aszkézis „lecsúszik”, bár — amíg szegénység és gazdagság létezik — sosem szűnik meg *teljesen* (és *minden* integrációban) érvényes értékként funkcionálni. Az „alázatosság” ugyanakkor — legalábbis az uralkodó polgári értékrendszerben — „ellentétére vált”, erényből vétékké válik. „Az alázatosság nem erény” — hirdeti Spinoza. A polgári társadalommal *szemben* fellépő közösségekben, elsősorban a proletariátus mozgalmaiban viszont *új tartalommal* megint pozitív jelentés felé tendál (az ügyvel szembeni alázat). Vannak közösségek, melyekben a zárkózottság érték, vannak, melyekben a nyíltság; egyesekben a türelem (tolerancia), másokban a türelmetlenség (intolerancia); egyesekben a szerénység, másokban a büszkeség. A tartalmi változás lehetőségére utaltunk már az „alázattal” kapcsolatban. De efféle tartalmi változáson megy keresztül a „diligentia” is; a kereszténységben „buzgalmat”, a polgári világban „szorgalmat” jelent és ezzel a jelentésalakulással őrzi meg előkelő értéktartalmát.⁵

Most, hogy áttekintettük az erények történelmi hullámmozgását, továbbá funkcióváltozását, fel kell vetnünk a kérdést, hogy vannak-e olyan általánosan érvényes erkölcsi értékeink, mint amilyen általánosan érvényesek az értékorientációs kategóriák?

⁴ Ezt fejezi ki az affektus uralma a lírában és a zenében. Utóbbira lásd Zoltai Dénes „Ethos és affektus” c. könyvét, Zeneműkiadó, Bp.

⁵ A „diligentia” tartalmi változásaira vonatkozóan lásd Bollnow: „Wesen und Wandel der Tugenden”, 1958.

Bizonyos, hogy *abban az értelemben*, mint a primér és szekundér értékorientációs kategóriák, az erkölcsi értékek között általános érvényű nincsen. Vagy legalábbis *nem mondhatjuk ki teljes bizonyossággal*, hogy léteznek ilyenek. A primér értékorientációs kategória nélkül — mint láttuk — társadalmisság *nem gondolható el*, ugyancsak nem gondolható el társadalom a szekundér értékorientációs kategóriák nélkül (attól kezdve, hogy megszülettek).⁶ De bármely *konkrét* erkölcsi érték érvényessége nélküli társadalom elgondolható. Hogy mi nem ezt preferáljuk, az nem változtat az elgondolhatóság tényén.

Mégis beszélhetünk bizonyos erkölcsi érték kategóriák általános érvényességéről abban a — megszorított — értelemben, hogy léteznek, mióta erkölcs létezik, és létezni fognak abban az alternatívában, amelyet *mi* választunk.

Nem tudjuk „felsorolni” azokat az erkölcsi érték kategóriákat, melyek általános érvényességét állítjuk. Csupán típusaikat jelezzük néhány szóban. A legáltalánosabb erkölcsi érték — mióta erkölcs létezik, tehát a civilizáció kialakulásától kezdve — nem egy vagy más konkrét ideális objektíváció, hanem maga az *érték akarása*. Ezért Kant az általános érvényesség megalapozásának kísérletében teljes joggal állította ezt a kategóriát a középpontba. Ez az, amivel — megint: ameddig erkölcs létezik — *mindig* azonosulni tudunk. Gondoljunk csak régi korok regényeire vagy drámáira, melyekben mindig azt a hőst részesítjük előnyben (persze: ha van ilyen), aki *akarja az erényt*. Ilyen általános érvényű ugyanakkor minden olyan ideális objektíváció, mely a partikularitásnak a nembelivé emelkedését „fejezi ki”, optálja a legkülönbözőbb vonatkozásban. Elsősorban minden, a partikuláris motivációkat, ezek efemer és hullámzó mivoltát szabályozó erény (pl. állhatatosság, kitartás, önuralom). Itt tenném hozzá, hogy az önuralom optálása (kívánatos volta) nem okvetlenül áll szemben a szenvedély előnybenrészesítésével: nincs olyan szenvedély, mely önuralmat ne követelne. (Így pl. a szerelem megköveteli, hogy uralkodjunk a féltékenység felett.) Efféle erény az erkölcsi okosság (frónézis) is, mely minden etikában érvényes érték. — Továbbá: minden olyan erény, mely *közvetlenül* arra irányul, hogy partikularitásunkat egy *másik ember vagy egy ügy javára* „kanalizálja”. Ilyenek: segítőkészség, önfeláldozás, szolidaritás a velem egy ügyet szolgálóval, titoktartás (hogy példáinkat különböző „értékmagasságokból” merítsük). Továbbá: minden olyan erény, mely a partikularitást úgy szabályozza, hogy az egyed a másik ember számára (mint individuum számára) „javak értékévé” válhasson. Ilyenek: szeretet, őszinteség, szánalom, bizalom, hűség, megbízhatóság. Ezek az erények *folytonos* értékek, mindig érvényesek (mióta erkölcs létezik), függetlenül attól, hogy mindig vagy minden szituációban érvényesülnek-e. — Mindez nem vonatkozik a partikularitást szabályozó olyan erényekre, amelyek túlnyomóan *ideologikus* tartalmúak. (Éppen ideologikus tartalmuk teszi optálásukat a történelmi hic et nunchoz kötötté.) Ilyenek: mértékletesség, szerénység, alázat. Amennyiben ezek közül némelyek általános érvényesség látogatát keltik, mindig tudnunk kell, hogy gyökeres (nem árnyalati) jelentés-változáson mennek keresztül.

Az erényeknek mindig van ideologikus *funkciójuk*, azaz segítik a társadalmi és egyéni konfliktusok „kihordását”. Ugyanakkor azonban nem mindig és nem egyaránt van ideologikus *tartalmuk*. Ideologikus tartalma annak az

⁶ Kivételt képez ebben — mint láttuk — a vallási orientációs érték (szent—profán).

erénynek (ideális objektivációnak) van — minthogy tartalmazza az adott erény ideologikus „értelmezését” —, mely része, konstituálója egy kor, integráció uralkodó ideológiájának, mi több, ebből az ideológiából nyeri elsődlegesen értéktartalmát (azt, hogy előnyben részesítjük). Így a „szentség” vagy „bűnbánat” értékjellegét a kereszténységben elsődlegesen a keresztény ideológia konstituálta, hasonlóképpen a „hit” értékjellegét. De pl. a „bizalom” értékorientáló funkciója nem elsődlegesen ebből az ideológiából fakadt, annak ellenére, hogy a keresztény világban is kiemelt értéket képviselt.

Az ideologikusság azonban csak akkor áll fordított arányban egy érték általános érvényességével, ha pusztán a partikularitást reguláló erénnyel van dolgunk. Amennyiben partikularitás nembelivé „emelésé” az ügy vagy a másik ember vonatkozási rendszerében történik, akkor az ideologikusság mértéke nem dönt afelől, hogy egy érték általános érvényű-e vagy pedig esetleges. Így pl. az igazságosság vagy a szorgalom többnyire intenzív ideológiai „töltettel” rendelkezik, a bajtársiasság, a szájalom sokkal kevésbé; ez azonban nem jelent különbséget általános érvényességük tekintetében.

VII

A SZEMÉLYISÉGÉRTÉKEK

A következőkben két aspektusból fogunk a személyiségértékről beszélni: Az egyik: mennyiben érték maga a személyiség, a másik: milyen konkrét személyiségértékek léteznek és hogyan funkcionálnak.

Mondottuk már, hogy minden erkölcsi érték is személyiségérték, amennyiben személyek magatartását szabályozza, illetve (érvényesülése esetén) a személyiség szubsztanciájának megnyilatkozása. A személyiségértékek viszont a személyiség egységét reprezentálják, még abban az esetben is, mikor „speciális” jellegűek. Ez az egység éppen a személyiség mint *szubsztancia*, azaz az egész ember, az ember, mint sokvonatkozású komplexum kontinuitása. Az egyediség mint szubsztancia — ahogyan láttuk — nem velünk született, hanem *alakult* azon diszpozíciók bázisán, amelyekkel születünk, méghozzá a nembeli követelmények, szokások, objektivációk *aktív elsajátítása* által. Ez az aktív elsajátítás praxisbéli és gondolati egyszerre és egyúttal. E szubsztancia „konstans”, az úgynevezett *karakter*, igen korán alakul ki, többnyire még gyermekkorban, de e konstans nem azonos a szubsztanciával magával. Minél több és sokoldalúbb tevékenység és gondolkodás jellemzi az elsajátítást, továbbá minél intenzívebben, végül minél egyedibben történik, annál „erősebb” lesz az ember szubsztanciája. A szubsztancia tehát fejlődhet, amíg az ember él, de nem mindig fejlődik, sőt vissza is fejlődhet (a cselekvés és gondolkodás beszűkülése, a tudatosság csökkenése esetében).

Ahol és amikor a személyiséget *mint olyat* értéknek tekintik, ott ezt a szubsztanciát tekintik értéknek (és nem egy vagy más karaktertípust vagy személyiségtípust). Ahogy nem minden történelmi kor és integráció ad egyformán vagy egyáltalán lehetőséget erős emberi szubsztancia kialakulására, úgy nem is mindenütt érvényes érték a személyiségérték mint olyan. (Ehelyett konkrét személyiségtípusokra vonatkozó értékek alakulnak ki.) Persze: mikor a személyiségérték nem érvényes mint olyan (mint külön érték), érvényes lehet még konkrét személyiségtípusokon belül. A klasszikus antikvitás pl. előnyben részesítette a szép, jó, igaz egységét érvényesítő személyiségtípust.

Ezen belül részesítette előnyben a személyiségértéket, tehát azt, hogy az ember mennyire szubsztanciálisan reprezentálja, fejezi ki az adott — előnyben részesített — személyiségtípust. Mihelyt azonban a személyiség „túllépte” ennek az előnyben részesített személyiségtípusnak a határát, a személyiség mint olyan nem volt többé érték; mi több, nem-értéknek tekintették. Az osztrakizmosz szokása pl. Athénban — ebből a szempontból — éppen azt szolgálta, hogy „kiselejtezze” a közéletből azokat az erős személyiségeket, akik nem az adott személyiségtípuson „belül” dolgozták ki szubsztanciájukat. Hasonlóképpen a kereszténység előnyben részesített személyiségtípusain belül a *szentek* szubsztanciálisan magasabb szinten álltak. De az e személyiségtípus határát túllépő személyiség nem-értéknek minősült (lásd Tannhäuser történetét). Pugnánsan csak a polgári társadalom kibontakozásával — először a reneszánszban, majd a felvilágosodásban és a klasszikában — születik meg a voltaképpeni személyiségérték, a személyiségnek mint olyannak az előnybenrészesítése, függetlenül az általa reprezentált személyiségtípustól. Ezt az új értéket és gondolatot foglalja össze Goethe pugnánsan a „Westöstlicher Divan”-ban: „Höchstes Glück der Erdenkinder — sei nur die Persönlichkeit.”

A személyiségérték mint olyan azonban érvényességének periódusától kezdve is csak kivételesen „tisztá” érték. Ugyanis igen kivételes esetben vonatkozik el az erkölcsi értéktől. Az emberi nagyságra, a szubsztanciára többnyire mindig rákérdeznek: milyen értéktartalmú — erkölcsi vonatkozásban — ez a nagyság, ez a szubsztancia. A személyiségérték érvényesülése az ítéletben így gyakorta ellentmondásos. Gondoljunk Mozart Don Giovannijára. Személyiségérték szempontjából Don Giovanni kétségtelenül előnyben részesített; a „legszubsztanciálisabb” az opera összes szereplői közül. Ugyanakkor — mivel „nagysága” erkölcsi értéktartalom szempontjából negatív — a művész hozzá való viszonya egyszerre és egyúttal *tagadó* is. Még élesebb ez a „két-skálás” ítélet Shakespeare III. Richardja esetében. A probléma nemcsak gyakorlati, hanem elméleti is; ugyanis a negatív értéktartalmú személyiség nem *általánosítható* (soha nem is vetődött fel általánosíthatóságának igénye sem, mivel ez kétségbe vonja a társadalom mint olyan funkcionálásának *lehetőségét*). Ha mindenki III. Richard vagy Don Giovanni, akkor *nincs* társadalom; létük lehetőségét éppen az teremti meg, hogy a társadalmi magatartás a maga egészében (tipikusságában) *nem olyan*, mint az övék. Egy kaszttársadalomban vagy rendi társadalomban efféle elméleti probléma nem létezne, hiszen ott az általánosíthatóság igénye nem mindenkor és nem szükségképpen mindenkire érvényes. De éppen a polgári társadalom, mely kialakítja a voltaképpeni személyiségértéket, tekinti normatívnak az általános érvényesség szempontjából az egyetemes érvényesíthetőséget (legalábbis teoretikusan). Az egyetlen gondolkodó, aki ezt a problémát — a maga számára — relevánsan megoldja, *Nietzsche*. Ő úgy absztrahálja a személyiségértéket az erkölcsi értéktartalomtól, hogy ezt — az egész polgári gondolkodással szemben — *kivételértéknek* tekinti (a kiválasztott „felsőbbrendű emberek” számára). De ezzel visszavonja a személyiségérték — születésétől kezdve inherens — demokratikus magvát.

A marxizmusban a személyiségérték — mint láttuk — az értékaxiómák között szereplő legfőbb értékek (alapértékek) közé tartozik. Az individuum gazdagságának választása nem más, mint a személyiségérték választása. A primér személyiségértékek magának a nembeli lényeknek az értékei a ma-

guk *egyszeriségében* választva és komplex egységbe ötvöződve. A személyiség ereje (gazdagsága) függ attól, hogy mennyire tudatos (tudatos a viszony a saját partikularitásához és a világhoz, annak követelményeihez), hogy mennyire társadalmasodott (mennyire társadalmasodtak a szükségletei, mennyire vált számára a másik ember mint *ember*, mint cél és nem eszköz, szükségletté, mennyire képes közvetlenül a magáértvaló nembeliséget intencionálni). Továbbá: mennyire univerzális (szükségletei, érzelmei, tevékenység típusai, képességei vonatkozásában), végül mennyire szabad, azaz mennyire képes önmagát megvalósítani.

Kétségtelen, hogy a marxi személyiségérték *par excellence* személyiségérték, tehát nem egy konkrét személyiség típusra vonatkozik, sőt „nyitva hagyja” a legsokrétűbb személyiség típusok lehetőségét. Ugyanakkor azonban nem „tisztá” személyiségérték, amennyiben inherensen tartalmazza a pozitív erkölcsi értékmozzanatot. Tartalmazza a partikularitástól való distanciát (így — mint ezt Marx igen erőteljesen fejt ki a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-ban — a bírásraorientáltság megszűnését s ezzel az osztálytársadalmak „mocskától” való megszabadulást); ez pedig már messzemenően erkölcsi tételezés. Tartalmazza a másik emberre mint célra vonatkozó szükségletet, ami újfent erkölcsi értékmozzanatot. Tartalmazza az „állati” szükségletek humanizálását (ismét erkölcsi kategória). Az univerzalizálás nem utolsósorban vonatkozik az *érzelmekre* (megint erkölcsi intenció). A személyiségérték ugyanakkor Marxnál lényege szerint általánosítható — hiszen a kommunizmus éppen ennek az általánosításnak a lehetőségét teremti meg. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Marx szerint a személyiség csak „jó” lehet. Ennél abszurdabbat nem is tudnánk mondani. Ahol ugyanis csak „jó” személyiség létezik, ott megszűnik az általános orientációs kategória érvényessége a személyiségre nézve, ami — mint láttuk — önellentmondás. De annyit jelent, hogy Marx olyan személyiségfogalmat alkot (részesít előnyben), mely *erkölcsi értéktartalomban is* (abban a lehetőség-szférában, melyben a jó és rossz választás elhelyezkedik) fejlődést, méghozzá értékfejlődést jelent az osztálytársadalmakban létező *személyiség típusokhoz képest*, s hogy ezen — mint értékmérce — méri az eddig de facto létrejött személyiség típusokat. Le kell szögeznünk, hogy ezt a marxi érték választást (s az ezzel összefüggő koncepciót) a magunk részéről elfogadjuk.

Eddig „a személyiségértékről” mint olyanról beszéltünk, most — röviden — vessünk egy pillantást a konkrét személyiség értékekre. Tudjuk, hogy ezek közül nem kevés az úgynevezett „javak értéke” (szépség, természetes okosság, természetes szívjóóság, konkrét tehetség, temperamentum stb.). De ezek a személyiségben inherens „javak értékei” sosem „tisztán”, mint „javak értékei” funkcionálnak. Mikor „választjuk” azokat, ezzel egyúttal mindig alakítjuk, szocializáljuk, etizáljuk, változtatjuk — összefoglalva: szubsztanciánk szerves alkotóelemeivé tesszük. Ez hasonló ahhoz a folyamathoz, melyekben a külső „javak értékeit” internalizáljuk. Csakhogy azokat nem *kell* minden esetben internalizálnunk. A személyiségünkben inherens „javak értékei” viszont *kizárólag* szubsztanciánk mozzanataiként funkcionálnak. Hogy a „legtermészetibb” példát mondjuk: egy asszony egészen különböző dolgokat „kezdhet” a szépségével. Lehet ez a szépség egy jó karakter egyik bázisa, lehet az ellényegtelenedés motívuma is. A képzőművészet egy szép arcban sosem csak a „természeti” szépséget ábrázolja, hanem azt a szubsztancia szerves mozzanataként ragadja meg. Minden képben „benne van”, hogy

a szép asszony mihez kezdett a szépségével, mivé változtatta ezt a „javak értékét”. Nem kérdés, hogy hasonlóképpen áll ez a tehetség esetében. Ezt is lehet „elherdálni”, lehet pozitív értéktartalommal kifejleszteni, de akár negatív erkölcsi magatartás motívumává, mozzanatává, eszközévé alakítani. S a példákat szaporíthatnánk.

Az előbbiek olyan „javak értékei” voltak, melyek bizonyos konkrét adottságokra vonatkoztak. Léteznek azonban az egész személyiséget jellemző „javak értékei” — ezekben a szociális és az erkölcsi „formálás” az előbbieknél is nagyobb szerepet játszik. Így pl. a *jelentőség*. Világos, hogy itt már a tisztán társadalmi, a „szerzett” szubsztancia a döntő, de az is nyilvánvaló, hogy a „jelentőségben” van valami, ami erre visszavezethetetlen. Vannak nagyon becsületes, sőt: hősi emberek, nagy tudósok, művészek stb., akikből mégsem „árad” a „jelentőség” fluiduma. Ugyanez a helyzet a *vonzóerőnél* vagy a *sex appeal*-nél (nemcsak a nemi-érzéki, hanem a szellemi vagy politikai sex appeal értelmében is).

Vannak továbbá olyan konkrét személyiségértékek, melyek a személyiségnek „önmagához való viszonyát” fogalmazzák meg. Ezek közül a két legjelentősebb az „Echtheit”, illetve „Unechtheit” és a „Wahrhaftigkeit”, illetve „Unwahrhaftigkeit”. Nehéz ezeket a terminusokat pontosan lefordítani magyarra, holott állandóan használjuk őket. „Echt” (a franciák erre az „authenticité” kategóriáját használják) az az ember, aki „önmagát adja”, „Unecht” a „nem természetes, mesterkéltné, komplexumokból fakadó reakciókra hajlamos, a szerepjátszó”, „Wahrhaftigkeit” jellemző arra az emberre, aki tisztában van önmagával, képes világosan látni tettei motívumait, kívülről nézni önmagát, valóban és racionálisan, lelkiismeretfurdalás nélkül belátni hibáját stb. (A sartré-i „mauvaise foi”, melyen szerinte egy ember sem tudja „túltenni önmagát”, az „Unwahrhaftigkeit” szinonimája.)

Vannak továbbá olyan konkrét személyiségértékek, melyek az egész emberi szubsztancia másokhoz való viszonyát fogalmazzák meg. Így pl. maga a „jellemesség” vagy a becsületesség és a humanitás. (Az igazságosság értelmezhető erkölcsi értéknek és személyiségértéknek is. Mivel az erkölcsi értékek is a személyiség értékei, merev határvonalat ebben az esetben nem húzhatunk.)

Végül — mint már mondtuk — személyiségértékek a preferált személyiség-típusok, másrészt nem-értékek a hátrányban részesítendő személyiségtípusok. Így „a hős”, „az állampolgár”, „a szent”, „a üzletember”, a „hatalom embere”, „a léhűtő” stb. Az efféle személyiségtípusokban való gondolkodás a mindennapi élet sztereotípiái közé tartozik és a személyiségek „rendezésére” — még hozzá nem orientációs rendezésére! — állandóan alkalmazzuk. Bizonyos műfajok (elsősorban irodalmiak) maguk is gyakran operálnak efféle személyiségtípusokkal; gondoljunk az állatmesékre, melyekben az állatok különböző személyiségtípusokat testesítenek meg. A művészet általános gyakorlata azonban az, hogy a „principium individuationissal” állandóan meghaladja a személyiségtípusok merev kategóriáit, és valóban egységes személyiséget ábrázol.

VIII

A „JAVAK ÉRTÉKEI” FOGALMÁNAK FELBONTÁSA. A MAGÁÉRTVÁLÓ NEMBELI OBJEKTIVÁCIÓK ÉRTÉKTARTALMÁRÓL

A marxizmus — mint láttuk — értéknek tekinti, tehát előnyben részesíti mindazt, ami a nemet (és az individuumot) gazdagítja. Értéknek tekint tehát minden — bármely történelmi korszakban — érvényes értéket, amennyiben az — a maga korában — a nembeli lényeg gazdagodásához, illetve az individuum gazdagodásához hozzájárult. Amennyiben a fenti érték a későbbiekben gátjává vált a nembeli gazdagodásnak, akkor azt — az utóbbi történelmi periódus vonatkozásában — nem-értéknek (Unwert) értelmezi, és az előbbi értékpreferenciát nem általános érvényességűnek, hanem történelmi periódushoz „kötöttnek”. (Ez jellemzi a marxizmus történetiségét.) Amennyiben az adott érték *par excellence a nembeli gazdagság alkotóeleme*, akkor érvényessége — a marxizmuson belül — *általános*. Így általánosan érvényes érték a marxizmus számára a termelés (a gazdagság alapvető forrása,⁷) a közösség (az emberek közötti viszonyok gazdagságának forrása), a személyiség (a gazdag emberi szubsztancia), az erkölcs maga (sokoldalú és soktípusú egyéni alternatívaválasztások), továbbá a magáértváló nembeli objektívációk (művészet, filozófia, tudomány).

A marxizmus mindennemű javat, erkölcsi attitűdöt, személyiségtípust a fent említett *kettős* szempontból értékel (történelmi érték, általános érvényességű érték), ahol is az általános érvényességet — mint tudjuk — *saját alternatívaválasztása* konstituálja, s a történelmi érték is ezen „méretik”. Mi — ezekben a fejtegetésekben — nem tehetünk mást, mint hogy *leszögeztük* e kettős szempont létezését. Ezt a maga totalitásában *realizálni* csak konkrét történelmi elemzésekben, kategóriaanalízisekben lehet. Lukács György „Az esztétikum sajátossága” című munkája ebben a vonatkozásban is példaadó.

Miután tanulmányunk tárgya a marxi értékfogalom, perdfőntök tartotuk e kettős értékszempont érvényesítésének leszögezését. Ez természetesen nem jelenti azt, mintha a marxi történetírás értékelgető összehasonlításokból állna, még kevésbé, hogy azokban merülne ki. A marxi történetírás — mint minden tudományos történetírás — elsődlegesen arra törekszik, hogy a történelem tényeit az adott totalitásában és az ösztörténelmi folyamat totalitásában „elrendezze”, hogy a folyamatokat és történéseket megmagyarázza. Mint ahogyan ezt — Max Weber álláspontjával vitatkozva — láttuk és még látni fogjuk, értékmentes történelmi elemzés és magyarázat nem létezik. A marxi történetírás elsődlegesen magyarázó, értelmező ugyan, de magyarázatait és értelmezéseit, továbbá a történelmi események „elrendezését” *tudatosan* e kettős értékszempont szemeltartásával, ezek alapján végzi el. Egyetértettünk Crocéval abban, hogy minden történetírás akaratlanul is a „jelenből” történik. Nos: a marxi történetírás *tudatosan* a jelenből történik; mivel azonban saját értékpreferenciáit *nem azonosítja* elmúlt korok érvényes értékeivel (lásd a történeti értékekkel való operálást), ez a *jelenből* történő történelemkonstituálás sosem jelent *modernizálást*. Ha Marx tudatosan előnyben részesíti a Gracchusokat egy Ciceróval szemben, ez — úgyszintén tudatosan — *saját választott értékei* (nembeli értékek) alapján történik.

⁷ A termelésnek van természetesen értékmentes értelme is, mint a „javak értékeinek” általában.

De ettől még a Gracchusok és Cicero történelmi *funkcióját* az adott római világrend és társadalmi komplexum és értékrendszer szempontjából értelmezheti (és értelmezi is).

Bármennyire nem óhajtjuk Marx analíziseit „értékelésekké” szűkíteni, mégis utalnunk kell arra, hogy mennyire *különböző* e két „szempont” egymáshoz való viszonya, illetve alkalmazása a különböző típusú „*javak értékeinek*” vonatkozásában.

A *termelés* — a kapitalizmus előtt — *nem értékfogalom*; hogy pontosabban legyünk: a kapitalizmussal kialakult általános értelmezésben mint fogalom nem is létezik. (Hogy a *munka* fogalma mely társadalmakban és mikor bír pozitív, mikor negatív értéktartalommal, mikor értékközömbös, annak elemzésére már azért sem térhetünk ki, mert önmagában külön tanulmányt igényelne.) A kapitalizmusban — az elidegenedés legmagasabb fokán — születik meg a „termelés a termelésért” és ezzel alakul ki a termelés modern fogalma, mely egyúttal értékfogalom *is*. (Nemcsak az!) Így pl. egy Ricardo számára a termelés a legfőbb *célérték*, míg a kapitalizmus — az ehhez adekvát — *eszközérték*. Marx számára — mivel *tagadja* a kapitalizmust — itt „elválik” a kétféle értéktípus. A termelés fejlődése (mint a gazdagság fejlődése és forrása) ugyan megőrzi célérték funkcióját, de a kapitalizmus, mint ennek eszközértéke, *történelmi* értékke válik; pusztán addig értelmezhető értékként, amíg *egyedül* ez a formáció képes a termelés fejlesztésére. Mikor *hic et nunc* történelmi funkciója lejárt, *nem-értékké válik*. Ezért Marx számára a legfőbb célérték a kommunizmus, mely lehetővé teszi a termelés (mint általánosan érvényes érték) fejlődését, de egy másik általánosan érvényes értékkel „karöltve”: ez pedig a nembeli és egyedi gazdagság diszkrepanciájának megszüntetése.

Mikor — a kapitalizmusban — a csereérték célértékké válik, akkor ez túllépi a termelés és a gazdagság szintjét. *A pénz, mint egyetemes kerítő, az egész értékvilágot áthatja*, amennyiben birtoklójának erkölcsi és személyiségértékeit a maguk ellentétére változtatja: „A hűséget hűtlenséggé, a szeretetet gyűlöletté, a gyűlöletet szeretetté, az erényt bűnné, a bűnt erénnyé, a szolgát úrrá, az urat szolgává, az ostobaságot értelemmé, és az értelmet ostobasággá változtatja át.”⁸ A csereérték *kvantifikálja* az értékvilágot (mely „természete szerint” kvalitatív) s ezzel a legmesszebbmenően *elszegényíti*. Az összes erkölcsi értékek és javak egyetlen értékke „redukálódnak”: a bírás (Haben) homogenezálja a heterogén értékvilágot.

Mikor azonban a termelés (mint általánosan érvényes érték) a kommunizmus termelése lesz, akkor a csereérték sem lesz többé célérték s ennek következtében minden konkrét érték visszanyeri (vagy kialakítja) a maga *konkrét* *kvalitását* (nem kvantifikálható többé). „Ha az *embert* mint *embert* és viszonyát a világhoz mint emberi viszonyt előfeltételezed, akkor szeretetet csak szeretetért cserélhetsz ki, bizalmat csak bizalomért stb. Ha élvezni akarod a művészetet, akkor művészetileg képzett embernek kell lenned; ha befolyást akarsz gyakorolni más emberekre, akkor olyan embernek kell lenned, aki más emberekre valóban indítatólag és buzdítólag hat. Az emberhez — és a természethez — való viszonyaid mindegyike *valóságos egyéni* életed *meghatározott*, akaratod tárgyának megfelelő *nyilvánulása* kell hogy legyen.”⁹

⁸ Marx: „Gazdasági-filozófiai kéziratok”, 98.

⁹ Uo.

A munkamegosztás és az elosztás olyan „javak”, melyek önmagukban csak kivételesen lépnek értékviszonyba, minthogy ebben az általánosságban választásuk és általánosított elutasításuk (társadalmi normatívákra vonatkoztatva) értelmetlen. (Hasonlót láttunk már az általános szokások vonatkozásában.) Ami azonban kivételes, az nem éppen kizárt; a romantika egyes képviselőinél pl. a munkamegosztás általában negatív értékviszonyba lép, amennyiben nem-értékként helyezkedtek szembe vele. (Hogy ez nem reális társadalmi alternatíva, az értékviszony létezésén mit sem változtat.) — A konkrét munkamegosztás-típusok és konkrét elosztástípusok „vitája” azonban többé-kevésbé mindig értékvita is. Az elosztás konkrét típusaira mindig is vonatkoztatták az igazságos—igazságtalan, majd az egyenlő—egyenlőtlen értékkategóriáit. Az a vita pedig, hogy mely munkamegosztás-típusok a legmagasabb érték-tartalmúak (olyan javak értékei, melyek a konkrétan igényelt személyiség-típust kialakítani képesek vagy más — ettől heterogén — értékeket realizálnak), a legkülönbözőbb történelmi korszakok jellegzetes értékvitája. Gondoljunk Platon „Allam”-ára s az ezzel folytatott arisztotelészi polémiára, Aquinói Tamás „Summá”-jára és a reneszánsz filozófusok (pl. Pomponatius) ezt érintő kritikájára stb.

Marx mind a konkrét elosztás-, mind a konkrét munkamegosztás-típusok értékelésénél az említett „kettős” mércével mér. A természetadta (társadalmi) munkamegosztást minden formájában történelmi értéknek, mi több: önellentmondó (értékellentmondásoktól terhelt) történelmi értéknek tekinti. A társadalmi munkamegosztás létrejötte nélkül a nembeli gazdagság nem bontakozhatott volna ki (ezért történelmi érték, méghozzá abban a mértékben, ahogyan ezt a gazdagságot kibontakoztatja), méghozzá nemcsak a termelés vonatkozásában, de a magáértvaló nembeli objektívációk vonatkozásában sem (létrejöttükhöz szükséges volt a fizikai és szellemi munka diszkrepanciája). Ugyanakkor önellentmondó érték (a második értékaxióma értelmében: nem-érték), mert kizárja az egyes individuumok (társadalmilag tipikus) univerzális kibontakozását. Mint már láttuk: a társadalmi munkamegosztás egyúttal „értékelosztás” is, méghozzá mind a javak értékei, mind az erkölcsi értékek, mind a személyiségértékek szempontjából. A „beleszületés”, illetve az osztályhoz tartozás megszabja a tipikusan választható és realizálható értékek „körét”. Létrejön az osztályerkölcs, mely par excellence elidegenedett erkölcs.

Természetesen Marxnak más a viszonya — ebből a szempontból is — a kapitalizmushoz, mint a megelőző történelmi formációkhoz, hiszen a kapitalizmus az a formáció, mellyel *in concreto* szemben áll, melynek kizsákmányoltjaitól, a proletariátustól várja az egész emberiség felszabadítását éppen a munkamegosztásban elfoglalt helyük következtében (a proletárok csak láncsaikat veszíthetik el). De ez a választás nem értékközömbös a korábbi elosztási és munkamegosztás-típusok megítélésében sem. Marx minden történelmi periódust a korabeli elnyomottak és kizsákmányoltak szemszögéből „konstituál”, azok szemszögéből, akik a mindenkori társadalmi munkamegosztásban a „rövidebbet húzták”. Tehát a „kettős szempont” az egész történelem — s annak minden korszaka — értelmezésében érvényesül.

Hogy mely *integrációk* az „értékes”, melyek a „nem-értékes” és melyek az értékközömbös javak, szintén a történelem egyik legősibb értékvitája. (Gondoljunk demokrácia, arisztokrácia, oligarchia és monarchia „vitájára” az antikvitásban.) Az integráció mint *olyan* (tehát nem konkrét megjelenési

formában) újfent azon javak közé tartozik, mely csak egész kivételesen nyer értéktartalmat; megint a romantikára utalunk, de utalhatunk az egzisztencializmusra is, melyben a magányosság, illetve az egyedi lét az általában vett társadalmisággal, az integrációval, mint nem-értékkel van szembeállítva. Ez azonban sosem konstituál társadalmi alternatívát.

Marx koncepciójában két integrációnak van általános (nem pusztán történelmi) érvényessége. Az egyik a *közösség*. A közösség a személyiség korrelatívája. Szabad személyiség csak szabad közösségben bontakozhat ki. De ha a „közösség” mint olyan eleve értékkel bír, ez még nem jelenti azt, hogy *mindenfajta közösség* egyforma értékintenzitású és értékmagasságú. Értékintenzitás szempontjából legmagasabbak azok a közösségek, „melyek nélkül az egyed nem létezhetik”, értékmagasság szempontjából azok (s ez Marx számára a döntő), melyek *magát a nembeli lényegét konstituálják*. Így szabadon választhatók és realizálják az egyének szabadságát, módot adnak az univerzális kapcsolatokra (az egyenlőségen alapuló szerelemre, barátságra stb.), megkívánják az ember tudatos viszonyát az adott közösséghez, melyet alkotóan képesek alakítani, megvalósíthatják benne személyiségüket.

A másik általánosan érvényes értéktartalommal bíró integráció Marxnál maga az *emberiség*. Közvetlenül az emberiséghez „viszonyulni” annyit jelent, mint magához a „nemhez” viszonyulni. Ehhez képest minden más integráció partikuláris, vagy (és) *történelmi* értéktartalommal bír (persze csak *amennyiben* bír, hiszen egyáltalán nem minden integráció volt konstituálója — a „maga idejében” sem — a nem gazdagságának). Így történelmi értéktartalmúak az olyan „javak”, mint nép, nemzet, család — vagy akár a proletariátus is. Minden konkrét integráció, osztály stb. történelmi értéktartalma az emberiséghez való viszonyon mérhető (ezt persze csak *post festum* lehet megtenni, mivel az emberiség fogalma, értéktartalma ma már kialakult). Hogy ez a kritérium „objektív”-e, hogy lehet-e ennek alapján különböző objektivációkat „összehasonlítani”, lehet-e — ugyancsak ennek alapján — értékejlődésről beszélni, erre a kérdésre a következő fejezetben igyekezzünk majd válaszolni.

A *magáértvaló nembeli objektivációk* kivétel nélkül általánosan érvényes értékek.¹⁰ Létük már önmagában is mindig és mindenkor az emberi gazdagság szerves része és konstituálója. Az, hogy a művészet, a filozófia, a társadalomtudomány és a természettudomány *viszonya* az osztálytársadalmi értékvilághoz más és más, ezen a tényen mit sem változtat.

Tekintsük át röviden, *mennyiben* különböznek ezek a viszonyok. Ez számunkra azért is fontos, mert itt ütközünk bele az értékprobléma két igen fontos mozzanatába. Az egyik az *esztétikai érték* fogalma. Ennek az ad kiemelt jelentőséget, hogy az „érték” kategóriáját — az etikum mellett — itt vizsgálják meg először, s az értékelméletekben mindmáig jelentős szerepet játszik. A másik: a filozófia, illetve a társadalomtudomány viszonya az értékekhez. Ennek elemzésekor ugyanis felvetődik az értékprobléma harmadik dilemmája, melyet tanulmányunk első fejezetében már exponáltunk.

A magáértvaló nembeli objektivációk viszonya az értékekhez messzemenően aszerint alakul, hogy ezek az objektivációk milyen objektumra irányulnak (priméren). De bármi is az objektumuk, ez mit sem változtat felépítmény-

¹⁰ Az egyetlen magán- és magáértvaló nembeli objektiváció — a vallás — természetesen csak *történelmi* értéktartalommal bír; az elidegenedés megszűnésének *lehetősége* nem-értékké változtatja.

jellegükön. Sztálin megállapítása, mely szerint a természettudomány nem felépítmény, abból a feltételezésből indult ki, hogy a felépítmény szükségképpen „visszatükrözi” a maga alapját (a „visszatükrözést” ismeretelméleti értelemben fogta fel). Ez azonban korántsem szükségképpen sajátossága a — marxi értelemben vett — felépítménynek. Mint láttuk, Marxnál egyszerűen arról van szó, hogy az alap a felépítményben manifesztálódik s így egyenértékű „mozzanata” a társadalmi totalitásnak. A természettudomány (Galileitől kezdve) valóban egyre inkább „elszakad” a társadalmi problémák közvetlen kifejezésétől, — a dezantropomorfizálás ennek egyik megjelenési formája. Ennek következtében a társadalmi konfliktusok (osztálykonfliktusok) kihordásában egyre kisebb szerepet játszik, csökkenő az ideologikus funkciója. De ez egyáltalán nem jelenti azt, mintha a természettudományok nem lennének meghatározott társadalmi alapok „manifesztálódásai”. Ezt már az is bizonyítja, hogy a termelés és társadalmi munkamegosztás *polgári* formája előtt „tisztá” (filozófiától elkülönült) formáikban létre sem jöttek. A konkrét feladatok, melyeket maguk elé állítanak, nem kevésbé „társadalmi megbízatások”, mint bármely más magáértvaló nembeli objektiváció esetében. Ha azt vetik ellenünk, hogy a természettudományok fejlődésének (a feladatok kitűzésének) van egyfajta *öntörvényszerűsége* (a megoldott problémák maguk szülik az új problémákat), erre azt válaszoljuk, hogy ez nem pusztán a természettudomány sajátossága. Így a zeneelméletben pl. köztudomású, hogy a tonika szinte „szülte” a kromatika szükségletét, a kromatika hangsor viszont „öntörvényszerűséggel” vezetett a szerialitáshoz. Ami nemcsak annak nem mond ellent, hogy tonalításban, kromatikában, szeriális muzsikában a mindenkori társadalmi hic et nunc „manifesztálódik”, hanem — ebben az esetben — még a társadalmi konfliktusok „kihordásának” sem.

Hogy a természettudományban a tárgyadekváció (tendenciában, fokozódó mértékben) függetlenedik a társadalmi konfliktusok közvetlen kihordásától, az csak annak a következménye, hogy tárgya *értékmentes*. Ez azonban újfent nem mond ellent annak, hogy *értékorientációs kategóriákat vonatkoztatunk rá*, s hogy az *ezekből fakadó* konkrét értékattitűdök (választások) szerepet játszanak fejlődésükben (fejlesztésükben) egészen a vizsgálandó tárgy kiválasztásáig. A természettudomány általánosan érvényes orientációs kategóriája — mint már mondtuk — az *igaz* és a *téves*, de szerepet játszik benne (elsősorban a rá irányuló motivációs rendszerekben) a *hasznos* és a *káros*, sőt a *Jó* és a *Rossz* is. Az, hogy a természettudomány melyik ágát, mely vizsgálatait részesítjük előnyben (illetve részesítik előnyben a természettudósok mint a társadalmi megbízatás kifejezői és megvalósítói), tehát hogy melyik természettudományos eredményt tekintjük értékesnek, melyiket kevésbé értékesnek, az korántsem pusztán ennek igazságtartalmától függ, hanem egyéb — társadalmi, morális stb. — értékpreferenciáinktól is. Az, hogy egy társadalomban mindenekelőtt a hidrogénbomba gyártásához szükséges tudományos vizsgálatokat részesítik előnyben, nem kevesebbet „jelez”, „manifesztál” az adott társadalomról, mint hogy ilyen műalkotásokat vagy filozófiai elméleteket „termel”. (Akkor is, ha nem „tükrözi” ezt a társadalmat.)

A következőkben — kissé részletesebben — azokat a magáértvaló nembeli objektivációkat fogjuk elemezni, melyek *objektuma* a társadalom, maga az értékvilág.

A *művészet* „vezető” értékorientációs kategóriapárja a *szép—rút*. Ez természetesen nem annyit jelent, mintha a *szép—rút kizárólag* a művészetre lenne

vonatkoztatható. Beszélünk szép tájról, szép emberekről (természeti szép), de szép tettekről, szép szokásokról, sőt szép matematikai alakzatokról is. Minden esetben „szépségről” beszélünk, mikor valamivel kapcsolatban olyan örömet érzünk, mely *független* attól, amire a dolog „szolgál” (tehát nem funkcionális, nem „hasznos” mivoltához kötődik). Ha egy búzatábláról azt mondjuk, hogy „szép”, akkor örömünk független attól, hogy mennyi liszt, kenyér kerül ebből az asztalunkra (vagy bárki asztalára), ha egy matematikai alakzatra azt mondjuk, hogy „szép”, akkor ez — viszonylag — független *igazságtartalmán* érzett örömünktől. A szépségen érzett öröm — mint tudjuk — *szemléleti* (a jótett azért „szép” tett, mert öröm *nézni*). Ez a „függetlenség” más orientációs kategóriáktól persze messzemenően viszonylagos. Mondhatjuk ugyan egy mérges gombáról is, hogy „szép”, de nem láthatjuk szépnek akkor, ha egy tudatlan kisgyermek kezében vesszük észre. A bombahullásról pedig perverz mint „szépről” beszélni (még akkor is, ha személy szerint teljes biztonságban vagyunk).

Ha azonban a szép—rút orientációs kategória sokkal szélesebb is, mint a művészi szépé, e kategória kialakulásában a művészeté a *prioritás*. A művészet „hozta létre” a szépséget. Csak *miután* az emberiség a szépség normái szerint megtanult alkotni, alakult ki széperzéke a nem művészi dolgokkal, viszonyokkal, tevékenységekkel, objektivációkkal kapcsolatban. A szép mint *esztétikai érték* keletkezett. Az esztétikai érték a művészetben objektiválódott szépérték.

A szorosan vett esztétikai érték és a szépérték között általában tehát jelentős a különbség. A szépérték bárminő „javakhoz” járulhat (bárminő erkölcsi értékhez vagy személyiségértékhez is), — az esztétikai érték egy *sajátos magáértvaló nembeli objektiváció* (a művészet) inherens értéke. Később majd látni fogjuk, miféle különbség fakad ebből az objektív érvényesség vonatkozásában.

Ha azt mondtuk, hogy a művészet orientációs értéke priméren a szép, inherens értéke az esztétikai érték, ezzel még korántsem állítottuk, hogy mindig és mindenkor ezekre az értékekre vonatkozó *intenciók* (szubjektív intenciók, motivációk) azok, amelyek a műalkotások létrehozásában szerepet játszanak. Ez különben megkülönbözteti a művészetet a filozófiától és a tudománytól. Nem létezett soha olyan filozófia vagy tudomány, melynek létrehozásában ne lett volna tudatos intenció az *igazság* (valaminő konkrét igazság) felderítése, tudásunk gyarapítása. A művészetben azonban nem ez a helyzet. Bizonyos, hogy a primitív népek művészetében a tudatos értékmotívum a hasznosság vagy a jó volt (katarzisz létrehozása), esetleg a kellemes (az ornamentikától egészen az extázisig). Igaz, Hauser azt állítja, hogy már az altámirai barlangfestészetben felismerhető a szépség intenciója; ez azonban — elvileg — csak hipotézis lehet. A szépség, az esztétikai érték mint tudatos intenció (önérték) a művészet létrehozásában és funkciójában valószínűleg kései termék, körülbelül az osztálytársadalmak kialakulásával egyidős. S itt sem mindig létezik (nem tudatosan preferált). Gondoljunk csak a korai keresztény festészetre, mely kizárólag a kultikus célzatból keletkezett, mindenfajta szépségintenció nélkül.

Éz a probléma természetesen nem szinonim a célérték-, illetve eszközérték-funkció kérdésével. A tudomány és filozófia is gyakorta *tudatosan* eszközérték intenciójával keletkezik (így a keresztény filozófia mint a teológia szolgáloja). De eszközérték-mivolta nem mond ellent annak, hogy tudatosan az *igazat*,

a *tudást* intencionálja. A legvallásosabban ihletett filozófus, mint Augustinus, is az igazság feltárását tűzi ki vizsgálódása céljául.

De bármennyire nem mindig az esztétikai értékakarásból születik a műalkotás, mégis mindig *valaminő* értékakarásból (ezt a sajátosságot osztja a többi magáértvaló nembeli objektívációval). Az értékakarás azonban önmagában még nem mond semmit egy műalkotás esztétikai értékéről (ahogy pl. egy erkölcsi tett értékéről igenis mond; nem is keveset). A műalkotásban — hogy esztétikai értéket tartalmazzon — homogén egységgé kell válnia az *értékakarásnak és az értékmegvalósításnak*,¹¹ az *individuumnak és a műnek*.

Ez — ebben a pregnáns formában — a tudományban és a filozófiában sincsen így. Tudjuk, hogy ezek vezető értéke az igazság. Nos, ha egy filozófiai mű egy problémára vonatkozóan új kérdéseket vet fel, új irányban *keresi* az igazságot, de ezt nem találja meg (a problémát nem oldja meg), attól még jelentős alkotással lehet dolgunk. A műalkotásnak azonban *saját* értékét mindig *meg kell valósítania*, még akkor is, ha az értékintenció a szubjektum oldaláról nincs jelen. Csak a *maradéktalan* értékrealizálás konstituál magasrendű esztétikai értéket. Csak ha az individuum teljesen „felolvad” a műben (létrejön a műalkotás-individualitás) s így minden mozzanat *homogén egységgé ötvöződik*, lehet magasrendű (azaz maradandó) esztétikai értékről beszélni. Hozzá kell azonban tennünk, hogy nemcsak magasrendű (maradandó) esztétikai érték létezik. Esztétikai *értékmozzanata* lehet minden emberi alkotásnak, mely bennünk — a valóság más javaihoz, így tájakhoz, emberekhez stb. hasonlóan — a szépélményt bármikor kiváltja. (Így pl. egy díszítésnek.) A fentiekben elemzett kritérium különben az, amit — nagyon lapos kifejezéssel — tartalom és forma egységének szoktak nevezni.

Minden kor művészete manifesztálja az adott kor érvényes értékeit, illetve az adott osztály, integráció értékeit, melynek létéből a műalkotás fakad, melynek konfliktusait kihordani hivatott. De a műalkotás *esztétikai értéke* szempontjából nem közömbös, hogy *milyen* ez a manifesztált értékrendszer. Minél jelentősebb szerepet játszanak benne a „tisztas értékek” (elsősorban etikai értékek), minél kevésbé „vezető értékei” a kellemes és a hasznos (anélkül, hogy a kellemesség teljesen alárendelt szerepet játszana), minél nagyobb szerepe van az értékrendszerben az *önismeretnek* (beleértve a társadalmi önismeretet), s minél gazdagabb a társadalom heterogén nembeli értékekben, annál inkább alkalmas arra, hogy magas esztétikai értékű műalkotások születésének „szituációja” lehessen. Hogy ezek a fent említett tényezők ellent is mondhatnak egymásnak, az nem kétséges. (Vannak korok, melyek bizonyos szempontból kedvezőek a művészet számára és más szempontból nem. Marx pl. a kapitalizmust a művészet szempontjából kedvezőtlen korszaknak tekintette, éppen a hasznosságérték kiemelt szerepe miatt.)

Hogy a felsorolt mozzanatok külön-külön miért jelentősek, annak elemzése e kereteken belül nem térhetünk ki. Inkább a következő — Marxtól felvetett — kérdésre válaszolunk röviden: mi indokolja a művészet saját korát meghaladó katartikus hatását?

Mindenekelőtt: nem minden kor minden műalkotásának van saját korát meghaladó hatása. Elsősorban azon korok művészetének van, melyekre a fent

¹¹ Erről a problémáról részletesen ír a fiatal Lukács heidelbergi esztétikai töredékeiben (kéziratban).

leírt sajátosságok jellemzőek. Olyan korokénak, melyek egy adott társadalmi lehetőséget *gazdagon* bontakoztattak ki. Más korok és integrációk művészete legfeljebb „érdekes” az utókor számára, de nem katarziskeltő, nem esztétikailag „szép”, hanem — amennyiben szépnek látjuk — úgy szép, mint bármely más „javak”. Ezekről elmondhatjuk, hogy nem reprezentálják az értékakarás és értékmegvalósítás egységét.

Ebből látható, hogy az „értékmegvalósítás” nem intern művészi ügy, nem készség kérdése csupán, bár természetes, hogy a művészi tehetség az értékmegvalósítás individuális feltétele. „Tehetséget” mondottunk, ami azonban a művészetben az esztétikai érték teremtésének *alsó* határa. Véleményünk szerint a művész azt az *egyedüli* magáértvaló nembeli objektívációt, melynek legmagasabb szintű realizálása *zsenialitást* kíván. Az érték akkor „valósul meg”, akkor válik önmagában lezárt, tökéletes formává, önálló, evokációt kiváltó „világgá”, ha az értékakarás (az individuum manifesztálta, intencionálta értékvilág és értékhierarchia) a *nembeliség szintjéről* van megkonstituálva. Ha azt mondjuk: minél „gazdagabb” egy kor (az *adott* társadalom lehetőségei között), annál örökövényűbb a művészete, vagy ha azt mondjuk: minél inkább a nembeliség szintjéről van konstituálva egy műalkotás, annál időtállóbb — akkor különböző fordulatokkal, de *ugyanazt* a dolgot írtuk le.

A változó értékvilág és értékhierarchia, az erkölcsi értékek változó tartalma közömbös lehet a művészetek és műalkotások *esztétikai értéktartalma* szempontjából, amennyiben — viszonylag egyaránt — *gazdagok* az adott társadalmi szisztéma vonatkozásában, s amennyiben lehetővé teszik az önismeretet. Hogy ezek közül a műalkotások közül melyek fognak későbbi korokban inkább vagy kevésbé hatni, az ilyenkor nem magától az esztétikai értéktartalomtól függ, hanem attól, hogy milyen affinitása van egy adott kornak a műalkotásban megtestesült értékmanifesztációhoz. (Goethe értékpreferenciáját Raffael iránt nem az határozta meg, hogy Raffael művészete esztétika érték tekintetében a legmagasabb, hanem az, hogy a benne kifejeződött konkrét értékhierarchia megfelelt annak, amelyet Goethe elfogadott.)

Itt térünk vissza a szépérték és esztétikai érték viszonyához. Az esztétikai értéknek magasabb az objektivitástartalma. Ez abból fakad, hogy maga is objektíváció, melyben — a nembeliség szintjéről konstituált — értékek „kijegescedtek”. Értéke ezért — bizonyos értelemben — „mérhető” a homogenitáson, a műalkotás individualitásán, tehát értékakarás és értékmegvalósítás egységén. (Ez a mérés természetesen, mint minden értékmérés, kvalitatív és nem kvantitatív.) A javak (erkölcsi tulajdonságok, személyiségek) stb. szépsége esetében azonban — a szépség vonatkozásában — értékmegvalósításról nem beszélhetünk. Itt tehát a mérce relatívabb (inkább korhoz, osztályhoz, réteghez kötött) s ugyanakkor szubjektívebb is. Hogy az ízlésen nem lehet vitakozni, az viszonylagosan — persze: *csak* viszonylagosan — vonatkozhat a javak szépértékére (nem minden típusú javaknál egyaránt!), de nem vonatkoztatható az esztétikai értékre.

Mondottuk, hogy egészen különböző konkrét értékhierarchiák adhatnak módot esztétikai értékek létrehozására. De egyrészt nem minden művészetben és nem minden műfajban egyaránt. Az „uralkodó művészetek” és az uralkodó műfajok mindig beszédesen vallanak az adott kor értékhierarchiájáról és ennek művészi megformálási lehetőségeiről. Így pl. a kifejlett kapitalizmusban a nembeliség szintjéről való ábrázolás megköveteli az adott valóság elidegenedéséhez való kritikai attitűdöt. Ezért vezető epikai műfaja — mint

közismert — a regény. Az effajta problémák konkrét megoldására lenne éppen a műfajelmélet hivatott. De nemcsak az uralkodó művészetek és műfajok változása, hanem a *stílus* változása is értékváltozást fejez ki. Ezért is természetesen a különböző stílusokat az értékváltozástól függetlenül elemezni. Az értékváltozások azonban csak a *totalitáson* belül értelmezhetők. Éppen ezen alapul a marxista esztétika. Ami természetesen nem annyit jelent, mintha műalkotások vagy stílusok a társadalmi alaphól „levezethetők” lennének. Mint tanulmányunk elején mondtuk: nem levezethetők, mivel nem „okozatok”, hanem manifesztációk.

Itt kell feltennünk egy utolsó kérdést: beszélhetünk-e a művészet vonatkozásában fejlődésről? Ha azt mondtuk, hogy igen sok periódus (integráció) volt mindeddig az emberiség történetében, melyben értékakarás és értékmegvalósítás egysége létrejöhett és létrejött, tehát melyben a mű a nembeliség szintjéről konstituálódott, s a katarzisban az egyént a nembeliség szintjére emelő műalkotások születtek, le kell szögeznünk, hogy a *művészet fejlődéséről nem beszélhetünk*. Mivel — mint később látni fogjuk — egyfajta értékfejlődést ismerünk csak, ugyanis magának a nembeliségnek a fejlődését, ott, ahol a nembeliség szintjén történő konstituálódásban *nincs különbség*, értékfejlődésről beszélni értelmetlenség. Beszélhetünk azonban fejlődésről a művészet *eszközeinek* vonatkozásában, mivel ezek gazdagodtak (ebben az értelemben beszél Max Weber is a művészet fejlődéséről). Beszélhetünk továbbá arról, hogy az emberiség története során létrejöttek olyan értékek, melyek, korábban nem léteztek, s ezek manifesztálódása esztétikai érték formájában az emberiséget gazdagította (ennyiben van, illetve lehet fejlődés a művészetben is). Ez azonban az egyes — önmagukban tökéletes — műalkotások egymással való összemérését az esztétikai érték vonatkozásában még nem teszi értelmes és értelmezhető vállalkozássá.

A filozófia és a társadalomtudomány (a marxizmus szempontjából) ugyanúgy értékjavak (részei és konstituálói a nembeli és individuális gazdagságnak), mint a művészet. Az értékvilág mindkettőnek tárgya, ugyanakkor mindkettőt manifesztálja is. Legfőbb orientációs kategóriájuk — mint tudjuk — az *igaz és téves*.

Az igaznak és tévesnek azonban itt más a jelentése, mint a természettudományokban (illetve: más *is*). A természettudományokban (minthogy tárgyuk értékmentes) az igazság szinonim a tárgyadekvációval. (Az intencionált valóságproblémát a korban lehetséges módon oldották meg, azaz az adott dolgot, annak tulajdonságait, folyamatait — megint: a korban lehetséges módon — *megismerték*.) Ahol azonban az intencionált valóságprobléma társadalmi, ott az igazságnak kettős kritériuma van: *hogyan milyen társadalmi konfliktust és milyen intenzíven „hord ki”* és a tárgyadekváció. Az igazság egy adott társadalmi konfliktus végigviteléből fakadó, illetve ennek végigvitelét serkentő megismerés. Az igazságérték tehát függvénye: a) azon konfliktus, álláspont tartalmának, amelynek kihordására szolgál, b) annak, hogy képes-e feltárni azokat a társadalmi összefüggéseket, lehetőségeket, melyek a konfliktust kihordhatóvá teszik, kihordani segítik (vagy gátolják), továbbá, hogy az általa feltárt és elemzett társadalmi alternatíva megvalósul-e és hogyan. E két tényező azonban egymást tételező két mozzanat. A társadalomtudományok — bizonyos értelemben — maguk „csinálják” saját igazságukat. Tehát: vállalt értéktartalmaik intenzitásával, továbbá azzal, hogy fel tudják-e ezek alapján ismerni azokat a reális társadalmi mozgatóerőket, lehetőségeket,

melyekre támaszkodva, melyekbe „bekapcsolódva” értékeiket realizálni tudják, *döntenek* saját igazságuk felől.

A filozófia és a tudomány társadalmi funkciójáról e keretek között nincs mód részletesen beszélnünk. Mindezeket csak előljáróban mondtuk el ahhoz, hogy felvázoljuk a marxi válasz körvonalait a társadalomtudományok weberi értékilemmájára.

Ismételjük meg tehát (újfent bizonyos leegyszerűsítéssel) Weber kérdés-feltevéseit: *a)* lehetséges-e értékmentes társadalomtudomány, *b)* kell-e törekedni erre, *c)* képes-e az ember arra, hogy tisztázza saját értékeit, melyekkel a társadalom vizsgálatába lép, *d)* kívánandó és lehetséges-e, hogy saját értékeit viszonylagosaknak tekintse, *e)* dönthet-e a tudomány értékek választásában, illetve meggyőzhet-e a tudomány értékpremisszáik ellenében.

a) *Értékmentes társadalomtudomány* nem lehetséges. Ez nem mond ellent annak, hogy létezhetnek tudományos módszerrel folytatott értékmentes vizsgálódások a társadalomról is. Így pl. a népességszaporulat növekedésének vagy csökkenésének megállapítása, vagy annak vizsgálata, hogy milyen korrelációban áll ez a lakosság vallási hovatartozásával, vallásosságának fokozódásával vagy formálissá válásával — mindez nem feltételez értékválasztást, vagy elvégzésében a kutató értékválasztása közömbös lehet. De a *társadalomtudomány marxi fogalma értelmében a tudomány éppen nem az egyes tények vizsgálata* vagy két, esetleg több tény *korrelációjának* kimutatása, hanem a társadalom *totalitásának* elmélete. A tények e totalitáson *belül* értelmezhetők és értelmezendők.¹² Amennyiben az előbb említett vizsgálat társadalomtudományos igénnyel lép fel (a tények vizsgálata az „igazi”, a „tudományos” társadalomvizsgálat), akkor — *ebben az igényben* — már értékválasztás foglaltatik. Az ugyanis, hogy a létező társadalmat, annak létező korrelációit *adottaknak* fogja fel; az, hogy a társadalom mint egész nem tehető kérdésessé, pusztán konkrét *funkcionálására* vonatkozóan vethetők fel kérdések. A társadalomtudomány, mint pusztán tényvizsgálat, ezért messzemenően értéktartalommal bír; a jelenlegi állapotokat konzerváló értékválasztáson alapul. (Ismételjük: ez nem magából a tényvizsgálatból — mely maga lehet ideológiamentes —, hanem a legfőbb tudományosság igényéből következik.)

A társadalom totalitására vonatkozó elmélet — akár nyíltan, mint ilyen jelenik meg, akár burkoltan, az „adott” mint „természetes” elfogadásával — *mindig értékválasztáson alapul*. Mindenekelőtt az adott társadalom elfogadásán vagy elutasításán, továbbá azokon az értékaxiómákon, melyek ezt az elfogadást vagy elutasítást motiválják. Minden effajta társadalomelmélet osztályok, rétegek, integrációk létének manifesztálódása, tehát ezen osztályok, rétegek, integrációk értékpreferenciáinak manifesztálódása egyszerismind és egyúttal. Igazságtartalmuk nemhogy nem független ettől az értéktartalomtól, hanem messzemenően ennek a függvénye. Ismételjük a már elmondottakat: egy társadalomelmélet igazságtartalma függ: *a)* attól, hogy milyen radikálisan manifesztálja osztályok, rétegek, integrációk konfliktusait és milyen *jelentőségűek* ezek, továbbá milyen értéktartalmakat manifesztál, *b)* attól, hogy miképp tudja rendezni (tudja-e rendezni) totalitáskonceptiójával a társadalmi valóság összefüggéseit, tényeit, fel tudja-e fedni a konfliktusok kihordásának objektív lehetőségeit (dünamizsát), illetve lehetetlenségét az

¹² Lásd erről Lukács György: Was ist orthodoxer Marxismus; „Geschichte und Klassenbewusstsein”, Neuwied — Berlin 1969.

adott társadalmi valóságban, annak alternatíváiban, hogyan tud saját perspektíváinak megvalósulásában aktívvá válni.

A polgári társadalom kialakulása előtt a társadalomelmélet (akkor kizárólag filozófia) naivan a manifesztáció álláspontjára helyezkedett. Platón, Arisztotelész vagy Aquinói Tamás *tudatosan* társadalmi szituációjuk értékpreferenciáiból kiindulva rendezték a társadalmi struktúra jelenségeit. Ugyanakkor: náluk a vállalt értékaxiómák társadalmilag „fixek” voltak, más alternatívák nem is merültek fel. Csak a polgári filozófiában merült fel az igény arra, hogy az értékválasztásokat egy quasi „értékmentes” tudománnyal *igazolják*. S ez az igény éppen azért merült fel, mert *voltak más alternatívák*, mind a feudális restauráció irányából, mind pedig — egyre fokozottabban — a polgári világ progresszív transzcendálása szempontjából.

A polgári metafizikai világeknek nem szolgáltak másra, mint hogy a polgári társadalom törvényeit mint „örök természeti törvényeket” ideologizálják.¹³ Ez azonban nem bizonyult járható útnak. A XIX. században felmerül a sajátos társadalomtudomány igénye. Méghozzá két, diametrálisan ellenkező előjellel. Egyfelől a polgári gondolkodásban — a speciális, az értékmentes és ideológiamentes társadalomtudomány jelszavával, a totalitásra vonatkozó kérdésfeltevés feladásával, ami a polgári társadalom indirekt apológiájával volt egyenlő. (Hogy ebben progresszív elemek is voltak az irracionalista társadalomelméletek ellenében, annak elemzésére nincs módunk kitérni.) Marx az ellenkező utat járta. Ő egy olyan társadalomtudomány igényével (és megteremtőjeként) lépett fel, mely tudatosan értékválasztáson alapul: a kapitalizmus megdöntésének, az elidegenedés megszüntetésének választásán. Ezt a tudományt nem az emeli minden polgári tudomány fölé, hogy tárgyadekvátabb, hanem hogy tárgyadekvátságával az emberi nem mindedig legnagyobb konfliktusának progresszív kihordására hivatott. Ricardo is, Marx is a kapitalizmust vizsgálja. Csakhogy Marx — értékválasztása következtében — *mást* fed fel a kapitalizmusban; éppen az elidegenedettségét, továbbá azt, hogy megteremti saját sirásóját, a proletariátust. Értékválasztása következtében *defetiszizálja* a kapitalista termelési viszonyokat, fedi fel a dolgok viszonyai mögött az emberi viszonyokat, az álló- és forgótőke mellett az állandó és változó tőkét, a profitban, kamatban és földjáradékban a „közöset”, az értéktöbbletet. Ezért teljesen elhibázott Althusser kísérlete, aki Marx tudományosságában valami speciális tudományos szakmódszert, méghozzá ideológiamentes szakmódszert lát. Marx tudományossága — ismételjük — ideologikus: annak következménye, hogy a nembeli értékeket (melyeket csak a proletariátus osztályharca tud realizálni) választotta.

Itt szögezném le azt a már közhelyszerű tény, hogy a fenti okok következtében nincs szüksége a marxizmusnak polgári típusú — metafizikus — filozófiára. Miután értékválasztásunk tudatos, és tudatosan egy osztály lehetőségeiből és igényeiből (az emberiség lehetőségeiből és igényeiből) formálódott, mivel ezeket fogalmazza meg, hogy a testet öltő gondolat a világot átalakító mozgalom szerves részévé legyen — feleslegessé vált az „örök törvények” mankója. A marxi filozófia nem épít ki „rendszert”, hanem mindig azokat a konkrét problémákat veti fel és dolgozza ki, melyek ebben a harcban anyagi erővé válhatnak, válaszok a mozgalom (vagy a mozgalom hiánya) által felvetett kérdésekre, esetleg ilyen kérdések megfogalmazásai.

¹³ Lásd uo.

Mikor azt mondtam, hogy az igazság — a társadalomtudományokban — függvénye annak, hogy egy adott osztály, integráció konfliktusait az elmélet mennyire képes „kihordani”, akkor még nem helyezkedtem a „nagyobb pártosság—nagyobb objektivitás” álláspontjára. Nem beszélek most ennek vulgarizált változatairól, melyekben az értékválasztás mozzanata teljesen háttérbe szorul, és a pártosság szinonim lesz a legújabb taktikai határozatok elfogadásával. De vizsgáljuk meg ezt a gondolatot eredeti (nem vulgarizált, nem pragmatikus) tartalmában. Ezek szerint: mivel a proletariátus álláspontja a legprogresszívebb, ennek következtében a valóságról adott „képe”, valóságértelmezése a legobjektívebb. Hogy ez már azért is kétséges megállapítás, mert a marxizmus *mást* vizsgál *tárgyában*, mint a polgári tudomány — azt már láttuk. De továbbmenve: a társadalmi totalitás megragadása, a defetiszizálás, a létező alternatívák feltárása, a választandó alternatíva *erőinek összefogása* (az utóbbi is hozzátartozik a marxi társadalomtudományhoz!) nem következik *ipso facto* a marxi értékválasztásból, alternatívaválasztásból; ezt a munkát *minden szituációban újra és újra el kell végezni*. Marx elméletének igazsága független attól, hogy minden egyes konkrét tétele érvényben marad vagy sem. De a mai marxizmus igazságtartalma igenis függvénye annak, hogy a jelen világ „tényeit” tudja-e a marxi totalitáskonceptió alapján „rendezni”, hogy fel tudja-e ismerni azokat a *ma* létező tényleges erőket, melyek a választott alternatívát megvalósítani hivatottak, hogy meg tudja-e fogalmazni latens szükségleteiket, hogy mobilizálni képes-e azokat stb. Ez a marxizmus számára nincs „biztosítva”, ezt mindig újra és újra ki kell harcolni.

b) Az előbbieken már válaszoltunk is Max Weber második kérdésére. A marxizmus nem törekedhet „értékmentes” társadalomtudományra anélkül, hogy fel ne adná alapelveit. Az értékmentes társadalomtudományra való törekvés lényege (az értékek szempontjából) éppen a fennálló értékpreferenciák akceptálása.

c) Képes-e az ember arra, hogy tisztázza saját értékeit, mielőtt a társadalom vizsgálatába lép? Mint már tanulmányunk elején mondtuk: mindenesetre *kívánandó*, hogy tisztázza ezeket, különös tekintettel az alapvető értékaxiómákra. Hogy azonban a tudós *képes-e* erre vagy sem, az igen sok tényező függvénye. Függvénye társadalmi szituációjának, e szituáció és választott alternatívái viszonyának stb. (tehát objektív tényezőknek) és függvénye szubjektív tényezőknek is (van, aki a tudományba is mindennapi tudattal „lép be” — maga sincs tisztában saját értékaxiómaival, még akkor sem, ha szituációjánál fogva tisztában lehetne).

d) Kívánandó és lehetséges-e, hogy az emberek (a tudományban) saját értékeiket viszonylagosaknak tekintsék? Ez a probléma a gyakorlatban csak akkor merülhet fel, ha az előbbi pozitív irányban dől el (tehát mikor valaki tisztázni tudja saját értékaxiómáit és le tudja vezetni ebből konkrét értékpreferenciáit). Mikor valaki nem tisztázza saját értékeit, akkor *spontánul* problémátlanoknak és abszolút érvényűeknek értelmezi azokat. Vegyük tehát azt az esetet, mikor az alapértékek tisztázva vannak. Minél szituszadekvátabb egy elmélet, minél nagyobb totalitásigénye van, minél inkább konfliktusok kihordására szolgál (tehát: *ebben a vonatkozásban* — minél igazabb), minél kívánatosabbnak tüntet fel egy választott alternatívát, annál kevésbé lehetséges, hogy értékeit relatívoknak értelmezze. A polgári forradalmat nem lehetett volna végigvinni a polgári értékpreferenciáknak, „örök” és „egyedül érvényes” értékeként való optálása nélkül. A polgári gondolkodáson *belül* a

polgári értékek abszolút javallásáról (optálásáról) való lemondás egyúttal a totalitásgényről való lemondást is jelentette. (Ami persze nem jelenti azt, hogy ezek javallása (optálása) okvetlenül a társadalom egységes értelmezésére való törekvést jelentette vagy jelenti akár ma is.) Igaz: a polgári értékek relativként való értelmezése jelentős szerepet játszik az utolsó évszázad polgári filozófiájában. De ez vagy *minden* társadalmi értékrendszer érvényességének *tagadásához* vezet (Kierkegaard-tól Heideggerig), vagy *minden* társadalmi értékrendszer *egyenlősítéséhez* a relativitás alapján (hisztorizmus). Ami az egzisztencializmust illeti: a társadalmi értékrendszerek érvényességének tagadása náluk nem szinonim az abszolút-örök értékpremissza feladásával. Létezik ugyanis egy ilyen abszolútként (örökként) tételezett értépreferenciájuk, amennyiben az egyik személyiségértéket (Wahrhaftigkeit, eigentliches Dasein) részesítik előnyben. A polgári gondolkodáson belül tehát a saját értékeket „relativként” értelmező elméletek tudományosan egyáltalán nem bizonyultak magasabbrendűeknek, mint a saját értékeiket abszolutizáló szisztémák.

A marxizmus számára viszont a weberi kérdésfeltevés ebben a formában irreleváns. A marxizmus azáltal, hogy azon osztály elmélete, mely az egész emberiség felszabadítására hivatott, azáltal — ami az előbbivel összefügg —, hogy magukat *a nembeli értékeket részesíti előnyben*, szükségképpen *abszolút érvényeseknek tekinti saját legfőbb értékaxiómáit*. De *kizárólag* ezeket a legfőbb értékaxiómákat. Minden konkrét értékének értéktartalmát azon „méri” (újfent: kvalitatív értelemben), hogy a mozgalom adott szintjén elősegíti-e és miképp ezen legfőbb értékek realizálását. Miután azonban a mozgalom folyamat, a levés (Werden) állandó állapotában *van*, *egyetlen konkrét értépreferenciáját sem tekinti örökérvényűnek, abszolútnak*. Vannak ugyan (mint láttuk) általánosan érvényesként értelmezett értékei, de ezek *konkrét realizálódásához* (konkrét javakban, konkrét erkölcsi döntésekben) mindig relatív érvényesség kapcsolódik. Így pl. — mint láttuk — a személyiség általánosan érvényes érték, de a *személyiségtípusok* előnybenrészesítése a mozgalom konkrét hic et nuncjához kapcsolódik. A marxizmus azért képes saját konkrét értékeihez mint relatív értékekhez viszonyulni, mert abszolút értékaxiómái nem egy adott osztály partikuláris létének, hanem a *nem-partikuláris osztály hozzárendelt tudatának* (zugerechnetes Bewusstsein) manifesztálódásai.

e) Végül: dönthet-e a tudomány értékek választásában, illetve meggyőzhet-e a tudomány értékpremisszáik ellenében? Ez a kérdés újfent nem értelmes a marxizmus szempontjából. Ha ugyanis azt mondjuk, hogy a tudomány lényegéhez tartozik az értékválasztás és értéktartalom, akkor — amennyiben tudomány áll szemben értékpreferenciákkal — *értékválasztás áll egy másik értékválasztással szemben*. A tudomány — amennyiben meggyőző — nem egyszerűen tényeivel, hanem *értékelt tényeivel* győző meg. Akkor „győzhet meg valakit” a tudomány, amikor az illető mindennapi életében és gondolkodásában felmerültek azok a problémák, melyeket az adott tudományos mű értékel és értelmez, s amennyiben ez az értékelés és értelmezés a felmerült problémák adekvát válasza vagy annak tűnik. Ennyiben korábbi értékeit (melyek tisztázatlanok voltak vagy a szituációhoz inadekvátak) elvetheti az adott mű „revelációja” alapján. Ha két polgárfiú elolvassa Marxot, s az egyik marxista lesz, a másik az olvasottakat mereven elutasítja, akkor itt nem valaminő értékmentes tudomány (mint tudomány) meggyőző erejéről (vagy meggyőző erejének hiányáról) van szó. Hanem bizonyval arról, hogy az egyik konfliktusba került saját osztályával, „érzi” — ha még nem is tudja —, hogy abban

a környezetben, melybe beleszületett, „valami nincsen rendben”, s ezért hat rá revelációként Marx olvasása; a másik feltétlenül elfogadja osztálya értékpreferenciáit, és innen ered az elutasítás maga. Abban az esetben, ha ezek az előfeltételek léteznek, természetesen nagyobb meggyőzőereje van annak az elméletnek, mely értékválasztását koherens világgéppé formálja, mely a társadalmi totalitás „dünamizát” is megragadni képes, mint annak, mely — ugyanezen értékválasztás alapján — erre képtelennek bizonyul.

A *tudatosított*, tudatosan preferált alapértékek vonatkozásában ezért semmi-féle tudomány nem győz meg. A marxizmus nem tudja „meggyőzni” a kereszténységet a saját igazáról. Legfeljebb arra képes, hogy felhívja a figyelmet olyan problémákra, melyeket a kereszténység nem hagyhat többé figyelmen kívül, s mint problémákat beépít a *saját* gondolatrendszerébe. (Ezért is teljesen értelmetlen az úgynevezett „dialógus”.) Egyes keresztényeket természetesen meg lehet győzni a marxizmus igazáról, de nem mint keresztényeket; ekkor ugyanis az illető megszűnik keresztény lenni, s nem egyszerűen tudományos igazságot „fogad el”, hanem egy más értékrendszer alapjára helyezkedik.

Vizont: messzemenő meggyőző ereje van és lehet a tudománynak egy *adott* értékpreferencia-rendszeren *belül*. Így pl. ha egy mai marxista elemzi a modern kapitalizmus újfajta jelenségeit, azt az új szituációt, melyben a munkásmozgalomnak tájékozódnia kell, akkor képes arra, hogy érveivel meggyőzze azokat a marxistákat (de csak azokat), akik komolyan veszik a marxi alapaxiómákat, le tudja győzni egy, a régi szituációra alapuló analízis konzervativizmusát. A tudomány (éppen mint *értékelő* tudomány) képes arra is, hogy a mozgalmak *létét* szembesítse *saját* értékaxiómáikkal, s ennyiben is defetiszáló funkciót töltsön be. Ebben az esetben a tudomány valóban értékeket dönt meg — elemezve az alapértékekkel való ellentmondásukat. (Ezt a funkciót különben egyáltalán nem kizárólag a tudomány tudja betölteni. A keresztény eretnek-mozgalmak is mindig az őskeresztény axiómákkal szembesítették a funkcionáló kereszténységet, s ennek alapján vonták kétségbe érvényes értékei egy részét.)

Miután — röviden — áttekintettük a harmadik értékdilemma marxi megoldását, térjünk vissza az előbbi két értékdilemma elemzésére.

IX

ÉRTÉK ÉS TÖRTÉNELEM

Vizsgáljuk meg tehát a következő problémákat: van-e objektív érték, beszélhetünk-e értékfejlődésről, van-e ennek megállapítására értékmérőnk s van-e garanciánk ennek objektivitására.¹⁴

Az értékkontinuitás, illetve diszkontinuitás nem tárgyalható a *történelem* fogalma, az értékfejlődés a *fejlődés* fogalma nélkül.

A társadalom praxis (szubjektum és objektum identitása). E praxis tárgyasult mozzanatai az objektivációk, azok az emberi produktumok, melyeket minden generáció „készen talál”, melyekhez szükségképpen viszonyul, melye-

¹⁴ Az érték kategória első két dilemmájának azon problémáira, melyek marxi megoldását a korábbiakban már elemeztük, természetesen itt nem térünk újra ki.

ket — a későbbi generációk számára — átformál. A generációk folytonossága azért *történelem*, mert egyúttal ezen *objektívációk folytonossága*. Az emberi produktumokban megtestesült emberi cselekvés folytonossága az, amit Marx a társadalom „szubsztanciájának” nevez.¹⁵ A „folyékony” emberi cselekvés azért történelmi, az itt kibontakozó képességek azért történelmiek, mert ezeket a már létrejött objektívációk „vezetik”. A történelemnek *nincsen célja*; mindenkori *eredményei* az emberek által kitűzött és kiharcolt célok és az adott objektívációk (emberi teremtmények) lehetőségeinek korrelációjából, viszonyából születnek. A társadalmi fejlődés (s benne az egyedi cselekvés) alternatív, de az alternatívák „mozgásterületét” az objektívációk dűnamisza adja meg.

„Társadalmi fejlődésről” beszéltünk — egyelőre azonban anélkül, hogy tisztáztuk volna: mit értünk „fejlődésen”? Anélkül, hogy tisztáztuk volna, vajon fejlődő-e a történelem?

Hogy erre a kérdésre választ adjunk, részletesebben kell elemeznünk a két, egymástól különböző fejlődésfogalmat, melyekről már korábban említést tettünk.

A fejlődés egyik fogalma értékmentes. Ez két mozzanatot tartalmaz. Az egyik az *irreverzibilitás*. Minden történelmi esemény irreverzibilis; a történelmi *idő* nem más, mint e történelmi események irreverzibilitása. Ezen az irreverzibilis folyamaton *belül* létezik csak a reverzibilitás, az embereknek *egyres tárgyakhoz* való vonatkozásában (ha pl. kigomboljuk a rosszul begombolt mel-lényt).

Az értékmentes fejlődésfogalom másik mozzanata az, hogy bizonyos társadalmi formációk, integrációk mindig létrehozzák dűnamisz-módjára *saját kategóriáikat*, melyeket végigélnek, kibontakoztatnak, melyek kibontakozott formájukban a fenti dűnamiszból „alakulnak”. Természetesen: nem szükségeszerű, hogy e kategóriák kibontakozása *valóban* megtörténjen. Így pl. az antik formáció megszületése pillanatában tartalmazott sajátos kibontakozási lehetőségeket (ahogy másokat kizárt). Egyes konkrét poliszok egyfajta lehetőséget bontakoztattak ki (pl. Athén), mások másokat *is* (mint Róma), megint mások — az előbbi két poliszhoz való viszonyításban — nem vagy csak kezdetlegesen bontakoztatták ki ezeket. (Pl. amennyiben idegen invázió következtében megrekedtek.) Természetesen: hogy melyek voltak egy adott formáció, integráció „dűnamiszai”, azt csak *post festum* tudjuk megítélni és akkor is csak megközelítően.

Ezt a típusú fejlődést „kifejlődésnek” nevezhetnénk. (Az *Entwicklung* szemben a *Fortschritt*-tel ezt is jelentheti, még ha gyakran az utóbbi értelemben használják is.) Hogy ebben az értelemben — a „kifejlődés” értelmében — a fejlődés empirikus tény, az kétségtelen. Marx a csere fejlődésének elemzésekor pl. *egy* ilyen tényt analizál: hogyan fejlődött ki a véletlen cseréből az általános csereforma, melynek — a fenti értelemben — legfejlettebb formája a kapitalizmus jellemzője.

A „visszafejlődés” — a fenti értelmezésben — nem más, mint a már egyszer kifejlett kategóriák funkcionálásának lassú vagy gyors megszűnése s ezzel annak a viszonynak, integrációnak a felbomlása, melynek a fenti kategóriák „dűnamiszát” alkották. (A csere pl. — Marx koncepciója szerint — a kommunizmusban visszafejlődik.)

¹⁵ MEM 3, 38.

Hogy formációknak, emberek közötti viszonyoknak, integrációknak, intézményeknek stb. van — a fenti értelemben — kezdeti (kialakuló) stádiuma, van virágkora (kulminációs pontja) és hanyatlása, felbomlása, ez olyan tény, melyet már az antikvitásban is ismertek. A fejlődés fogalmát — egészen a polgári történeti szemlélet kialakulásáig — többnyire ebben az értelemben is használták.

Le kell szögeznünk, hogy az „egyenlőtlen fejlődés” fogalma a fenti „kifejlődés” kategórián belül is értelmezhető. Ebben a vonatkozásban nem jelent mást, mint azt a már régóta közismert tény, hogy egy adott integráción, társadalmi formáción belül a különböző társadalmi viszonyok, objektivációk, intézmények „kulminációs” pontja *nem egyidejű*. Így pl. az athéni polisz politikai kulminációs pontja és filozófiai kulminációs pontja kb. egy évszázaddal „tér el” egymástól.

Azt, hogy létezik ilyen módon értelmezett fejlődés — egyes társadalmi formációk határát túllépve — különböző konkrét kategóriák vonatkozásában is, már láttuk a csere példáján. (A történelem konkrét feladata annak megállapítása, hogy az egyes kategóriák vonatkozásában valóban efféle „kifejlődésről” volt-e szó vagy pedig nem.) Kérdésünk most azonban a következő: létezik-e (létezhet-e) ebben az értelemben véve fejlődés a formációk határát túllépve az *egész emberiség* vonatkozásában?

Lukács György (Marx nyomán) — szerintem meggyőzően — három olyan kategóriát említ, melyre ez az értékmentes fejlődésfogalom az egész emberiség szempontjából vonatkozatható. Ezek: a termelőerők fejlődése, a termelési viszonyok társadalmasodása (mindkettő a természeti korlátok visszaszorulása), továbbá az integrációk egyetemesedése egészen az emberiségig (ami szintén tartalmazza a természeti korlátok visszaszorulásának mozzanatát).

Amennyiben a társadalmat, az emberiséget mint a természetből kiemelkedő, a természettel harcot folytató, saját dűnamisszal bíró lényegiséget fogjuk fel, annyiban kétségtelen, hogy a természeti korlátok visszaszorítása — minden mozzanatában! — a társadalmiság, az emberiség *saját* (keletkezésekor adott) *dűnamizsának* kibontakozása, az emberiség, a társadalmiság „kifejlődése” a szó fenti értelmében. Az emberiség, a társadalom nem bontakoztathat ki mást, mint *saját* kategóriáit.

Ez természetesen nem annyit jelent, mintha ezen kategóriák kifejlődése „szükségszerű” lenne. Láttuk, hogy ez egy adott, konkrét integráció kategóriáinak kibontakozása vonatkozásában sincs így. E kategóriák vagy kibontakoznak vagy nem, de a kibontakozás *lehetősége* az integráció, a formáció éppígy-létében benne van. Ugyanez a helyzet — a fenti mozzanatoknál — az egész emberiség vonatkozásában. Az első kőszerszám nem vezet „szükségszerűen” az atomerőműig és az első incestustilalom sem vezet el „szükségszerűen” a tiszta társadalmi viszonyok kialakulásához, az első integráció nem vezet el „szükségszerűen” az egyetemes emberi érintkezéshez és az emberiséghez való tudatos viszonyhoz. De az első kőszerszámban (abban, *hogy* az ember termelni kezd) már benne foglaltatik az atomerőmű *lehetősége*, az első incestustilalomban a tiszta társadalmiság *dűnamizsa*, az első integrációban az egyetemes emberi érintkezés *dűnamizsa*. Természetesen ebben a vonatkozásban is érvényes az, amit az integrációkkal, formációkkal kapcsolatban mondtunk: ugyanis, hogy csak post festum (mikor már a „kifejlődés” egy bizonyos fokra elért) állapítható meg, hogy ezek a dűnamiszok (mint dűnamiszok) azok, amelyek „kifejlődtek”. S ugyancsak természetes, hogy ebben a vonatkozásban

is fennáll — mint a konkrét integrációk esetében — a visszafejlődés lehetősége (a kifejtett kategóriák lassú vagy gyors „megszűnése”, elhalása). Fennáll pl. az az alternatíva, hogy egy egyetemes atomvilágháború következtében azok, akik az emberiségből életben maradnak, „visszahullanak” a termelőerők fejlődésének, az emberi viszonyok társadalmiságának, az integrációk szélességének egészen kezdetleges „szintjére”. Amennyiben azonban a fenti kategóriák (mint dűnamiszok is) elpusztulnak, ez szinonim az *emberiség mint olyan megsemmisülésével*. S kétségtelen, hogy ez is létező alternatíva. Olyan alternatíva azonban, melyet nemcsak radikálisan elutasítunk, hanem mellyel (mivel emberek vagyunk) *nem is számolhatunk*.

Az eddig elemzett fejlődésfogalomtól meg kell különböztetnünk a *fejlődést mint érték kategóriát*. (Entwicklung als Fortschritt.) Észertint a fejlődés *előre*-fejlődés. Ez a fejlődésfogalom (mint már említettük) tartalmaz egy értékorientációs kategóriapárt: ez az *alacsonyabbrendű*, illetve a *magasabbrendű* értékorientációs kategória. Ebben az értelmezésben a fejlődés olyan „kifejlődés”, melynek *iránya van*, méghozzá pozitív *értéktartalmú iránya* (fejlődés az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé).

Különböző filozófiai elméletek egészen különböző módon fogadhatják el a fejlődés értékfogalmát. A különbségek három tényezőtől adódnak. Az egyik magából az értékválasztásból (értékaxiómákból) ered. Attól függően, hogy *mít* tekintenek a legfőbb értéknek, határozzák meg az „alacsonyabbrendű”, illetve „magasabbrendű” fogalmait. Ha valaki a magántulajdont tekinti a legfőbb értéknek, akkor számára (amennyiben fejlődésről mint érték kategóriáról beszél) a kapitalizmus lesz a fejlődés betetőzése (itt a legkifejlettebb a magántulajdon). Ha valaki a művészetet fogadja el legfőbb érték gyanánt, akkor számára azok lesznek a legfejlettebb korok, melyekben a művészet a legsokoldalúbban kibontakozott. (Megint: ha a fejlődés értékfogalmát akceptálja.)

A másik különbség abból adódik, hogy a fejlődést tisztán kontinuos vagy egyben diszkontinuos folyamatnak fogják-e fel. Az evolucionista fejlődéselméletek egy állandó, megszakítatlan láncnak képzelik a történelmet (és az élővilág történetét is), melyben ez úgy „épül fel” — az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendűig —, mint egy ház: emeletre „raknak” emeletet. A diszkontinuos fejlődéselméletek ezzel szemben anti-evolucionisták; a fejlődést nem egységes folyamatnak tekintik, hanem visszafejlődéseken, katasztrófákon, harcokon keresztül — végső soron — érvényesülő (érvényesülhető) eredményeknek.

A harmadik különbség abból adódik, hogy *milyen tényezőket* tekintenek a fejlődés motorjának, s hogy — ezzel összefüggően — *szükségszerűen* vagy *nem-szükségszerűen* érvényesülő eredménynek gondolják-e el. A szükségszerűségi koncepció — ezen belül — maga is kétirányú lehet. Az egyiket Hegel neve fémjelzi, akinél a fejlődés motorja és szubsztanciája maga a világszellem. Ez a fejlődésfogalom *teleologikus* — a világszellemnek célja van; ez a cél a szabadság, mely felé (mint legfőbb érték felé) fejlődik, amíg — a jelen társadalmában — meg nem valósítja. A másik koncepció *kriptoteleologikus*. A történelemnek nincs célja, de belső szükségszerűséggel alakul; a fejlődés ennek a szükségszerűségnek kibontakozása, megvalósulása. Ezekben a gondolatmenetekben is juthat hely az emberi tevékenységnek mint a fejlődés motorjának; de az emberi tevékenység funkciója nem teremtő, hanem *végrehajtó*. Az emberi cselekvés *eszköz*, melynek közvetítésével a célszerűség vagy a szükség-

szerűség megvalósul. — Az előbbiekkal ellentétes koncepció, mely szerint a fejlődést *magát is* az emberi tevékenység (s egyedül ez a tevékenység) konstituálja.

Vizsgáljuk meg a következőkben, hogy Marx elfogadja-e a fejlődés értékfogalmát, s — amennyiben igen — milyen formában és milyen értelemben.

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy Marx a kétféle fejlődésfogalmat *nem differenciálja egymástól*. Lehetne ezt azzal is magyarázni, hogy a fejlődés értékfogalma (persze: azoknál, akik a fejlődést egyáltalán elismerték) Marx gondolkodásának kialakulása idejében egyeduralkodó volt. A XVIII. században még voltak olyanok, akik megkülönböztették e két fejlődésfogalmat (elsősorban Rousseau első „Discours”-jában), a XIX. század végén ez a különbségtéves — most már módszeresen — újra előtérbe kerül. Marx idejében azonban a fejlődés értékfogalma egyeduralkodó volt.

De nem hisszük, hogy ez lenne az egyedüli — s korántsem a leglényegesebb — ok. A kétféle fejlődésfogalom differenciálatlanságának bázisa elsősorban *magá a marxi értékválasztás*. Amennyiben a legfőbb érték a gazdagság, annyiban az egyes integrációk, formációk kategóriáinak kibontakozása (a kifejlődés) *együttal fejlődés a szó értékértelmezésében* is, hiszen gazdagodás. Nézzük ezt meg az emberiség „kategóriáinak” „kifejlődésére” vonatkoztatva. A természeti korlátok visszaszorulása — mint láttuk — értelmezhető pusztán „kifejlődésként” is. De ez a kifejlődés a *gazdagság* fejlődése egyszerre és egyúttal. Az említett „Entwicklung” ugyanis a nem képességeinek kifejlődését tételezi és tartalmazza, és ezáltal *lehetővé teszi* (és *csak* ez teszi lehetővé) a második értékaxióma érvényesülését: az elidegenedés megszüntetését, a személyiség gazdagságát egy általa alakított, sorsát szabadon irányított „tiszta társadalmi” közösségben. Az „Entwicklung” tehát — ennyiben — „Fortschritt” is. — A fejlődésfogalmak ugyanezen differenciálatlansága (és ugyanezen okból) jellemzi bármely marxi kategória elemzését. Gondoljunk újfent a cserereformára. A csere kialakulása megint értelmezhető az értékmentes fejlődésfogalom alapján. De Marx nem így értelmezi. Az, hogy a véletlen cseréből kialakul az egyetemes csere (az általános értékforma), *de facto* az emberi *érintkezés* gazdagodásának kifejeződése; továbbá enélkül nem jöhetett volna létre a termelésért űzött termelés, az univerzális termelés, a használati értékek gazdagsága, a nembeli képességek sokoldalú kifejlődése, tehát megint — a legkülönbözőbb vonatkozásokban — a nembeli gazdagság.

A történelem tehát — Marx koncepciójában — fejlődés az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé, az emberi képességek állandó gazdagodása. „E különböző feltételek, melyek először az öntevékenység feltételeiként, később annak béklyóiként jelennek meg, az egész történelmi fejlődésben érintkezési formák *összefüggő sorát alkotják*, amelyek összefüggése abban áll, hogy a korábbi, béklyóvá vált érintkezési forma helyébe új, a fejlettebb termelőerőknek és ezzel az egyének *haladott öntevékenységi módjának* [fortgeschrittenen Art der Selbstbetätigung der Individuen] megfelelő érintkezési formát állítanak . . . Minthogy ezek a feltételek minden fokon megfelelnek a termelőerők egyidejű fejlődésének, történetük egyszerre és fejlődő és minden új nemzedék által átvett termelőerők története s ezzel *magukban az egyéneken rejlt erők fejlődésének története.*”¹⁶ (Kiemelés tőlem — H. Á.)

¹⁶ Uo. 67.

Eddig azt igyekeztünk bizonyítani, hogy Marx a fejlődésfogalmat elsődlegesen mint értékfogalmat alkalmazza. Az előbbiekből azonban az a látszat fakadhat, mintha ez a fejlődésfogalom tisztán empirikus lenne és — legalábbis ebben a vonatkozásban — valami közöset tartalmazna az evolúciós elméletekkel. Ám ez valóban csak látszat.

Marx ugyanis a saját fejlődésfogalmát (mint értékfogalmat) *tudatosan a saját értékválasztásából konstituálja*. Tudatosan a *retrospekció* álláspontjára helyezkedik. A történelemben *azt tekintjük* fejlődésnek, ami a *mi* célkitűzéseinknek, a kommunizmus célkitűzésének lehetőségéhez vezetett. „Az *ügynevezett* történelmi fejlődés egyáltalában azon nyugszik, hogy az utolsó forma a múltbeliket *önmagához vezető fokoknak tekinti*.”¹⁷ (Kiemelés tőlem — H. Á.) Külön aláhúzendő, hogy Marx az „*ügynevezett*” történelmi fejlődésről beszél. Híres aforizmáját, mely szerint az ember anatómiája a majom anatómiájának kulcsa — ez az aforizma a *fenti* megállapítás folytatása —, sem szabad ezért pusztán ismeretelméleti vonatkozásban értelmezni. Ez a gondolat nemcsak azt jelenti, hogy egy későbbi fejlődési fokról lehet „objektíve” egy korábbi megérteni, hanem inkább azt, hogy a kései kor a történelmet mindig mint a *saját előtörténetét konstituálja*. A majom anatómiája csak azért *létezik*, mint az ember anatómiájához vezető *út*, mert az ember kialakult. A társadalmi formák fejlődése *csak* azért fejlődés, mert a *mi* társadalmunk létrejött, s mert ennek a perspektívájából — retrospektíve — mint fejlődést (hozzánk vezető utat) értelmezzük.

Itt szeretném megjegyezni, hogy az „egyenlőtlen fejlődés” kategóriáját Marx korántsem a már vázolt — értékmentes — értelmezésben használja. Idézzük az erre vonatkozó passzust: „*Az anyagi termelés fejlődésének egyenlőtlen viszonya pl. a művészihez. Egyáltalában a haladás fogalmát nem szabad a szokásos elvonatkoztatásban felfogni*.”¹⁸ (Kiemelés tőlem — H. Á.) Az emberiség normális gyermekkorára vonatkozóan Marx ezt a megállapítást teszi: „ahol legszemből kibontakozott”.¹⁹ Tehát az egyenlőtlen fejlődés *egyenlőtlen értékfejlődést* jelent, a gazdagság kibontakozásának ellentmondásaira utal. Az antik társadalom ott a legnormálisabb (érték!), ahol a legszebb (érték!). A „*Fortschritt*” kategóriáját azért nem lehet szokásos értelemben használni, mert az emberi gazdagság (érték) szempontjából különböző korok különböző szféráihoz (pl. művészetéhez, gazdaságával szemben) a *mi* korunk (a *mi* értékválasztásunk) *másként viszonyul*.

Összefoglalva: Marx tehát azért tekinti a történelmet — bár önellentmondó — fejlődésnek (értékfejlődésnek), mert *lehetővé vált* a kommunizmus megteremtése. Marx számára azonban a kommunizmus nemcsak lehetőség, hanem egyúttal *az egyetlen alternatíva* is. Lényegében — összmunkájának gerincében — Marx a kommunizmus megvalósulását szükségszerűnek értelmezi. Nem mintha a szükségszerűség kategóriáját erre alkalmazta volna (ezzel a fogalommal Marx — teljesen érthetően — nagyon „takarékosan” bánt), hanem mivel más alternatívát nem vázolt fel. Elképzelése lényegében abban foglalható össze, hogy annak következtében, hogy a kapitalista termelési viszonyok gátjává váltak a termelőerők fejlődésének, hogy létrehozták a proletariátust, saját sírásójukat, a kommunizmus, mint a fennálló termelési viszonyok tagadása, a proletariátus forradalma révén elkerülhetetlenül megvalósul. Hozzá

¹⁷ Marx: Bevezetés, MEM 13, 171.

¹⁸ Uo. 174.

¹⁹ Uo. 176.

kell tennünk, hogy itt Marx *szembekerül saját ontológiájával* (a praxis-ontológiával), melyben minden új társadalmi jelenség, formáció a történelmi alternatívákban való választások *eredője*. Nemcsak a sokat elemzett Feuerbach-tézisekre gondolunk, hanem a „Bevezetés” soraira is: „*Ez a felfogás szükségszerű fejlődésként jelenik meg. De jogosultsága van a véletlennek. Hogyan. (A szabadság egyebek között szintén.) . . . a történelem mint világtörténelem — eredmény.*”²⁰ (Kiemelés tőlem — H. Á.)

Hozzá kell tennünk, hogy ezt a koncepciót már Engels is megkérdőjelezi élete utolsó éveiben (Új bevezetés az „Osztályharcok Franciaországban” című műhöz), Lenin pedig egyszerűen félretolja. Nemcsak a „Mi a teendő”-ben, melyben koherensen a praxis álláspontjára helyezkedik, hanem az „Imperializmus”-ban is. Mikor azt állítja, hogy a proletárforradalom ott *jöhet* létre, ahol az imperializmus lánc a leggyengébb — egyértelműen az emberi gyakorlattól teszi függővé a proletárforradalom megvalósulását (s a kommunizmus megteremtését is). Marx e kettős ontológiájának leghitelesebb folytatója különben *Rosa Luxemburg* volt, aki egyrészt a tömegek harcát tekintette a proletárforradalom megvalósulása motorjának (praxis), ugyanakkor ragaszkodott a kapitalizmus „összeomlása” elméletéhez.

Marx különben — a maga korában — teljes joggal tekintette a kommunizmust az egyetlen alternatívának. A mi korunkban azonban — egyelőre — kétségtelen tény, hogy a polgári termelési viszonyok (a modern kapitalizmus) nem *úgy* akadályai a termelőerők fejlődésének, mint ezt Marx elképzelte. A kapitalizmus megtalálta azt a mechanizmust, melyben a termelőerők — bizonyos vonatkozásban — akadálytalanul fejlődhetnek. Persze: csak *bizonyos* vonatkozásban: a termelőeszközök és a tisztán a termelésre vonatkoztatott emberi képességek aspektusában. Azok az *egyéb* vonatkozások, melyekben a termelési viszonyok ma is (vagy: még inkább, mint Marx korában) akadályai a termelőerők fejlődésének, még a termelés vonatkozásában is ettől *heterogén értéktartalmúak*. Ugyanakkor — egyelőre — a kapitalizmus kikísérletezte a proletariátus integrációjának eszközeit is. Ezért kerül ma — joggal — előtérbe a marxi koncepcióból nemcsak a praxis ontológiája, hanem a kommunizmus választásának *univerzális értékmivolta* is.

Ha azonban van más alternatíva is, mint a kommunizmus alternatívája (s ma kétségtelenül kell ilyenekkel számolnunk), ítéltető-e az eddigi történelem — a szó marxi értelmében — fejlődésnek (mint értékfejlődésnek)? Ezzel kapcsolatban világosan le kell szögeznünk a következőt. Amennyiben a kommunizmus — mint alternatíva — kizáródna, és egyéb alternatívák realizálódna, annyiban az eddigi történelmet *a szó marxi értéktartalmában fejlődésnek nem ítéltethetjük*. Mivel azonban mi a kommunizmust *választjuk*, s mivel a kommunizmus lehetősége (mint aktív dűnamisz) a jelenlegi kapitalizmusban is „benne van”, ennek alapján fogadjuk el Marx fejlődésfelfogását, a fejlődést mint érték kategóriát értelmezve.

Mikor a fejlődés értékfogalmáról beszélni kezdünk, különböző aspektusokból rendeztük a különböző fejlődésfogalmakat. Ezek — mint emlékezünk — a következők voltak: mi az az érték, melyre a fejlődésfogalmat vonatkoztatjuk, kontinuosnak vagy diszkontinuosnak értelmezzük-e ezt a folyamatot, milyen tényezőket tekintünk e fejlődés motorjának. A marxi fejlődésemélet

²⁰ Uo. 175.

elemzése nyomán a következőképpen foglalhatjuk össze Marx álláspontját a fenti aspektusokkal kapcsolatban.

a) A fejlődés a *gazdagság* fejlődése. Ez az a kritérium, melynek alapján az alacsonyabbrendű, illetve magasabbrendű orientációs kategóriákat alkalmazzuk. Kérdésünk most az: mi alapozza meg ennek az értékmérőnek a jogosultságát? mennyiben lehet ezt az értékmérőt (a fejlődés megítélése vonatkozásában) objektívnek tekinteni?

Ez az értékmérő Marx *álláspontjából* következik, történelmi *választásához* adekvát: „A régi materializmus *álláspontja* a polgári társadalom; az újnak az *álláspontja* az emberi társadalom vagy a társadalmi emberiség”²¹ (kiemelés tőlem — H. Á.) — írja a 10. Feuerbach-tézisben. Ez a *proletariátus* álláspontja, illetve a proletariátus szituációjának „hozzárendelt tudata”. A proletariátus forradalmi harcának, e harc célkitűzésének választása alapozza meg tehát a marxi értékmérőt. Ez a strukturális összefüggés természetesen nem a marxi elmélet kialakulásának „menetét” fejezi ki. Ez a „menet” inkább a fordított. Marx először tagadja a kapitalista elidegenedést, mint minden hagyományos érték — elsősorban az erkölcsi és személyiségérték — elpusztítóját, mint egy olyan történelmi formációt, mely „a tökéletes bűnösség korszaka” (Fichte), azután „találja meg” a proletariátusban azt az erőt, mely egyedül képes a hagyományos értékek realizációjára úgy, hogy nem semmisíti meg, hanem realizálja a kapitalizmus teremtette értéklehetségeket is. Így alakul ki a „gazdagság” — mint alapérték — már korrelációban a „proletariátus álláspontjának”, az új materializmusnak a kialakulásával.

Ez a történelmi választásból fakadó értékmérő ugyanakkor *objektív*, amennyiben (mint ezt az idézett tézis is mutatja) az emberi történelmet — és annak minden szakaszát — az „emberi” társadalom, tehát *közvetlenül a nembeliség* szempontján méri. Ez az objektivitás azonban — mint ezt többször aláhúztuk — csak feltételes: feltételezi a kommunizmus realizálhatóságát és realizálását is. Amennyiben a kommunizmus realizálható és realizálódik, annyiban valóban nem lehet más — objektív — mércéje elmúlt korok megítélésének sem, mint hogy a) egy adott viszony, integráció, termelési mód stb. kifejlesztett-e nembeli képességeket, egyoldalúan vagy sokoldalúan, milyen intenzitással, b) milyen nagy volt a diszkrepancia személyiségértékek és nembeli értékek kibontakozása között (elidegenedés), c) mennyiben és hogyan kollidáltak a nembeli képességeket kifejlesztő, illetve elsorvasztó tényezők a valóság különböző vonatkozásaiban, szféráiban (egyenlőtlen fejlődés).

b) A fejlődésfogalom másik alternatívája, hogy vajon kontinuosnak vagy diszkontinuosnak fogjuk-e fel. Marxnál erre a kérdésre már azért sem adható *egyértelmű* válasz, mivel ő — mint láttuk — a történelmi fejlődés *post festum* konstituálásáról beszél. Hogy mit tartunk a történelemben kontinuosnak és *mit* diszkontinuosnak (magán a *történelmen* kívül, mely *par excellence kontinuitás*, de nem okvetlenül a fejlődés kontinuitása), az értékválasztásunkból fakad. Hogy mikor kontinuos és mikor diszkontinuos és milyen vonatkozásokban az a fejlődés, az minden esetben *konkrétan* döntendő el, amennyiben a „gazdagság” (kisebb vagy nagyobb gazdagság) kategóriáját az adott jelenségre, formációra, folyamatra alkalmazzuk. A diszkontinuitásnak két fő formája van: az egyik az érték-pusztulás (az elszegényedés) a valóság bárminő vonatkozásában, a másik az új értékek születése: a gazdagodás *egyik* forrása. A kontinuitás

²¹ MEM 3, 10.

a fejlődés vonatkozásában ugyanakkor nem jelent mást, mint hagyományos értékek (a gazdagság hagyományos formáinak) megőrzését, továbbbépítését, realizálását. *A kommunizmus maga az abszolút diszkontinuitás és az abszolút kontinuitás együtt és egyszerre*: abszolút diszkontinuitás, mivel radikális szakítás az elidegenedéssel, az emberiség „előtörténetével”, a „bírásra” állított emberi étellel, mivel először realizálja a második értékaxiómát — ugyanakkor az abszolút kontinuitás, mivel továbbbépítése, realizálása minden, az osztálytársadalmakban kialakított értékek, gazdagságnak.

c) Arra a kérdésre, hogy *mely tényező* az emberi fejlődés motorja, Marx egyértelmű választ ad: ugyanis az *emberiség maga*: az emberek maguk csinálják történelmüket. Az emberiség „dolgozza ki” saját gazdagságát, teremti meg saját értékvilágát (értékpreferenciáit). A történelem sem nem célszerű, sem nem szükségszerű, hanem emberi célkitűzések és harcok eredménye. (Emlékszünk: a világtörténelem — eredmény.) Hogy a történelem menetét mint a gazdagság kibontakozását, mint fejlődést (értékfogalommal) konstituálhatjuk, az *a munkásosztály harcának eredménye* (s azoknak a harcoknak, melyek a munkásosztály létrejöttét lehetővé tették). Ha egy olyan periódust tételeznénk (feltéve, de meg nem engedve), melyben az emberiség *megszűnne harcolni* az „emberiesített”, a kommunista társadalomért, akkor — mint láttuk — a gazdagság fejlődése (a fejlődés) a marxi értelemben nem lenne többé konstituálható.

Tévedések elkerülése végett (bár nem tartozik fejtegetéseink körébe) leszögezzük, hogy Marx szerint az emberek *adott körülmények között* alakítják saját történelmüket. Ezek az „adott körülmények” az emberiség által még vissza nem szorított természeti korlátok, továbbá az emberek (korábbi generációk) létrehozta társadalmi viszonyok, objektívációk (az utóbbiak szerepe az előbbiekhöz képest egyre nagyobb lesz). Ezek a körülmények adják az adott társadalmi és egyéni alternatívák „mozgástestületét”, méghozzá két vonatkozásban is. Egyrészt mint transzcendálhatatlan cselekvési *határok* (az ezek lehetőségait transzcendáló emberi célok bukásra vannak ítélve), másrészt mint az emberi célkitűzések, akciók *forrásai*. A történelem annál *emberibb*, minél *tudatosabban* képesek az emberek saját életfeltételeik, „körülményeik” megváltoztatására. (Ezért is lesz a kommunizmus története par excellence *emberi* történelem.)

A fejlődés marxi értékfogalmát áttekintve voltaképpen már választ is kapunk arra a kérdésre: *létezik-e* — marxi értelemben — *értékfejlődés*, s mi a *kritériuma* annak, hogy a különböző (heterogén) értékek fejlődtek-e vagy fejlődésképesek-e.

Marx szerint az osztálytársadalmak kidolgozzák a kommunizmus anyagi és szellemi előfeltételeit. A kommunizmusról szólva írja: „a végső egyesülés *egyáltalán nem önkényes*, előfeltételezi a *természeti és szellemi feltételek fejlődését*”.²² Így a kommunizmus a már létrejött (kifejlődött) értékekre támaszkodik. (Ezek a kommunizmus perspektívájából értékek.) Annnyenkovhoz írott levelében pedig egyenesen arról beszél, hogy az *emberiség sosem adja fel* — egyszer már kivívott — értékeit: „*Az emberek sohasem mondanak le arról, amit már megszereztek*, de ez nem jelenti azt, hogy sohasem mondanak le arról a társadalmi formáról, amelyben bizonyos termelőerőket megszereztek . . . *Hogy az*

²² Marx: „Grundrisse”, 77.

*elért eredmény veszendőbe ne menjen, hogy a civilizáció gyümölcseit el ne veszítsék, az emberek kénytelenek valamennyi hagyományos társadalmi formájukat megváltoztatni . . .*²³ (Kiemelés tőlem — H. Á.) A civilizáció értékeinek megőrzésére irányuló törekvés készletti tehát az emberiséget mindig újra és újra azon társadalmi rendszerek megdöntésére és túlhaladására, melyben az adott értékek fenntartása és továbbépítése lehetetlenné vált.

Hogy jelentkezik azonban ez az értékmegőrzés és értéképítés a konkrét értékek vonatkozásában? Hogy ezt eldönthessük, megkíséreljük a marxi legfőbb érték kategóriát — a gazdagság kategóriáját — a konkrét értéktípusokra alkalmazni.

Mit jelent tehát az értéképítés a *javak értékei* szempontjából?

Egyrészt: láttuk már, hogy a magáértvaló nembeli objektívációk mint *javak létrejötte* már önmagában is gazdagítja az emberiséget. Az utolsó ilyen magáértvaló nembeli objektíváció (a természettudomány) pl. az emberi történelem egy viszonylag kései szakaszán (a polgári társadalomban) keletkezett. Azokat a korokat, melyekben a magáértvaló nembeli objektívációk mint *javak csekély értéktartalommal bírtak* (az értékhierarchia alacsony fokán álltak), ezért — a fenti szempontból és ebben a vonatkozásban — joggal (és objektíve) tekintjük *értékben szegényebbeknek*. Hasonló egyértelmű a *javak értékeinek megítélése* a természeti korlátok visszaszorításával kapcsolatban *javak* esetében. A termelés alacsony szintjén létrejött társadalmi struktúrákat értékben — ebben a vonatkozásban! — „szegényebbeknek” tekintjük, mint azokat, melyek a termelés magasabb szintjén keletkeztek s a termelés „kifejlesztésére” serkentően hatnak. Minél több használati értéket termel, annál gazdagabb — megint csak ebben a vonatkozásban és a mi megítélésünkben — az adott társadalom.

Az előbb említettek azok a „*javak értékei*”, melyek *éppígy létükben* tartoznak a kommunizmus anyagi és szellemi előfeltételeihez. (Nem *kizárólag* ezek olyanok, de a legtipikusabbak.) A *javak többsége* azonban történelmileg esetleges (illetve esetleges ezek értéktartalma). Mi ezeknél az értékítélet kritériuma?

Ez a kritérium *kettős*. Egyik vonatkozása, hogy az adott (megítélendő) *javak* hogyan segítették elő az „*éppígy létükben*” számunkra értékes *javak* kibontakozását (termelést, természeti korlátok visszaszorítását általában, művészetet, filozófiát, tudományt). Ebből a szempontból világosan értelmezhetők az *értékellentmondások*. Ilyen értékellentmondást tár fel Marx — a „Grundrissé-ben” — az antik társadalom és a modern polgári társadalom összehasonlításakor. A másik kritérium a következő: az adott *javak* milyen *válaszértékeket* fejlesztettek ki az individuumokban (milyen erkölcsi és személyiségértékeket), továbbá milyen — általános — emberi képességek kibontakozását, illetve elsorvasztását követelték meg vagy tették lehetővé. Azokat a *javakat*, melyek — a maguk korában — sokoldalú emberi kapcsolatok kialakulására adtak lehetőséget, univerzális képességeket bontottak ki, viszonylag pozitív (és soktípusú) „*válaszértékeket*” fejlesztettek (pl. fejlett személyiséget), a „*gazdagság*” kritériuma alapján — újfent: a maguk korában — pozitív értéknek tekinthetjük.

Ezek az esetleges *javak* is gyakran „*egymásra épülnek*”, azaz „*kifejlődnek*”. Ez a *kifejlődés* azonban csak akkor és annyiban értelmezhető egyúttal *értéképülésnek* is, amennyiben az előbb említett két vonatkozásban növekvő *gazdagságot* hoznak létre. Amennyiben ez nem történik meg, mi több, a „*válaszérté-*

²³ Marx és Engels: „Válogatott levelek”, Budapest 1950, 29—30.

kek” elszegényednek, a természeti korlátok — az adott javak vonatkozásában — vissza nem szorulnak, annyiban az efféle „egymásra épülés” nem jelent értéképülést, sőt *értékdevalvációnak* tekinthető. Így devalválódott pl. a mi értéinkhez mérve — mint Engels szépen elemezte — a kereszténység (mint „javak” értéke) a történelmi sorsfordulókban (persze: megint értékellentmondásokon keresztül).

Nyilvánvaló: a javak „válaszértékei” nemcsak abban az értelemben „mértekei” a javak értékének, hogy *mennyi* (hány típusú) alakul ki a hozzájuk való viszonyban, hanem hogy ezek milyen *intenzívek* (az intenzitás is gazdagság!) és hogy mennyire *újak* (új választértékek létrejötte is gazdagság). Így pl. — hogy említett példánknál maradjunk — a korai kereszténység annyiban „szegényített” is, amennyiben számos — az antikvitásban eleven — erkölcsi érték értékminőségét érvényességen kívül helyezte. De gazdagított is, amennyiben „válaszértékei” igen intenzívek voltak s amennyiben egészen új érték-típusokat hozott létre (az egyenlőség eszménye, a szubjektivitás kialakulása stb.)

Az erkölcsi érték gazdagságának megítélése újfent több kritériumú. Erkölcsileg „gazdag” világról nemcsak annyiban beszélhetünk — mint ezt már említettük —, amennyiben „sokféle” erkölcsi normatíva érvényes: a normatívák *intenzitása* is hozzátartozik a gazdagsághoz. De továbbmenve: a gazdagság mércéje az is, hogy az erkölcsi értékek *miféle* javak értékeinek választértékei, továbbá — és ez nagyon lényeges —, hogy miképp viszonyulnak a személyiség *önkibontakozásához*, tehát mennyiben konstituálják a *személyiség gazdagságát*. Az értéképülés, illetve értékdevalváció tehát itt is többszempontúan ítélendő meg. Értéképülésről — erkölcsi vonatkozásban — akkor beszélhetünk, ha az erkölcsi értékek száma gyarapszik, ha minél „tisztábban” nembeli értékekre vonatkoznak (azok választértékei), ha minél inkább személyiséggazdagítók (a legkülönbözőbb személyiségtípusok kialakulására adnak lehetőséget, továbbá lehetőséget adnak a személyiség önkibontakozására is, az élet egyre több vonatkozásában). Amennyiben a fenti kritériumok — az adott értékvilág kibontakozásában — ellentmondóak, akkor az értéképülés szempontjából itt is *ellentmondásról* beszélhetünk.

Végül eljutottunk a „tisztán” nembeli értékek második fókuszához: a személyiségértékhez magához. A személyiség *mindig* érték. Egyértelműen értéképülésről beszélhetünk akkor, ha egy kor — az előbbivel szemben — differenciált személyiségtípusokat hoz létre, ha egyre univerzálisabb képességkibontásra és önkifejlesztésre van lehetőség. Amennyiben a személyiség — a társadalom átlagában — bizonyos szempontból kibontakozik, más szempontból elszegényedik, akkor itt újfent értékellentmondásról van szó.

Világos tehát, hogy a „gazdagság” kritériuma ellentmondásmentesen alkalmazható az értékek megítélésénél, hogy ezzel leírható mind az értékfejlődés, mind az értékdevalváció. Kritériumunk pedig objektív, minthogy az emberiség mai állapotának egyik *objektív* lehetősége, az általunk választott objektív lehetősége konstituálta.

Kérdésünk most az: az *egész* emberi történelem és *minden* értéktípus vonatkozásában beszélhetünk-e *értéképülésről*? Mondhatjuk-e (a gazdagság kritériumát elfogadva), hogy az emberi történelem értékfejlődésről tanúskodik?

Marx válasza — s a mi válaszuk — már az eddigiekből következően: *igen*. Emlékszünk még az Annyenkov-lel idézett passzusára: „Az emberek sohasem mondanak le arról, amit már megszereztek . . . hogy a civilizáció gyümölcsseit

el ne veszítsék . . . kénytelenek valamennyi hagyományos társadalmi formájukat megváltoztatni”²⁴

Ez természetesen *összkép* a történelemből és nem *minden* egyes történelmi periódus jellemzője. Az emberiség — nem is olyan ritkán — „lemondott” már addig kidolgozott értékeiről, civilizációjáról, minthogy képtelen volt olyan társadalmi viszonyokat létrehozni, melyek a már kibontott értékeket megőrizhették és továbbépíthették volna. A későbbi korok azonban mindig újra és újra „felfedezték” a már feledésbe ment értékeket, a már egyszer létrehozott gazdagságot. S ugyanakkor új bázison létrehoztak új értékeket is. Ez azért vált lehetővé, mert a *termelés* — mint „a poraiból megelevenedett főnix” — mindig újra és újra létrehozta a már elvesztett lehetőségeket, s mert a *magáértvaló objektivációk* — mint tárgyi objektivációk — megőrizték korábbi korok értékeit a későbbiek számára, lehetővé tették ezek feltámadását. Ez az „újrafelfedezés” természetesen soha nem volt „szükségyszerű”, ám de facto — az eddigi történelemben legalábbis — megtörtént. Így — és csak így — vált lehetővé az igazi emberi történelem, a kommunizmus mozgalma és történelme. *Ennyiben* tehát — mindmáig — az *értékpülést abszolútnak, a mindenkori értékdevalvációt relatívnak tekinthetjük.*

Az értékpülés azonban nem jelenti azt, hogy ebben minden — egy adott korban érvényes — érték részt vesz. Beszéltünk már az esetleges javak értékeiről, melyeket csak annyiban tekinthetünk az értékpülés szerves részének, *amennyiben válaszértékeket* létrehoztak. Azokat a maguk korában érvényes értékeket, melyek *minden vonatkozásban* szemben álltak a természeti korlátok visszاسzorításával, továbbá a személyiség kibontakozásával (egyikkel a kettő közül), nem tekintjük folytonos (értékpülésben résztvevő) értékeknek. Így pl. a düoniszikus orgasztikus extázist az egyik oldalon (természeti korlátok visszاسzorításának „visszavonása”), az önsanyargatást a másik oldalon (személyiség-kibontakozás visszاسzorítása). Ezek természetesen csak példák, melyeket mindenki tetszés szerint szaporíthat.

Ugyanakkor: az osztálytársadalmak története nem pusztán az értékek épülése, hanem a nem-értékek (Unwerte) épülése is. Itt természetesen nem egyszerűen arról beszélek, hogy az értékek *nem mindig érvényesülnek*. Olyan érték, mely mindig és mindenkinél érvényesülne, soha nem is létezhet; a preferencia *értelme* abban áll, hogy *lehet nem* preferálni. Olyan kommunizmus, melyben *minden* érték mindig érvényesül, és *mindenkinél* — abszurd elképzelés. (Nincs jó, ha nincs rossz.) Természetes azonban, hogy egy korról (az értékítélet szempontjából) sokat mond, hogy saját értékeit *többnyire* érvényesíti-e vagy sem. Ha az érvényes értékek egyre inkább megszűnnek érvényesülni (szakadék jön létre az elvont és a konkrét normák között), akkor az értékek devalvációjáról beszélhetünk. Mikor azonban a nem-értékek épüléséről szölvünk, akkor nem erre a tényre gondoltunk. Hanem arra, hogy az osztálytársadalmak létrehozhatnak olyan *tipikus magatartásokat*, melyek keresztben állnak: a) az erkölcsi értékek „vezető szerepével” az orientációs értékek vonatkozásában; b) az értékek *kvalitatív* jellegével általában. S e tipikus magatartások is „egymásra épülnek”, mivel az osztálytársadalmak fejlődésével *növekszik az elidegenedés.*

A nem-erkölcsi értékek (elsősorban hasznosság- és kellemességértékek) vezető szerepe az egyedek de facto orientációjában az ugynevezett *partikulá-*

²⁴ Uo.

ris magatartásra jellemző. Minél élesebb a nem és az egyed gazdagsága közötti diszkrepancia, annál partikulárisabban orientálódnak az egyedek. Így válik általánossá a partikuláris magatartás leginkább a kapitalizmusban, ahol ez a diszkrepancia a legnagyobb. Ennyiben tehát *beszélhetünk az értékdevalváció, az „elszegényedés” épüléséről is*, amennyiben ennek „tetőpontja” éppen az a társadalom, mely az elidegenedés megszüntetését (az ellene irányuló lázadást) lehetővé teszi.

Az erkölcsi (és egyéb) értékek *kvantifikálódása is az elidegenedés növekedésének következménye*. Ennek is csúcspontja a polgári társadalom, melyben a csereérték az értéket ellentétükre fordítja, melyben az emberi viszonyok dologi viszonyok burkában jelennek meg, melyben minden emberi érzék egyetlen érzékre, a *bírás érzékére redukálódik*. Ez is az emberi személyiség elszegényedésének tetőpontja, s ezért — ebben a vonatkozásban is — joggal beszélhetünk a *nem-érték* épüléséről.

Miért mondjuk azonban, hogy az értékek épülése abszolút, a nem-értékek épülése viszonylagos? Azért, mert a *kommunizmus alternatívájára* helyezkedtünk. Amennyiben a kommunizmus megvalósul, amennyiben megszűnik az elidegenedés, annyiban mindaz, amit az elidegenedés hozott létre (az értékdevalváció „épülése”) „leépül”, és mindazok az értékek, melyek *ennek ellenére* bontakoztak ki (a nembeli értékek) *továbbépülnek* és minden egyes ember életében (személyiségében) érvényesülhetnek.

Ennyiben valljuk *az emberi szubsztancia legyőzhetetlenségét*. Az emberi szubsztancia legyőzhetetlenségének *hite* elválaszthatatlan a marxizmustól. Miért beszélünk „hitről”? Mert amíg az elidegenedés létezik, amíg megvan az elidegenedett társadalom további fennállásának alternatívája (mi több: az elidegenedés növekedésének alternatívája), tehát amíg fennáll a nem-értékek halmozódásának alternatívája, addig az emberi szubsztancia legyőzhetetlensége hit és az is marad. De ez a hit *elválaszthatatlan* a marxizmustól, mert elválaszthatatlan a *kommunizmus perspektívájától, elválaszthatatlan a proletariátus, az „új materializmus álláspontjától”*. Amennyiben az emberi szubsztancia legyőzhetetlenségéről — az értéképülés abszolút voltáról — alkotott hit semmisnek bizonyulna, annyiban a marxizmus vesztené érvényét. Mint marxisták, mint olyanok, akik a kommunizmust választottuk, mint olyanok, akik a kommunizmus *lehetőségét* az *adott* társadalmakban felismertük, mint olyanok, akik ennek az alternatívának, ennek a „dünamisznak” megvalósításáért harcolunk, *valljuk tehát az emberi szubsztancia legyőzhetetlenségét*.

A DRÁMAI IDŐFORMÁLÁS TÖRTÉNETI VÁLTOZÁSAI

KOLOS I TAMÁS

A klasszikus görög dráma előadása egy egész napot vett igénybe, a keresztény középkor színjátékai és a japán epikus drámák napokig is eltartottak, s a nézők mégsem unatkoztak, bár többnyire a bibliából vagy a mondavilágból már ezerszeresen ismert történeteket láttak. Mi viszont a harmadik-negyedik órában a legizgalmasabb darab előadása közben is izgatottan fészkelődünk székünkön, figyelmünk lankadni kezd — a mai színházi szokások szerint egy dráma előadása nem is tart tovább: a mai társadalmi munkamegosztás, élettempó ennyiben határozza meg a színházi előadások időtartamát.

Az első időszik, amellyel minden drámánál és színjáték-egésznel találkozunk, az előadás időtartama: *a színpadi idő*. Ez kerete a történet *reális idejének*, mely néhány perces cselekmény éppúgy lehet, mint egy több éves történet. Ez „az idő mint élmény azonban nem mérhető órával az epikus és dramatikus műalkotásokban. Perspektivikusan van ábrázolva, úgy mint az alakok, melyek szintén nem mozognak valóságos térben.”¹ A drámai időformálás lényege tulajdonképpen nem más, mint a történet reális idejének színpadi idővé formálása. E két időszíket egy harmadik köti össze, ezt azonban csak összekötő mivoltában érzékelhetjük. Ez az az időtartam, amelyre a darab a reális időt összevonja. Ezt jól érzékelhetjük, ha megfigyeljük a drámában a napszakok és a napok váltakozását. Így például a „Hamlet” története négy nap, az „Oidipusz”-é kettő, a „Cid”-é másfél stb. Ez az idő kevesebb a történethez szükséges reális időnél, alkalmazását az teszi szükségessé, hogy a néző a szemléletében nem képes túlságosan nagy időközöket átfogni. Ez a harmadik időszik, melyet, ha a színpadi időt az aktív cselekvés idejének tekintjük, a *tartalmi cselekvés idejének* nevezhetünk, a reális időhöz mint határértékhez közelít. Az említett „időfeleségekben” természetesen nem a bergsoni „több idő”-ről van szó, hanem ugyanannak az objektív időnek többfajta megjelenéséről.

A reális idő „termékeny pillanatainak” színpadi idővé válása, a drámai előrehaladás során az idő egyre inkább „fogy”, állandóan működik az *idő harapófogója*, a hősnek a reá váró feladatokat „záros határidőn belül” kell megoldania. Mint színpadi hősöknek „Céljainkat az idő függvényében kell megvalósítanunk: legtöbbször rövid idő áll rendelkezésünkre, ez alatt kell sikerülnie ügyeskedéseinknek, mert ezen az időn kívül már „nem ér a nevünk”. Carlosnak addig kell szerelmet vallania, amíg üres a trónterem — ez pedig a spanyol etikett szabályait ismerve igencsak rövid idő. A feladatot nemcsak a

¹ Balázs Béla: „A film”, Gondolat 1961, 117.

tárgyakkal, vagy az ellenség ellenállásával szemben kell megvalósítani, hanem az idővel is. Sőt: az idő az elsődleges ellenfél. Időn kívül hiába oldjuk meg a feladatot.”²

Az időharapófogó működik a dráma egészében, éppúgy, mint legkisebb részletében. Az epikus tettek nincsenek szigorú időkorlátai, a dramatikus cselekvést azonban az időkoordináták mindig szigorúan körülhatárolják. Az időharapófogó a drámai jellemzésnek is eszköze, hiszen az idő rövidsége felfokozza a hősök egyéniségét és kihámozza őket álarcaikból: a hősök arra kényszerülnek, hogy levessék tudatosan vagy nem tudatosan vállalt szerepüket, megmutassák egyéniségüket. Az országot egy lóért kínáló Richard az igazi Richard.

Bizonyos értelemben időharapófogó a ritmus és a tempó is. Mindkettő bizonyos élettényeket átenged, másokat pedig eleve kizár. Az előbbi rendszerezi, szervezi a drámai anyagot, mintegy összekötő kapocs a belső forma, a kompozíció és a külső forma között, az utóbbi a színpadi időformálás folyamatosságát határozza meg.

Az időharapófogó mint formáló elem az élet jelenségeit is át- meg átszövi. A diák pl. tudja, hogy addig kell megadnia a helyes választ, amíg a táblánál van — amikor a tanár a helyére küldte, már hiába jön rá a helyes feleletre, már „nem ér a neve”, már késő. Itt a „hős” tudatában van az időharapófogó működésének. A másik típus egy klasszikus példája: Rómeó és Júlia, de kiváltképp Lőrinc barát nem tudja, hogy nem lesz idejük tervük végrehajtására, hogy Párizs gróf keresztülhúzza számításait — azután azonban, ha későn is, de tudatára ébrednek az „időharapófogónak”. Hauptmann „Naplemente előtt”-jének Clausen tanácsosa viszont egyáltalán nem ismeri fel, hogy csak az ő szubjektív elképzelésében van bőven ideje az Inkével való házasságig — a kapitalistának imperialista gyermekei megakadályozzák a házasságot.

Az idő harapófogójánál tehát három szituáció lehetséges: a szubjektív és objektív idő egybeesése, a kettő olyan eltérése, amelyet a hős előbb-utóbb felismer, és végül az az eset, amikor a hős mindvégig megmarad saját szubjektív idejének igézetében.

A primitív színjátékokban — mai ismereteink szerint — az epizódok időrendjét nem a művészi formálás, hanem az egyes cselekedetek (gyógyítás, vadászás stb.) valóságos sorrendje határozta meg — az idő nem volt kompozíciós elv —, a „színpadra” egy az egyben a reális idő került. A tempó a helyenkénti fergetegessége ellenére is lassú, a ritmusszerkezet jóformán csak a zenéhez igazodott.

Az egyiptomi, a mezopotámiai és a babiloni színjáték — melyhez az európai kapcsolódik — még nem sokban tért el ettől a primitív elő-színháztól. A drámaiság elemei azonban már kezdenek kialakulni. Megjelenik az idő mint a formálás egyik eleme: az események ritmikusan tagolódnak; a nyelvi és a zenei ritmuson kívül a történet és a színjátszás belső ritmusa is megjelenik.

A drámaiság elemei a klasszikus görögégnél bontakoznak ki. A dráma tempója azonban még mindig nem gyorsul fel — a színház egész napokra szánt cselekedet. Az időformálás művészileg rendszerezetté válik, a dráma időszervezete zárt egység. Ez persze nem azt jelenti, hogy a görög dráma megvalósította volna a neki tulajdonított, de csak az abszolutizmus s a barokkos színpadi pompa korában kialakult időegységet. (Egyetlen példa Aiszkhülosz

² Almási Miklós: „Színházi dramaturgia”, Színháztudományi Intézet kiad. 1966, 128

„Oreszteia”-trilógiájának első két „felvonása”, az „Agamemnón” és az „Ál-doztatvivők” [„Síri áldozók”] között hét esztendő telik el.)

Később, Szicíliában, amikor a versenyből kialakul a hivatásos színjátszás, az előadás tempója felgyorsul — a színház már nem ünnepi csemege, hanem hétköznapi szórakozás. Ez a korai hivatásos színjátszás átmenet a klasszikus görögség és a középkor színjátéka között. A több színpadon egyszerre játszódo misztériumjátékok (az egyikben mutatták be a poklot, a másikon az eget, a harmadikon a földi világot stb.), a Fastnachtspiel és a késői mimus időformálása, ellentétben a görög zártsággal, rendkívül szabad.

Ritmikájuk viszont sokkal iskolásabb, szájbarágóbb, mint a görög drámáé, a hangsúlyokat erőteljesebben húzzák alá az iskolázatlan szemek és fülek nagyobb tanulságára. A didaktikai cél határozta meg tempójukat is. Hol szélesebben száguld a történések, hogy jobban lekösse az egyszerű nép figyelmét, hol azonban hihetetlenül lelassul, hogy a lényegesebb bibliai citátumok jobban megmaradhassanak a nézőkben. A világi játékok jobbra csak tartalmilag függetlenedtek az egyházi irányzatoktól, formailag a misztérium bevett és megszokott didaktikus időformálása nyomta rá bélyegét még a legjobb játéktípusára is.

A reneszánsz nemcsak tartalmilag, hanem formailag is újat hozott. „Egy-egy (commedia dell'arte — *K. T.*) előadás általában három felvonásra tagolódott; a korban divatba kerülő hármasesység tanából a helyegység és a huszonnegy órás egység körülbelül adva volt.”³ Az ekkor megszülető híres dramaturgiai szabályban bonyolult áttételeken keresztül az jelent meg — és bontakozik majd ki a francia—spanyol nagy században —, hogy az előretörő abszolutizmus a mindenben való egység tanát sugallta. A hármasesység időegység-tanának dramaturgiai alapja, hogy nem az a lényeges számára, miként válik a reális időből színpadi idő — a valóságból műalkotás —, hanem az, hogy miként zsugorítható a reális idő 24 órás tartalmi cselekvési időre, azaz egy közvetítő láncszemen akar időegységet konstruálni. A tempó és a ritmus továbbra is didaktikus, és ebből következően nem folyamatosan gyors. Igaz, a commedia dell'artéban már gyakoribbak az élénk jelenetek, a didaktikus elemek azonban itt is sokszor megtörik a ritmust és a tempót, ugyanúgy, mint Calderónnál és Corneille-nél a későbbiekben. Ez alól talán egyedül Racine a kivétel, akinél a ritmikái felépítés és a tempóvezetés ugyan továbbra sem folyamatosan gyors, de már nem is didaktikus. A cselekményesség hiánya még itt sem teszi lehetővé a pergő ritmusszerkesztést. A franciáknál az adott társadalmi és dramaturgiai fejlődés miatt a cselekményesség nem is lehetett drámai követelmény, mint — más körülmények között — Angliában. Érdekes helyzet áll elő: a „temperamentumos” franciák írnak statikusabb drámákat, a „hidegvérű” angolok pedig cselekményesebbeket, elevenebbeket. Ennek egyik oka, hogy az angol társadalomban a nemesség és a polgárság időleges szövetsége, mely a forradalmat megelőző években jött létre, a népi tömegeket is színházlátogatókká tette. A népiességen keresztül pedig a lazább drámaszerkezet honosodott meg az Erzsébet-kor színpadán. Ezzel szemben a Franciaországban kialakult nemességellenes polgár-plebejus egység az osztályok konfrontációját hangsúlyozta, és így a színház elsősorban nemesi szórakozássá vált — a népiesség és vele együtt az oldottabb szerkesztésmód kiszorult a színházból.

³ Székely György: „Színjátéktípusok leírása és elemzése”, Színháztudományi Intézet kiad. 1963, 59.

Hozzájárult az egység-szabály kialakulásához az is, hogy a vándortársulatok csak igen kevés díszletet vihettek magukkal, és a vásártér vagy a nemesi udvar labdaterme sem igen volt alkalmas szcenírozásra. A színjáték előbb a széles mezőkről az amfiteátrumba szorul, majd az egész városból (hiszen a misztérium az egész városban folyamatosan játszódott) a piactéren felállított dobogóra vagy egy gazdagon felcicomázott terembe. Mindkét „beszorulás” az egység felé törekvést mozdíttja elő a nehéz hely- és időváltozások miatt. Később a barokk életszemlélet, a pompa, a gazdagság erőteljes hangsúlyozásával, a francia klasszika színpadára hatalmas és túldíszített díszletelemeket erőltetett, melyek változtatása szintén megoldhatatlan volt. A legdrágább helyek pedig a színpad két oldalán voltak, és a grófok, hercegek szeme előtt megsem lehetett díszleteket tologatni.

Nem véletlen, hogy a hármasegység a klasszicizmus második korszakában kezd megbomlani, amikor Goldoni már egy tér vagy egy utca két szemben levő oldalán állítja fel színpadát. A nézők nem ülnek, hanem állnak, és mindig a felé a szín felé fordulnak, amelyiken a cselekmény játszódik. A néző kényelme elveszett ugyan, de megoldódott a kor legjelentősebb díszletezési problémája.

A mai értelemben vett modern dráma megteremtője Shakespeare. A shakespeare-i cselekményességet, elevenséget, határozott — de nem didaktikus — ritmikát, jellemformáló és jellemmegmutató időformálást, az idő harapófogójával való mesteri bánnituidást Lassalle-hoz írott leveleikben Marx és Engels minden drámaíró elé példának állították. Mindez természetesen nem egyedül a strattfordi nagy angol érdeme, nála az Erzsébet-kor színjátékának ez a vívmánya csak legmagasabb szintjét éri el. A továbbiakban azok az irányzatok képviselik majd dramaturgiailag a legmagasabb színvonalat, melyek a shakespeare-i időformáláshoz kapcsolódnak.

A másik drámaíró, aki a modern dráma fejlődésére igen nagy hatást gyakorolt, Schiller, a francia klasszikusok tanítványa. Drámái centrumában már nem az egyén öntevékenysége áll, nála és követőinél az egyének cselekedeteit *csakis* a társadalmi körülmények determinálják — tulajdonképpen megszűnnek egyének lenni —, a polgári társadalomban az egyén elidegenül, megszűnik mint egyéniség. Amikor Marx arról beszél, hogy a kapitalizmus a művészetek ellen van, akkor erre az aspektusra is utal. Strindberg „Júlia kisasszony”-a, ahogy ezt maga az író is megfogalmazza az előszóban, a polgár belső felbomlásának már végső stádiumáig jut el: az egyén megszűnik, átadja helyét a törvénynek, a kapitalizmus farkastörvényének. A proletárt megszünteti egyéniségében a burzsoá, őt magát pedig megszünteti egyének lenni az a rend, amelyet kitermelt. Ez nyomja rá a bélyegét a Schillertől az abszurdokig vonuló folyamatra, mely szemben áll, de szemben is kell, hogy álljon Shakespeare világképével éppúgy, mint dramaturgiájával.

Schiller korában honosul meg a színpadon a romantikus dagályosság. Ennek társadalmi okai ismertek, dramaturgiai okát pedig Katona Ferenc a színpadtechnikában találja meg. A színpad véglegesen a kőszínházban kapott helyet, ezt csak mécsesekkel, pislákoló gyertyákkal tudták megvilágítani — a gyér világítás viszont szükségszerűvé teszi a felnagyított gesztusokat, a túljátszott érzelmeket. A modern technika segítségével a huszadik század szakítani tudott a romantikus dagályossággal, de nem tudott minden vonatkozásban leszámolni vele sem eszmeileg, sem az időformálásban.

Mi jellemzi ezt az időformálást? Az időegység megszűnik általános dramaturgiai elvvé lenni, hiszen a felbomló egyén nem az egységek, hanem a bomlások

involválója. (Ez a folyamat majd a huszadik században tetőzik a teljes forma- és időbontással.) A ritmusszerkezet a romantika korában a misztériumjátékokhoz hasonlóan didaktikusan túlhangsúlyozott, majd, s ez még a fordulatot jelentő Ibsenre is vonatkozik, a korábbiak reakciójaként teljesen felhígul, elveszti karakterét. Mint ahogy már a franciák is egyre kevesebbet törődtek a mindennapi közönséggel, és az akadémikusok, királyok vagy kiskirályok „kifinomult” ítéletére bízták magukat, a későbbiekben a „kifinomult” polgári dráma is elvetette a figyelemfelkeltő ritmikát. Ezt a ritmust tulajdonképpen az határozta meg, hogy az „alantas nép” nem tekinthető színházi közönségnek. És valóban, a színház — egy speciális polgári publikum kialakulásával párhuzamosan elvesztette azt a tömegkommunikatív jellegét, amely az Erzsébet-korban még sajátja volt. (Ugyanakkor, a szélesebb rétegek manipulálására, létrejött a pusztán szórakoztató színház. Ez azonban már nem tartozik a művészet szférájába, hanem pusztá ipar.)

A ritmusszerkezet fellazulásával együtt jár, hogy a tempó csökken, lelassul, megszűnik a feszesen lüktető dinamika — „A történelmi beállítású, felcifrázott Macbeth, Shakespeare legrövidebb, szinte vázlatos drámája, melyből csak 1600 sort mondanak el a színpadon, majdnem négy órát vesz igénybe a verejtékeztve megkonstruált díszletek között, holott Shakespeare színpadján alig két óra alatt viharzott el a nézők előtt.”⁴ A schillereskedés egyik öröksége ugyanis, hogy a tempót hihetetlenül lelassítja. Ez még a francia színjátszásra is visszavezethető, igaz, a franciák inkább nem változtattak a színén, csakhogy ne kelljen a tempót még jobban visszafogni a díszletszünetek miatt. Schiller után azonban feladták ezt a szabályt, váltották — ha módjával is — a színeket, de megtartották a pompázatos, nagyméretű díszleteket, melyek mozgatása rendkívül sok időt igényelt. Különös nehézségeket jelentett ez ott, ahol Shakespeare-t vagy dramaturgiáját követő szerzőket állítottak színpadra, hiszen a sok jelenet még jobban ellenállt a hosszú színváltozásoknak. Így nem véletlen, hogy a XIX. századra elterjedt az a nézet, hogy Shakespeare-t csak olvasni lehet, de színpadra vinni nem.

A schilleri hagyományokon felépült drámában a tartalmi cselekvés ideje továbbra is előtérben volt, ez is hozzájárult a dráma elirodalmiasodásához. Schiller még csak kínlódott a színpad és költészet között, Goethe *Faustját* már nem is lehetett teljességében előadni, Hebbel már egyenesen megvetette a színpadot. A cselekményesség helyett a gondolatiság került előtérbe, a hős ugyan időben tárulkozott fel, de elsősorban nem cselekedve, hanem sokkal inkább beszélve és gondolkodva.

A polgári színjátékban az egyén felbomlása kétféleképpen fejeződik ki az idő vonatkozásában. Vagy formailag, ez a formabontásban — a valóságos idő- (és tér-) viszonyok felcsúszásában — fejeződik ki. Ez a vonal Pirandellótól az avantgarde-on keresztül az antidrámáig húzódik. Hatása érezhető a shakespeare-i hagyományokon felépülő mai polgári drámában és színjátékban éppúgy, mint a szocialista dráma avantgarde-ből kinövő irányzatán. Vagy tartalmilag — ez abban fejeződik ki, hogy a cselekmény időviszonyai nem felbomlanak, hanem maguk válnak a dráma tartalmává.

Az időfelbontás társadalmi okait, azt, hogy mennyire összefügg az egyén felbomlásával, jól mutatja „Az ügynök halála” és a „Bűnbeesés után”. Mind-

⁴ Hevesi Sándor: „Az előadás, a színjátszás, a rendezés művészete”, Gondolat 1965, 371.

kettőben a szubjektum és a társadalom kapcsolatának megbomlásáról van szó. De míg az első drámánál az akkor harcosan baloldali Miller a társadalmi változásokat még képes volt egy szilárd álláspontonról felmérni, addig a másodikonál már nem: világnézete, többek között a magyarországi ellenforradalom hatására, meghasonlott. Az „Ügynök”-ben még csak Willy Loman nem ismerte ki magát a világban, Miller még képes volt helyére tenni az eseményeket. A „Bűnbeesés”-ben azonban már maga a szerző nem tud tájékozódni a világban, már ő vesztette el lába alól a talajt. Mindkét drámában olyankor kényszerült az időbontásra, amikor vagy hőse, vagy saját maga (és természetesen a hős is) nem képes többé felmérni a világot és benne saját helyzetét.

Az időfelbontás egyik lehetséges rendszerezője a narrátor, funkciója, hogy szubjektív magyarázataival a megbomlott időbeliséget sorba tegye. Az 1954–55-ben íródott „Pillantás a hídról” narrátora, Alfieri ügyvéd, még képes az események rendszerezésére. A „Bűnbeesés után” narrátora már nem kívülről, objektíven szemléli, időbelileg rendszerezi a történetet (hiszen maga Miller sem képes rendszerezni), hanem maga a főhős a narrátor, akit rendszertelenül rohannak meg az emlékképek, és a maguk kuszaságában ezek adják a drámai történetet. Míg az „Ügynök” és a „Pillantás” drámai szerkezete jóformán tökéletes — a főhős, nem pedig az író került a világgal és a társadalommal divergenciába —, a „Bűnbeesés”-ben már a szerkezet is megbomlott. A történelmen és a főhős életén végigtekintő egységes első rész után ugyanis a dráma vált: középpontba nem Quentin, hanem Maggye kerül. A drámai kompozíció szétesik, a ritmus megtörik. Az idő tartalmilag problémává válását találóan jellemzi Gorkij: „Amikor az individualizmus meghonosodott az életben, mint parancsoló és elnyomó elv, megteremtette a halhatatlan istent, kényszerítette a tömegeket, hogy a személyes „ént” ismerjék el istenhez hasonlóknak, és maga is szilárdan hitt teremtő erejében. Később, virágkorában, a személyiség már abszolút szabadságra törekedett, és ez szükségszerűen élesen szembefordította a saját maga által teremtett tradíciókkal és a halhatatlan isten alakjával, akit ugyancsak ő maga teremtett, és akivel szentesítette ezeket a tradíciókat. Hatalmi törekvésében az individuum kénytelen volt megölni a halhatatlan istent, saját támaszát, létének igazolását. Ekkor megkezdődik az istenhez hasonló magányos én gyors összeomlása, mivel külső erőre támaszkodás nélkül nem képes alkotni, vagyis létezni, minthogy a létezés és az alkotás egy és ugyanaz.”⁵

A felbomló individuum a drámában vagy visszamenekül a múlthoz — „A modern dráma aszerint, hogy miként gondolkodik a cselekvésről — kétfajta időszemléletet sugall. Az egyik az ibseni iskoláé, amely a méregként továbbdolgozó múlt kísértetét támasztja fel . . . Az analitikus dráma, a szimbolista dramaturgia a jelen helyére a múltat állítja. Született azonban áramlat, mely épp a múlttól való menekülést állítja a gondolkodás középpontjába”⁶ —, vagy megszünteti az időt.

A folyamat elindítója tulajdonképpen Ibsen, aki az őt követő iskolán keresztül hatással van a shakespeare-i vonalon alkotó modernekre is, Csehovtól Millerig. Az irányzaton belül természetesen lényeges különbségek is adódnak. Néhányra utal Ungvári is, ha azonban a különbségek lényegét akarjuk meg-

⁵ Maxim Gorkij: „Valóság és irodalom”, Kossuth 1964, 11–12.

⁶ Ungvári Tamás: „Modern tragikum — tragikus modernség”, Gondolat 1966, 136–137.

ragadni, máshol kell keresgelnünk. Egyrészt a Schiller- és a Shakespeare-irányzat már említett ellentéténél, másrészt ott, hogy a maiakban általában keveredik az ibseni iskola a formabontóktól tanultakkal.

A múlt előtérbe kerülése egyeseknél a ritmus és a tempó lelassulásával is együtt jár. „Érdekes jelenség, hogy a modern drámában mennyire lelassul az idő, mennyire elvész az időzsilip szerepe. Már Csehovnál is csak 'úgy élnek' az emberek, néha ugyan kirobannak, de aztán minden megy tovább, mint annak előtte. O'Neillnél az idő állni látszik, s a dekadens darabok sora szól az idő múlásának hazugságáról. Beckett „Godot-ra várva” c. játékában talán azt is bizonyítja, hogy az emberek olyan térben élnek, ahol nincs idő: Vlagyimirt és Észtragont nem sietteti az idő múlása. Az első rész története szinte ugyanúgy játszódik le a második részben.”⁷

A modern drámának az az irányzata, mely az időt tartalmi kérdéssé teszi, egyfelől a múlt problematikájába, másfelől az idő megállásának hamis tézisébe ütközik. A személyiség felbomlik, az egyén széthullik, és ebben a széthullásban vagy a múlt baljós réme, esetleg hajdani dicsősége feledteti a jelent, vagy a jelen és az idő teljes megszűnése vigasztalja a polgárt.

A polgár felbomlásával az egyén számára az idő transzcendenssé, külsővé válik, és el is idegenül. Az idő bevezetőben már említett három lehetséges szituációja közül az elsőben a szubjektív és az objektív idő egybeesik, a hős tudja is, hogy mennyi ideje van, s ez alatt az idő alatt vagy megoldja a rá váró feladatokat (komédia), vagy nem képes rá (tragédia). Figaro vagy Scapin tudja, hogy mennyi idő áll rendelkezésére, csakúgy, mint Rómeó és Júlia. A másodikban a két idő elválik egymástól, a hős azonban ezt felismeri és vállalja következményeit, mint Oidipusz, Antigoné vagy Hamlet. A harmadik szituáció, amikor a hősök már képtelenek észrevenni, hogy szubjektív idejük divergenciába került az objektív idővel. Alvingné Ibsen „Kísértetek”-jében azt hiszi, eltitkolhatja Oszvald elől apja igazi lényét, Regina származását. Kezére játszik a tűzvész is, amely késelteti a lelepleződést. Csak a tragédia bekövetkezése után fedi fel az igazságot. Az Alving-család tragédiáját egyfelől okozza a múlt, másfelől annak eltitkolása, amivel az anya hozzájárul a testvérek között kibontakozó végzetes szerelemhez. A két idő nemcsak szétválik, az objektív idő nemcsak *külsővé válik* a szubjektív időtől, hanem el is idegenül, már nem általános dramaturgiai lehetőség, hanem az egyén széthullásának kifejeződése. Az időbeli elidegenedés a társadalmi elidegenedés tükré.

A kibontakozó szocialista dráma, bár tartalmilag újat hozott, az időformálást az ibseni iskolától kölcsönözte. Az „Éjjeli menedékhely” hősei is még vagy a múltban, vagy időn kívül élnek, Katyerina Izmajlova és Ljubov Jarovája, ez a két nagyszerű nő sem tud szabadulni saját múltja (és jelene) kísértetétől. Hegedüs Géza helyesen látja a kibontakozó szocialista dráma e formaitartalmi ellentmondását: „Érdekes, hogy Gorkij — aki eszmei tartalomban a legtöbb újat hozta, aki maga a nagyon élesen kirajzolt határvonal minden előbbi törekvés és a szocialista realizmus között, aki a drámairodalomban is minden újnak a kezdete — technikájában teljesen beérte azzal a készlettel, amit a tézisdrámától, Ibsentől és az árnyalatok érzékeltetésére Csehovtól kapott. Nála a merőben új eszme még nem érzi túrhetetlenül szűknek az öröklött öltözéket.”⁸ Arról van szó, hogy a kibontakozó szocialista dráma még

⁷ Almási Miklós, 133–134.

⁸ Hegedüs Géza: „A kentaur és az angyal”, Szépirodalmi Kiadó 1968, 146–147.

megőrizte a polgári tematikát — a polgári társadalom felbomlását ábrázolta —, és ez a tartalom még nem igényelt új formát. A szocialista dráma formája csak akkor alakulhat ki, amikor tartalommal a szocializmus belső problematikája válik — ehhez viszont előbb gyökeresen le kell számolni a polgári társadalommal. Ennek a leszámolásnak igénye merül fel az avantgarde-ban, amely véglegesen megbontotta a polgári dráma formáját.

Az avantgarde első szembetűnő sajátossága, hogy (Pirandellótól kezdve) a dráma irodalmiasodásával szemben ismét visszahelyezi jogaiba a színházat. Pirandello egyik legjobb értője, a marxista kultúrszemlélet egyik kiemelkedő alakja, Antonio Gramsci éles szemmel veszi észre ezt a sajátosságot: „Amikor Pirandello drámát ír, akkor irodalmilag, azaz szavakban művészi egyéniségének csak egyik részleges aspektusát fejezi ki. Az „irodalmi megfogalmazást” ki kell egészítenie társulati-igazgatói és rendezői munkájával. A pirandellói dráma csak akkor jut érvényre, hogy ha az „előadást” Pirandello az igazgató-rendező irányítja, azaz amikor az adott színészekből Pirandello ki tudja váltani a megkívánt színházi kifejezést, s amikor a rendező-Pirandello meghatározott esztétikai kapcsolatot teremt meg az előadó emberi együttes és a színpad anyagi apparátusa között (fény, színek, tágabb értelemben vett színrevitel).”⁹ Nem az a lényeg, hogy a szerző legyen a rendező is, hanem az, hogy a színpadi megvalósítás ismét nem pusztán színrevitel, hanem sokkal inkább társalkotás. Ennek az időformálásra nézve is komoly konzekvenciái vannak: előtérbe kerülnek az időformálás színpadi oldalai, a tempó felgyorsul, a színpadi ritmus karakterisztikusabb lesz.

A másik sajátosság, mely a „Hat szerep keres egy szerzőt” óta a formabontó drámában megtalálható, hogy a cselekmény időrendje — az idő természetes folyása — másodlagossá válik. Shakespeare — a nagy formabontó — a jeleneteket még kronológiai sorrendjükben rendezte el. A modern dráma már lemond erről, új rendező elvet tesz az időformálás centrumába, az idő ki van szolgáltatva az író és a rendező szubjektív önkényének. „Az idő rövidíthető, hosszabbítható, felfokozható, megállítható, megismételhető, a drámaíró Józsuaként kiálthat fel a maga színpadi napjához: Állj meg Gibeonnánál, te pedig, színpadi hold, az Ajalon völgye fölött.”¹⁰ És itt kapcsolódik a két polgári irányzat: az idő megfordítható, összekeverhető, sőt — folytathatná Dürrenmatt — megszüntethető!

A polgári dráma megjelenésével, majd Csehovnál felgyorsulva, Ibsentől pedig rohamléptekkel megindul, és az antidrámában — nem pedig az abszurd drámában — kiteljesedik az idő eltűnésének folyamata. Az abszurdítás a művészetek ősi eszköze — létezhet-e abszurdabb dráma Madách „Tragédiá”-jánál?! Az antidráma viszont már nem dráma. A mai terminológiában egyaránt abszurdnak nevezett különböző irányzatokat is szét kell választanunk. Ha összehasonlítjuk például Mrožek drámáit, mondjuk, Ionesco „Orrszarvú”-jával és Beckett „Godot”-jával, lényeges különbségeket vehetünk észre. Míg Mrožeknél — akár a „Nyílt tengeren”-t, akár a „Károly”-t vagy a „Tangó”-t vesszük — csupán a szituáció abszurd, addig az utóbbiak a drámai történetet negligálják, az abszurdítás tehát magában a történetben — és ezen keresztül a világban — keresendő, ezért nincs dráma, csak antidráma van. Míg Mrožek-

⁹ Antonio Gramsci: „Marxizmus — kultúra — művészet”, Kossuth 1965, 311–312.

¹⁰ Friedrich Dürrenmatt: „Színházi problémák”, Színháztudományi Intézet kiad. 1963, 32.

nél a történés megköveteli az idő harapófogójának alkalmazását, addig az utóbbiaknál a történés abszurditása ezt kizárja, így a feszültség nem a műben, hanem csupán a nézőben alakulhat ki, akár úgy, hogy ténylegesen vár valamit, akár úgy, hogy csak a zsöllye kényelmetlensége feszélyezi.

Vizsgáljuk meg például a „Nyílt tengeren”-t! A szituáció: három éhező hajótörött elhatározza, hogy valamelyiküket megeszik. A két erősebb az eleinte védekező leggyengébbet, a Kicsit arra igyekszik rávenni, hogy önszántából szolgáljon lakomául. Egy antidrámában a darab végéig sem derülne ki, hogy sikerült-e a rábeszélés. Mrožeknél eldől a Kicsi sorsa. Az idő harapófogója működik, mert Mrožek darabjában létezik az idő, mint ahogyan jelen van benne a valóság is. Ionescónál azonban mindegy, hogy mikor fejeződik be a „dráma”, bármikor érne véget, semmit sem mulasztanánk el — sohasem tudhatjuk meg, hogy *Godot* jön-e vagy sem, hiába várjuk. Az antidrámában teljesen megszűnik az idő — az antidráma nem dráma. Az antidrámával a polgári dráma a végső stádiumáig jutott el — az idő a dráma formáló eleméből a dráma központi problémájává vált: „az idő akkor válik csak problémává, amikor az időprobléma mögött valóságos emberi probléma rejlik, amikor az idősíkok széthasadása valóságos emberi széthullás tükré”¹¹ —, ezek után már csak ismételheti önmagát, de tovább lépni már nem képes.

A szocialista drámánál az elidegenedés megszűnése folyamatában az idő probléma-volta szükségszerűen eltűnik — az idő a drámai formálás elemévé alakul vissza. Így van ez Brechnél, pl. a „Kurázi mamá”-ban és a „Kaukázusi krétakőr”-ben, így van ez Sztanyiszlavszkij rendszérében,¹² és így van a szocialista dráma mai legkiválóbb képviselőinél is, pl. a drámaírók közül Peter Weissnél, a színházak közül a moszkvai Komszomol Színháznál, a párizsi TNP-nél, a budapesti Nemzeti Színháznál. Mindnyájan a shakespeare-i időformálást fejlesztik tovább — a szocialista dráma csak ezen az úton haladhat.

¹¹ Hermann István: „A polgári dekadencia problémái”, Kossuth 1967, 274.

¹² Brecht — a német naturalizmus virágzásának idején — a színjáték két komponense, a beleélés és az elidegenítés közül az utóbbira helyezte a hangsúlyt, Sztanyiszlavszkij az orosz viszonyok között a beleélés jelentőségét hangsúlyozta.

HIBÁS-E AZ AZONOSSÁG-ELMÉLET?¹

SÓ S VILMOS

0. Jelen írás szerzője nem neurofiziológus és nem is kutatója a szóban forgó témának. Az itt vitatott cikket főként azért olvasta el, mert tanulmányt készül írni az igazság fogalmáról és ezzel kapcsolatban az észlelési állítások és kijelentések mibenlétéről kívánt információkhoz jutni. A tanulmány elolvasása után a szerző számára úgy tűnik, hogy egy általa rossznak ítélt kritika és megoldás még laikus elemzése is előreviszi saját munkáját. Ez a viszonylag rövid vitacikk ezért nem több, mint egy nagyobb munka mellékterméke.

1. Márkus tanulmánya nem filozófiai, hanem egy természettudományos, pontosabban egy pszichológiai módszert javasol az észlelési probléma megoldására.

A cikk azt a problémát tárgyalja, hogyan lehet az állati és az emberi észlelést leírni: neurofiziológiai vagy más eszközökkel.

Márkus maga jelöli ki vizsgálati módszerét az alábbiakban, amikor azt írja: „...itt az észlelést csak mint *biológiai életfunkciót*, mint a magasabbrendű organizmusok információszerzési aktivitását vizsgáltuk, szerény adalékként a pszichikum *természetontológiájához*”.²

2. Két egyébként ekvivalens természettudományos elmélet közül azt szokás elfogadni, amelyik implikációkban gazdagabb, logikai szerkezete egyszerűbb és heurisztikus értéke nagyobb.

3. Márkus szerint az azonosság-elmélet programja nem csupán gyakorlatilag teljesíthetetlen, hanem hibás. Véleménye alátámasztására különböző típusú érveket hoz fel.

4. A 3. alatt mondottak miatt van szükség szerinte egy az ún. pszichikus állapotokat is leíró elméletre.

4.1. A neurofiziológiai és pszichológiai leírás terminusai és állításai — Márkus szerint — egymásra nem visszavezethetők vagy lefordíthatók.

4.1.2. Ez a visszavezethetetlenség és lefordíthatatlanság azért áll fenn, mert a két rendszer terminusainak különböző a referenciájuk.

5. Ha az azonosság-elmélet Márkus-féle kritikája rossz, akkor a 3. és 4. miatt nem szükséges az általa kifejtett pszichológiai értelmezés részletes kritikai elemzése.

5.1. Márkus-féle kritikán értjük az azonosság-elmélet másoktól átvett és általa elfogadott, valamint saját érveivel kiegészített bírálatát.

¹ Megjegyzések Márkus György: Az észlelés és a pszichofizikai probléma c. tanulmányához. („Magyar Filozófiai Szemle”, 1968/2, 217–300.)

² Uo. 290.

5.2. Ha a Márkus által adott hipotézis éppúgy megmagyarázná az észlelést, mint az azonosság-elmélet, akkor is az azonosság-elméletet kellene elfogadnunk, mert az utóbbi ökonomikusabb.

5.2.1. Márkus felfogásának önmagával szemben támasztott követelménye a neurofiziológiai elméletet illetően kimerül abban, hogy a köznapi tapasztalat és e tapasztalatot általánosító állítások ne kerüljenek ellentmondásba a neurofiziológia empirikusan igazolt állításaival.

5.2.2. Az ún. pszichológiai felfogás heurisztikus értéke a neurofiziológia vonatkozásában legfeljebb annyi, hogy asszociatív ereje folytán esetleg ösztönözheti az idegrendszeri kutatásokat és vice versa.

5.3. A két hipotézis preferenciája tekintetében tehát csak a 2. alattiak alapján dönthetünk — feltéve, hogy valaki az ökonomia elvét kiindulásként elfogadja.

6. Az azonosság-elmélet nem elsősorban filozófiai és nem is logikai jellegű.

6.1. Alapvető állítása durva megfogalmazásban: az ember pszichikus megnyilvánulásai (állapotai) nem tartalmazznak többet, mint neurofiziológiai állapotai. A neurofiziológiai terminusokkal megfogalmazott állítások ugyanazt jelentik, mint a megfelelő pszichológiai fogalmakkal leírható állítások.

6.1.1. Ez nem a két fajta mondat értelmének és jelentésének azonosságát, hanem referenciájuk azonosságát jelenti.

6.1.2. Rendszerint a terminusok és nem az állítások referenciájáról szokás beszélni. Itt viszont az állítások referenciális azonosságáról van szó. Mit értünk ezen? A szóban forgó állítás predikátumát kifejező terminusok referenciájának az azonosságát. Azért a predikátumot kifejező terminusok referenciáját, mert a szóban forgó állításban a predikátum tölti be a referáló funkciót. Ez nem igaz minden állításra. Itt rögtön megjegyezzük, hogy bár közismert probléma az egyesszám első személyben megfogalmazott állítások logikai formája, esetünkben azonban nem okoz nehézséget, ha harmadik személyben vizsgáljuk az állítást. Nem bonyolítja a problémát, ha a „Látok egy asztalt” állítás helyett az „X lát egy asztalt” állítást vizsgálom.

Az „X lát egy asztalt” állítás az azonosság-elmélet szerint azt jelenti, hogy „X megfelelő szervei y neurofiziológiai állapotban vannak”. A pszichológiai elmélet szerint ugyanezen állítás kb. úgy hangzik, hogy „X kész arra, hogy az asztal látásának megfelelő módon reagáljon környezetére”.

Mindkét esetben a látás (az állítás predikátuma) mibenlétéről kapunk információt. Mindkét esetben az állítás ugyanarra vonatkozik: vagy ugyanazt mondja egy és ugyanazon dologról (ekkor a két állítás *logikailag* ekvivalens), vagy mást, de akkor is ugyanarról a dologról (ekkor a két állítás *logikailag* nem ekvivalens). A két állítás referenciája mindenképpen azonos. Az „X lát egy asztalt” állításban a „lát” terminus köznapi — ott elégséges és értelmes — rövidítése a tudományos leírásnak, amely lehet ilyen vagy olyan, még ellentétes is, ami viszont nem jelenti, hogy egyaránt igazak.

6.1.3. Az azonosság-elmélet állításai empirikus hipotézisek és logikailag egyszerűek. Altrichter³ részletesen és megítélésünk szerint helyesen kimutatja, hogy az elmélet logikai koherenciájának tagadására felsorakoztatott érvek hibásak és elégtelenek.

7. Hátra van — és ez sajnos hosszabb, mint a bizonyítás egész eddigi logikai

³ Altrichter: Defenzív materializmus II.; „Világosság”, 1968/12, 712—718.

menete — Márkus azonosság elleni érveinek részletes taglalása. Márkus érveinek egy része neurofiziológiai, más része episztomológiai. Azt az eljárást követjük, hogy az általunk fontosnak ítélt érveken sorra végigmegyünk.

7.1.1. Márkus szerint az azonosság-elmélet azt állítja, hogy az érzetek, észleletek, gondolatok stb. azonosak az agy meghatározott állapotaival vagy folyamataival.⁴

7.1.1.1. Ebből, szerinte az következik, hogy az agy észlel, gondolkodik stb.

7.1.1.2. Észlelni viszont csak organizmusok képesek.

7.1.1.3. Kimutatott, hogy a szükségletek és az értékek jelentős hatással vannak az észlelésre és a gondolkodásra.

7.1.1.4. Az agynak viszont nyilvánvalóan nincsenek sem szükségletei, sem értékei.

7.1.2. Feltétlenül akceptáljuk a 7.1.1.2. alattiakat. Elfogadhatjuk a 7.1.1.3. és a 7.1.1.4. alattiakat is, bár nincs argumentálva és egyáltalán nem triviális, hogy a szükségletek és az értékek nem csupán az észlelés és még inkább a gondolkodás konkrét tartalmára hatnak-e.

7.1.2.1. Az azonosság-elméletből azonban nem következik, hogy az agy lenne az, ami észlel.

7.1.2.2. Az állítás az, hogy az észlelés agyi állapot, mégpedig az organizmus cortexben rögzített állapota. Csupán olyan állapot, amely neurofiziológiailag írható le, nem pedig egy ún. pszichés állapot.

7.1.2.3. Ahhoz, hogy 7.1.2.2-t tagadjuk, szükséges lenne bizonyítani: nem állhat fenn az, hogy az organizmus valamely állapota rögzíthető valamely szerve segítségével, hanem csak valamennyi szervével együttesen.

7.1.2.4. Az észlelés mint agyi állapot éppen az organizmus és a környezet, ill. az organizmus szerveinek bizonyos típusú interakcióit rögzíti. Az azonosság-elmélet állítása szerint éppen ez lenne az észlelés.

7.2.1. Márkus egy teljesen empirikusnak tűnő érve szerint az azonosság-elmélet feltételezi, ha pl. különböző fajhoz tartozó organizmusoknál azonos vizuális diszkriminációról beszélünk (egy ember és egy kutya egyaránt lát egy bizonyos színt, vagy mindkettő felismeri a macskát stb.), akkor a bennük végbemenő idegi folyamatok is lényegében hasonlóak lesznek. Ez igen valószínűtlen feltevés — mondja — és ezt az alábbiakkal indokolja.⁵

7.2.1.1. Bár vannak lényeges hasonlóságok a szenzoros információ feldolgozásának alapelvei tekintetében a különböző állatfajoknál (pl. polip, béka, macska), de az egyes kortikális-sejtek működési sémái különböző fajú organizmusoknál jelentős különbségeket mutatnak, mert az egyes neuronok specializációja igen eltérő (pl. a macskánál magasabb szintű, mint a békánál).

7.2.1.2. Ezek alapján valamely azonos pszichikus eredmény származhat igen különböző funkcionális és topológiai tulajdonságú neuron csoportoktól, legalábbis a különböző fajokhoz tartozó organizmusok esetében. Eddig Márkus érvelése.

7.2.2. Mivel Márkus nem írja le részletesen a fennálló működésbeli különbségeket, ezért — lehetséges, hogy feleslegesen — bizonyos pontokon legalábbis kérdések tehetők fel empirikus jellegű érveire vonatkozóan.

⁴ Márkus György, 225.

⁵ Uo. 226.

7.2.2.1. Mindenekelőtt tisztázandó lenne, hogy mit jelentenek pontosan az olyan kifejezések, mint „hasonló feldolgozási alapelvek”, vagy „az egyes kortikális-sejtek működési sémáinak különbözősége” stb. Nem világos, hogy a lényegileg hasonló pszichikus állapotoknak mivel kellene azonosaknak lenniük, pl. a vizuális diszkriminációk esetében: a feldolgozási alapelvekkel vagy az egyes kortikális-sejtek működési sémáival. Márkus szerint — valószínűleg — az utóbbiakkal.

7.2.2.2. Az egyes kortikális-neuronok funkcionális sémái a mai neurofiziológiai kutatások alapján nem mutatnak jelentős különbségeket. A neuronok topológiai elrendeződésének különbségei — legalábbis a kutatás mai állása szerint — nem lényegesek. A neuron-populációk szerkezete és működése éppen az említett vizuális diszkriminációk esetében azoknál a fajoknál, amelyeknél a szenzoros információ feldolgozása a cortexben megy végbe (Márkus csak ilyen példákat említ) rendkívüli hasonlóságokat mutat. Ezek a neurofiziológiából kölcsönvett állítások nem elégségesek az azonosság-konceptió bizonyítására, de legalább annyi kétséget támasztanak Márkus érvelésével szemben, mint az ő érvei az azonosság-felfogást illetően.

7.2.2.3. Az azonosság-elmélet állapotok azonosságát állítja. Bár az organizmusnak mint rendszernek az állapota nincs pontosan definiálva, de igen valószínű, hogy bizonyos határok közt analóg lesz egy fizikai rendszer állapotával. Tudjuk, hogy a fizikában két állapotot nemcsak akkor tekintünk azonosaknak, ha az őket meghatározó egyes paraméterek mindegyike azonos értékű, hanem akkor is, ha közülük néhány komplementer módon megváltozott. Tehát nem szükséges, hogy azonos állapotokat pontosan ugyanazon elemek határozzanak meg.

7.2.2.4. Nem tagadható, hogy a különböző fajokhoz tartozó organizmusok szerkezete, idegrendszere sok tekintetben lényegesen különböző. Mivel valóban az organizmus az, ami észlel — és az organizmus egy meghatározott életkontextusban él —, ezért információszerzési és feldolgozási módja alárendelődik életfunkciói fenntartásának. Tudjuk például, hogy az emberi észlelés egy, a szubjektum—objektum viszonyba beleágyazódó tárgyi észlelés. Az észlelési mód azonossága a különböző fajokra vonatkozóan nem kötelező. Éppen ezért rendkívül nehezek és kevésbé megbízhatóak az olyan részletes felbontások, amelyek olyan jelenségeket kísérelnek meg lokalizálni, amelyek empirikusan szinte egyáltalán nem vizsgálhatók. Ilyen állítás pl. az, hogy különböző fajok esetén azonos pszichikus állapotoknak különböző neurofiziológiai állapotok felelhetnek meg. Miután nem-emberi organizmusok ún. pszichikus állapotairól verbális beszámolóink nem lehetnek, igen nehéz, sőt szinte lehetetlen pontosan megállapítani, hogy éppen *egy adott* pszichikus „eredményről” (Márkus kifejezése) van-e valóban szó. Erre csak az organizmus cselekvési reakcióiból és a rá vonatkozó neurofiziológiai vizsgálatokból tudunk következtetni. Emiatt a pszichikus és a neurofiziológiai állapot meg nem felelésének állítása nem bír kellő alappal. Arról már nem is szólva, hogy 7.2.2.3. miatt még ha lehetséges lenne is a pontos identifikálás, akkor is beszélhetnénk azonos neurofiziológiai állapotról.

7.2.2.5. Márkus érvelése során csak különböző fajokhoz tartozó organizmusokban mutatók különbözőségekre hivatkozik. S mivel 7.2.2.3. miatt ez esetben az identifikáció és a kontroll megbízhatósága igen csekély, ezért csupán az egy fajon belüli meg nem felelés empirikus kimutatása szolgálhatna esetleges érvül az azonosság-elv ellen.

7.2.2.6. Még ha bebizonyosodna is, hogy a különböző fajok esetén az egyes neuronok specifikációja lényegesen különböző, ez a tény önmagában akkor sem cáfolná az azonosság hipotézisét. Ugyanis semmi sem zárja ki azt, hogy ugyanazon neurofiziológiai állapot a neuronok többféle kombinációja révén álljon elő.

7.3. Az azonosság-elmélet elleni legsúlyosabb érvelés röviden összefoglalva a következőképpen hangzik.⁶

7.3.1.1. Alapvető különbség van episztemológiai vonatkozásban az észlelési és az érzékelési állítások között.⁷

7.3.1.2. Az észlelési állítás alapul szolgál a megfelelő megfigyelési állítás elfogadására. Pl. az „Egy barna asztalt látok” észlelési állításból következethet az „Egy barna asztal van előttem” megfigyelési állításra.

7.3.1.3. Ez nem érvényes az érzékelési állításokra vonatkozóan. Ezek ugyanis nem léphetnek fel objektív megismerési igénnyel. (Pl. Egy barna kiterjedést, foltot, alakzatot stb. érzékelek.)

7.3.1.4. Pl. az az észlelési állítás, hogy „Egy barna asztalt látok” hamis lesz, ha nincs valóban előttem egy barna asztal. Állításomat ekkor módosítanom is kell. (Azt hittem, úgy tűnt, . . . , de.) A két állítás-típus közti episztemikus különbség nem lenne magyarázható, ha azok agyi állapotok leírásai lennének.

7.3.1.5. Smart szerint ugyanis valamely észleléssel azonos agyi állapotot egy kauzális lánc kapcsolja össze a megfelelő külső helyzettel. Normális feltételek mellett az észlelést a szóban forgó külső tárgynak a megfelelő érzékszervekre gyakorolt fizikai hatása váltja ki. Ezzel viszont nem magyarázható az észlelési és az érzékelési állítások különbsége. Tudniillik egy kauzális kapcsolatnak ebben az esetben az érzékelésre vonatkozóan is fenn kellene állnia. Pl. az, hogy szúrás érkezik a kezemen, hasonló oki kapcsolatban van a megfelelő külső eseménnyel: egy hegyes tárgy érintkezése a bőr felületével. De az érzékelési állítások nem képviselnek semmiféle információt a külső tárgyakról. Pl. a szúrás érzésének az állítása igaz lehet akkor is, ha nem szúr meg semmiféle külső tárgy. Erre a különbségre az azonosság-elmélet keretében nem lehet választ adni.

7.3.1.6. Az episztemikus különbség Márkus szerint azzal magyarázható, hogy az észlelés az organizmust mint *egészet* a külső környezethez való *sajátos* viszonyában jellemző állapot (információval való rendelkezés a környező szituációról az ebben való közvetlen tevékenység szabályozására).⁸

7.3.1.7. Itt azt szükséges Márkusnak megmagyaráznia, hogy miben áll ez a sajátos viszony, amely az organizmust mint egészet jellemzi. Szerinte ez a sajátosság a következő:⁹ „X észlel valamit mint F-et” állítás empirikusan ekvivalens azzal az állítással, hogy „X érzékszerveit ért ingerlés következtében képes és kész arra, hogy F-nek megfelelő módon reagáljon külső környezetére”.

7.3.1.8. A neurofiziológiai leírás Márkus szerint¹⁰ azért nem lehet azonos

⁶ Uo. 227–228.

⁷ Féltreértések elkerülése végett felhívjuk a figyelmet arra, hogy Márkus mindig kijelentésekről és nem állításokról beszél, de mindig az angol *statement* szó értelmében és nem a kijelentésnek megfelelő *proposition* szó értelmében. A *statement* helyes magyar megfelelője az állítás.

⁸ Uo. 237.

⁹ Uo. 248.

¹⁰ Uo. 238.

referenciájú a pszichológiai leírással, mert a pszichikus, ill. a neurofiziológiai predikátumok különböző logikai szubjektumhoz tartoznak (az organizmushoz mint egészhez, ill. az organizmus valamelyik szervéhez, eleméhez). A pszichológiai állapot a külső környezethez való rezultatív viszonyra, a neurofiziológiai állapot pedig az egyes elemek közti viszonyra vonatkozik.

7.3.2. Márkus episztomológiai érvelésében kizárólag az észlelési és az érzékelési állítások különbségére hivatkozik. Érvének cáfolatához ezért elégséges lenne azt kimutatni, hogy az észlelési és az érzékelési állítások általa jelzett különbsége nem szól az azonosság-elmélet ellen. De ezen felül is van egy reális probléma: az érzékelés (pl. az illúziók vagy bizonyos esetekben a fájdalomérzés és más testi érzések) és az észlelés mint agyi állapotok különbözők-e, és ha nem, cáfolja-e ez a tény az azonosság-felfogást.

7.3.2.1. Márkus az érzékelés két (nem minden tekintetben különböző) fajtájával foglalkozik: az illúziókkal, pontosabban a nekik megfelelő ún. „látszik”-típusú állításokkal, és bizonyos testi érzésekkel (pl. fájdalomérzés közvetlen külső stimulációk kimutathatatlansága esetén), illetve a nekik megfelelő állításokkal. A hallucinációk mellékes szerepet játszanak fejtegetésében és erre vonatkozó saját megoldását maga is annyira feltételesnek mondja, hogy nem érdemes arra kitérni.

7.3.2.2. Kezdjük az illúzió-érvvel.¹¹ Olyan állításokról van szó mint: „Lady Macbeth véres kezét lát”, „Úgy tűnik egy sárga házat látok”, „Úgy látszik mintha két vonal közül az egyik hosszabb lenne” (utalás a Müller—Lyll illúzióra) stb.

7.3.2.3. Ha a „Sárga házat látok” és az „Úgy tűnik egy sárga házat látok” állítások igen hasonló, de azért (nem feltétlenül retrospektíve) megkülönböztethető neurofiziológiai állapotok megfelelői, akkor a két állítás referenciálisan különböző és így nem érinti az azonosság-elv konzisztenciáját. Az első esetben azért vonható le a megfelelő megfigyelési állítás, mert a szóban forgó állapot csakis külső stimuláció esetén áll be. Természetesen ez csak akkor igaz, ha a két agyi állapot megkülönböztethető.

7.3.2.4. Ha viszont neurofiziológiailag sem megkülönböztethető agyi állapotok leírásai, akkor a két állítás referenciája azonos. Nyilvánvaló, hogy ekkor az érzékelési állítás vagy olyan esetre vonatkozik, amikor külső stimuláció nélkül áll be ugyanazon agyállapot, vagy van ugyan külső stimuláció, de az nem a szokásos észlelési kontextusban zajlik le. Mindkétfajta állítás azt fejezi ki, hogy éppúgy „látom” a sárga házat, de az utóbbi esetben tudom, sejttem, hogy nincs előttem sárga ház, de legalábbis kétségek merülnek fel bennem a sárga ház előttem való létét illetően. Vagyis az észlelési állítás helyett azért használok érzékelési állítást, mert más észlelési vagy kognitív információk nem teszik egyértelművé azt. Ha mind az észlelés, mind pedig az érzékelés esetén (pontosabban akár észlelési, akár érzékelési állítások használatakor) a nem-kognitív szinten lényegileg azonos agyállapotok állapíthatók meg, akkor nem az a kérdés igényel választ, hogy miért nem képviselnek az érzékelési állítások megismerési értéket a külvilágra vonatkozóan, hanem az, hogy miért vonhatók le az észlelési állításokból a megfelelő megfigyelési állítások. Azért, mert természetesen észlelések az emberi tevékenység során rendszerint nem csupán összekapcsolódnak külső stimulációkkal, hanem a különböző típusú észlelések és a tényleges, cselekvésbe is átmenő manipulációk együttese révén a meg-

¹¹ Uo. 255. és 260—262.

ismerő szubjektum aktív kapcsolatba kerül a külvilággal. És mivel az észlelések kötődnek az emberi cselekvéshez, a külvilág tárgyaival és jelenségeivel való manipulációhoz, ezért lehet rendszerint az észleléseket és a külvilágot viszonylag „közvetlenül” is összekapcsolni. *Rendszerint, de nem mindig.* Az észlelés önmagában nem végső evidencia, vagy ismeretbázisa a külvilág megismerésének, bár kétségtelenül annak egyik kiindulópontját alkotja. *Egyiket, de nem az egész bázist.* Meggyőződésünk szerint — és ehelyütt csak ilyen szubjektív megjegyzést tehetünk — nem kisebb a kognitív, logikai jellegű evidenciák bázist alkotó szerepe sem. Az érzékelési állításoknak is van objektív megismerési igényük. Az érzékelési állítás elvileg interperszónálisan ellenőrizhető. Az érzékelési állítások nem pretendálnak arra, hogy az organizmusnak a külvilághoz való viszonyáról fejtszenek ki ismeretet.

7.3.2.5. Ami a Müller—Lyell¹² illúziót illeti, azzal az történik, hogy Márkus saját koncepciója keretében értelmezi a kísérletet és úgy tűnik, mintha erre az azonosság-elmélet nem lenne képes.

Nem tagadjuk, hogy a Márkus-féle interpretáció nem mond ellent az ilyenfajta illúziók létezésének. Egy neurofiziológiai leírás viszont nemcsak hogy nem mond ellent az ilyen illúziók létezésének, de elvileg képes megmagyarázni is azokat. Ugyanis tisztázni lehet azokat a környezeti kontextus típusokat, amelyek között az észlelés nem lesz veridikus (vagyis az észlelés szintjén hibás diszkrimináció alakul ki).

Mivel — Márkus elismeri — az észlelés tudatilag közvetlenül nem befolyásolható, ezért választ kellene adni arra a kérdésre, hogy miért torzul el az észlelés bizonyos esetekben. Erre a neurofiziológia választ ad: az emberi agyműködés olyan, hogy az átlagosan gyakran előforduló szituációkra diszkriminál veridikusan (az életfunkciók fenntartása szempontjából ez a legjelentősebb). A Müller—Lyell illúzióval kapcsolatban Márkus 53. lábjegyzete is ezt támasztja alá: az egyenesek konvergenciája többnyire jó mélységindikátorként szolgál és ezért veridikus rendszerint az észlelés. Hogy miért pont a konvergencia, arra valószínűleg az agy funkcionális működésének és a külvilág térszerkezeti tulajdonságainak az együttes elemzése adhatna csak választ. A Márkus-féle értelmezés viszont elvileg képtelen magyarázatot adni a torzulásra. A maximum, amit nyújthat, hogy a jelenség nem mond ellent sémájának.

7.3.3. Térjünk át az ún. testi érzésekkel kapcsolatos észlelési és érzékelési állítások különbségére.

7.3.3.1. Van-e különbség egy pl. külső hatás révén előállt testi érzés és egy „ugyanolyan” testi érzés között, amikor nem beszélhetünk külső hatásról?

7.3.3.2. Ha van különbség (ami nem zárja ki a sok tekintetben való hasonlóságot) az agyi állapotot illetően, akkor ez az eset az azonosság-hipotézist nem gyengíti.

7.3.3.3. Ha a két agyi állapot lényegileg (határok közt) azonos, akkor viszont az érv elemzésre szorul.

7.3.3.3.1. Márkus — és mi ezt teljesen elfogadjuk — feltételezi, hogy a megismerés egésze egyetlen szinten sem visszatükrözés, hanem emberi orientatív tevékenységforma.

7.3.3.3.2. Semmilyen érv sem szól az ellen, hogy több vonatkozásban külön-

¹² Uo. 461—462.

böző szituációt ne rögzíthessen (lényegileg, határok közt) ugyanazon agyi állapot. Ennek az a valószínű oka, hogy az organizmus életfunkcióinak biztosítása szempontjából nem nagyon jelentős, hogy az adott agyi állapot által rögzített szituációt külső vagy belső, azaz a szervezetben kialakuló hatás stimulálja-e. Az viszont neurofiziológiailag bizonyítható, hogy bármely testi érzés kauzálisan összekapcsolt egy tőle különböző, bár nem feltétlenül külső (testen kívüli) hatással.

7.3.3.3.3. Két olyan testi érzést összevetve, amelyeknél van, ill. nincs külső hatás, köztük valóban semmiféle episztemikus különbség nem mutatható ki. Ezen a szinten — ha a szint egyáltalán jó kifejezés — az organizmus 7.3.3.3.2. miatt nem különbözteti meg a két esetet. Az észlelési és az érzékelési állítások episztemikus különbségének a magyarázata nem az észlelés szintjén keresendő.

7.3.3.3.4. Más kérdés az, hogy a megfelelő agyi állapotokat többnyire külső hatások váltják ki. Pl. ahhoz hasonló szűrő érzést, mint amikor egy hegyes tárgy érintkezik a bőrfelülettel, rendszerint akkor érzünk, ha egy hegyes tárgy valóban megszúr. Ez az alapja a Márkus által jelzett azon episztemikus különbségnek, ami a testi érzések esetében az észlelési és az érzékelési állítások között van. Vannak olyan testi érzések — pl. szédülés, bizonyos típusú hő-érzések stb. —, amelyekről nehezen tudnánk megmondani, külső vagy belső hatások hozzák-e gyakrabban létre. Már ebből is látható, hogy a testi érzés önmagában képtelen arra az episztemikus különbség-tételre, amelyre Márkus hivatkozik az észlelési és az érzékelési állítások megkülönböztetésekor.

7.3.3.4. Azt állítjuk, hogy az észlelési állítás a testi érzések esetében referenciája tekintetében különbözik az érzékelési állítástól. Episztomológiai különbségük ebből adódik és nem abból, hogy az érzékelési állítások, illetve terminusaik nem konfrontálhatók denotációjukkal, míg az észlelési állítások igen.

7.3.3.5. Miről szól egy észlelési állítás? Mire vonatkozik? Mi a referenciája? Márkus az észlelés esetében *expressis verbis* nem tagadja az azonosság-elmélet *logikailag* koherens voltát. De pozitív választ is kell adnia arra a kérdésre, hogy mire vonatkozik egy észlelési állítás. Mivel az állítás nem azonos az észleléssel, ezért nem arra kell válaszolni, hogy mi az észlelés funkciója az organizmus számára, hanem arra, hogy miért és milyen esetekben használunk észlelési állításokat.

7.3.3.6. Feltételesen — mert később cáfoljuk — fogadjuk el, hogy egy észlelési állítás valóban csak az organizmus valamiféle állapotát írja le: Márkus szerint egy funkciót teljesítő állapotát, az azonosság-elv szerint egy agyi állapotot. Megjegyezzük: az azonosság-elmélet nem állítja azt, hogy az észlelési állítás csupán agyi állapotot ír le, hanem csak azt, hogy nem létezik az agyi állapottól különböző pszichikus állapot. De ha elfogadjuk Márkus véleményét az észlelési állítás referenciájáról, akkor a fenti feltételezésnek az azonosság-elvből következnie kell, de a „csupán” szó nélkül. Azt is elfogadhatjuk feltételesen, hogy az észlelés legyen egy, a Márkus által definiált funkcióteljesítő állapot.

7.3.3.6.1. Állítjuk: ha az agyi állapot nem jellemzi az organizmus egészének valamilyen viszonyát a környezethez, akkor az ún. pszichikus állapot sem alkalmas erre. Ugyanis, ha az „egészre jellemző állapot” azt jelenti, hogy az organizmus és a környezet valamilyen viszonya az organizmus minden egyes elemében vagy szervében változást idéz elő, akkor ezt az ún. pszichikus állapot nem teljesíti. Ha nem ezt jelenti, akkor viszont éppúgy lehetséges, hogy az agy rögzítse az organizmus és a környezet egy olyan viszonyát, amely az orga-

nizmust mint egészet jellemzi. Az agyi állapot az organizmust mint egészet jellemzi. Az agyi állapot az organizmushoz mint egészhez tartozik, mert az agy ugyancsak az organizmushoz tartozik, azt jellemzi. Az agy mindig valamilyen állapotban van. Ha állapota megváltozik — és az agy rögzíti az organizmus környezethez való bizonyos viszonyait —, akkor ez a változás azt fejezi ki, hogy megváltozott az organizmus környezethez való viszonya valamilyen vonatkozásban.

7.3.3.6.2. Az organizmusnak a környezethez való azonos rezultatív viszonya éppen abban fejeződik ki, hogy az agyi elemek funkcionális működése is határok közt (lényegileg) azonos. Erre a 7.2.2.3. és a 7.2.2.4. pontok alatt már utaltunk.

7.3.3.6.3. A 7.3.1.7. alatti tétel a két kijelentés empirikus azonosságáról az eddigiek miatt nem cáfolja az azonosság-elméletet. Mivel — mint Márkus írja — nem mindig követi aktuális külső cselekvésbeli reagálás az észlelést, ezért a reagálásra való készség vagy képesség éppen a külvilágra vonatkozó objektív megismerési igényre vonatkozóan semmitmondó.

Ugyanis az olyan megfelelő reakciókészségek, mint a „kísérés”, „lokomoció”, „szemmel való körüljárás” stb. csupán annyit tesznek hozzá a neurofiziológiai állapothoz, hogy csatlakoznak hozzájuk. Vagyis e szerint az észlelés = neurofiziológiai állapot + különböző testi állapotok vagy állapotok időbeli sora (mozgások). Az azonosság-elmélet konzisztens voltát egyáltalán nem érintené, ha ez az egyenlőség fennállna, de ettől függetlenül is ez az értelmezés súlyos nehézségeket hordoz. Ha ezeket az ún. reakciókészségeket (miért nem egyszerűen reakciókat ?!) a megfelelő idegrendszeri változások okozzák (s közvetlenül mi más okozhatná ?!), akkor világos a következő nehézség: ezen reakciók halmazának — Márkus felfogása szerint — kölcsönösen egyértelmű (egy-egy értelmű) megfelelésben kellene lennie a külső stimulációk egy halmazával. Minden észlelési típusnak másfajta reakciócsoport kell, hogy megfeleljen és fordítva. Ezt kellene bizonyítania Márkusnak és nem csupán néhány példát felhozni arra vonatkozóan, hogy az észleléshez bizonyos kísérő reakciók járulnak. Ettől még nem lenne hamis a Márkus-féle értelmezés, hanem csak bizonyítatlan. De vajon kialakulnak-e ilyen reakciók azokban az esetekben, amikor nincs külső stimuláció? Ha igen, akkor a reakciókészség megléte egyáltalán nem szól az azonosság-elmélet ellen, de megnehezíti az észlelés magyarázatát, mert olyan feltételeket köt ki, amelyek bizonyítása csaknem teljesíthetetlen. Semmiféle empirikus tény nem ismeretes arra vonatkozóan, hogy ezek a reakciók csak külső stimulálás esetén állnának fenn. Az azonosság elve ellen e reakciók fennállásának empirikus megfigyelése csak ekkor szólna. Márkus 58. lábjegyzete, amely részletesen tárgyalja az empirikus bizonyítékokat, erre vonatkozóan semmit sem állít.

Az ún. Stratton-kísérleteket felhasználó érvelés ebben a vonatkozásban viszont azért semmitmondó, mert a kísérletekből levonható következtetések nem arra vonatkoznak, hogy mi az észlelés, hanem arra, hogy milyen körülmények között lehet veridikusan észlelni.

Az azonosság-elmélet értelmében ez az ún. készség nem más, mint agyi állapot, vagyis az inger előtti állapot megváltozása. Ez a neurofiziológiai állapot viszont már elvileg egzaktan leírható. Az organizmus reagálása — az észlelés — éppen egy meghatározott típusú agyi állapot beállása.

7.3.3.7. A leglényegesebb ellenvetés azonban az, hogy a 7.3.3.6. alatti feltetelezés az ottani formában nem megengedhető. Az észlelési állítás ugyanis

nem csupán az organizmus állapotáról (legyen az neurofiziológiai vagy pszichikus) szól. Mikor használunk észlelési állításokat?

7.3.3.7.1. Előzetesen le kell szögezni, hogy egy észlelési állítás — kimondott vagy leírt — mindig másnak szól. A „Látok egy barna asztalt” formájú észlelési állítást mással közlök abból a célból, hogy informáljam valamiről. Néha egyszerűen arról, hogy barna asztal van előttem. Ebben az esetben semmiben sem különbözik egy megfigyelési állítástól. Az állítás verbális és így mással is közölhető módon fejezi ki észlelésemet. Jellege publikus. Igaz, hogy ez esetben az állításnak inkább csak a formája észlelési jellegű.

7.3.3.7.2. Kimondhatok egy ilyen állítást nem pusztán informatív közlés céljából, hanem azért is, hogy bizonyosságot szerezzek észlelésem helyességéről. Ebben az esetben nyilván valami ok miatt kételyek merültek fel bennem észlelésem veridikus voltára vonatkozóan. Az észlelési állítás referenciája ekkor szintén az organizmus és a külvilág mások által is ellenőrizhető olyan viszonya, amely rendszerint tartalmaz valamiféle információt az organizmuson kívüli környezetről is. A hangsúly itt is azon van, hogy van külső információm is: az észlelés a külvilághoz való valamilyen viszonyt rögzítő agyi állapot és az észlelési állítás ezt fejezi ki.

7.3.3.7.3. Közölhetek észlelési állításokat úgy is, mint kísérleti alany, mint megfigyelésnek alávetett személy. Az észlelési állítások ekkor sem más jellegűek, mint a 7.3.3.7.1. és 7.3.3.7.2. alattiak.

7.3.3.8. Az érzékelési állítások a testi érzések esetében most már röviden elintézhetőek. Miről szól egy érzékelési állítás? Mi a referenciája? Mikor használunk érzékelési állításokat? Vizsgáljuk pl. azt az állítást, hogy „Szúrást érzek a kezemen”.

7.3.3.8.1. Kimondhatok egy érzékelési állítást azért, mert valami oknál fogva nem tudom eldönteni, hogy az vajon külső hatás eredménye-e vagy sem, de valami olyasmit érzek, mint amit akkor szoktam érezni, amikor egy hegyes tárgy érintkezik kezem felületével. Ekkor másoktól várok választ arra, van-e külső hatás vagy nincs. A „szúrás érzése” kifejezés és a kétely arra utal, hogy ilyen érzéskor rendszerint meghatározott külső hatás szokott fellépni.

7.3.3.8.2. Kimondhatok érzékelési állítást abban az esetben is, ha határozottan tudom, hogy van külső hatás. Világos, hogy ekkor csupán hangsúly kérdése az, hogy meg tudjuk különböztetni az érzékelési állítást az észlelési állítástól. Az érzékelési állítás ugyanis a hangsúlyt nem arra helyezi, hogy a külső hatásról közöljön információt (bár ez implicite elkerülhetetlen), hanem arra, hogy a külső hatás következtében előállott testi érzésről számoljon be. Teheti ezt panaszkeppen, informálás vagy kísérleti beszámolás stb. céljából. Ez valóban nem tipikus érzékelési állítás, de határesetként előfordul.

7.3.3.8.3. És végül kimondhatunk érzékelési állításokat akkor is, ha határozottan tudjuk, hogy nincs semmiféle olyan külső hatás, ami előidézhetne volna az adott testi érzést.

7.3.3.8.4. Míg 7.3.3.8.1. esetében el kell dönteni, hogy miről van szó, addig 7.3.3.8.2. és 7.3.3.8.3. esetében világosan kitűnik, hogy az állítások referenciája más, mint az észlelési állítások referenciája. Az érzékelési állítások a testi érzések esetén ugyancsak objektív megismerési igényűek. De mivel referenciájuk nem az organizmus és a külvilág meghatározott viszonya, hanem az organizmus valamely belső állapota, ezért ellenőrzésük is másképpen történik és ma még sok szempontból nehezebben is megvalósítható. De elvileg ellenőrizhető, mivel megfelelő neurofiziológiai állapot megállapításáról van

szó. Természetesen, ha a testi érzés egyedi és nem többször előforduló, akkor ellenőrzésére nincs lehetőség. De ez áll minden másra is. Egyedi, ismétелhetetlen eseményről a fizika sem mond semmit. Egyediként felismert jelenségekkel, osztályba-sorolás nélkül egyetlen tudomány sem tud mit kezdeni.

7.3.3.9. Tehát — mint 7.3.3.3.3. alatt rámutattunk — érzékelés és észlelés mint testi érzések között nincs episztomológiai különbség, de az észlelési és az érzékelési állítások nem azonosak. Különbségük referenciális és nem abban áll, hogy az egyik rendelkezik objektív megismerési igényvel, a másik pedig nem.

8.1. Felhozható lenne egy érv — és úgy tűnik, ez lenne az egyetlen használható — az azonosság-elmélet ellen: A program gyakorlatilag megvalósíthatatlan. Az azonosság hipotézise meg tudott magyarázni bizonyos jelenségeket, de képtelen magyarázatot adni más jelenségekre.

8.2. Mivel ez az ellenvetés azt nem tartalmazza, hogy az azonosság-elmélet elvileg nem alkalmas a meg nem magyarázott jelenségek indoklására, ezért joggal felvethető az érvelővel szemben a következő követelmény: tessék adni egy olyan eljárást és elméletet, amely képes a már megmagyarázott és a még nem indokolt jelenségek értelmezésére egyaránt. Ha tudnak adni egy olyan elméletet, amely képes ugyan a meg nem magyarázott jelenségek értelmezésére, de nem alkalmas a már indokolt jelenségek magyarázására, akkor ez csak az azonosság-elv korlátozott érvényét és nem pedig hibás voltát jelenti.

8.3. Mindaddig, amíg nincs lehetőség nagyobb heurisztikus értékű program bevezetésére, és amíg az azonossági hipotézisen alapuló vizsgálatok képesek új jelenségeket feltárni és értelmezni, addig az azonosság-elméletet nemcsak használhatónak, hanem igazoltnak is tekinthetjük.

8.4. Mivel Márkus ellenvetései az azonosság-elmélettel szemben nem bizonyultak helytállóknak, az 5. alatt mondottak miatt feladatunkat teljesítettnek tekintjük. Természetesen jó lett volna, ha pozitíve bizonyítjuk az azonosság-elmélet programjának a helyességét. Ez azonban már a neurofiziológia feladata.

9. És kimerítvén a természetes számok alakí értékeit, e pont van hivatva biztosítani a 0-val kezdődő fejtegetés matematikai eleganciáját és ezzel a cikk zárt és tudományos jellegét.

SZEMLE

ADALÉKOK AZ „ÁZSIAI” TERMELÉSI MÓD MARXIZMUSTÖRTÉNETÉHEZ¹

Az „ázsiai” termelési móddal kapcsolatos viták újraeledése nyomán két leegyszerűsödött nézet gyökeresedett meg a marxista közvéleményben. Sokan úgy vélik, hogy Marx csak a múlt század ötvenes éveinek elején kezdett foglalkozni az ázsiai fejlődés sajátosságaival, ekkor kialakított koncepciója azonban lényegileg változatlan maradt élete végéig. Az „ázsiai” termelési mód Marx utáni történetéből pedig csak a húszas évek végének szovjet vitái kerülnek említésre, amelyek az ún. leningrádi vitával hirtelen le is zárultak.²

Ezekben a leegyszerűsítésekben persze oroszlanrésze van a Marx-kutatás és a marxizmustörténet kialakulatlanságának, végeredményük azonban a kutatás állásától függetlenül az, hogy az „ázsiai” termelési mód terminusában megfogalmazott problémát perifériális jelentőségűvé süllyesztik le, esetleg éppenséggel akaratauk ellenére.

A marxizmus életmű eddigi — korántsem kielégítő — feldolgozásai³ megmutatták, hogy már a fiatal Marx meglátja Hegelnél — majd később az angol közgazdászoknál

¹ Bevezetésül szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy a marxizmustörténet fogalma maga is kialakulatlan, még nem eléggé pontosan körülhatárolt fogalom, akárcsak a marxista közvélemény stb. fogalma. Ez persze nem véletlen, a konzervatív dogmatizmus időszakát éppenséggel az jellemezte, hogy a marxista filozófiát időtlen igazságok befejezett rendszereként igyekezett feltüntetni, azaz történelmietlenné torzította. Az ötvenes évek közepét megelőző időszakban a marxizmusnak tehát tényleg nem volt „történetírása”, hiszen alapjában véve történelme is kétségbe vonódott. E korszak számára nem volt története Marx filozófiájának sem, amennyiben Marx filozófiai fejlődése általánosságokra redukálódott, akárcsak a Marxot követő filozófiai fejlődés. Ha az előbbi vonatkozásban napjainkig mutatkozik is lényeges előrehaladás, a Marx utáni fejlődés továbbra is kimunkálatlan terület maradt. Okai kézenfekvőek. Ez a folyamat elválaszthatatlan a munkásmozgalom történetétől, abban találja meg valóságos alapját. Könnyen fennáll tehát annak veszélye, hogy annak utólagos megideologizálásává vagy pusztán kísérőjelenségévé redukálódjék, s ne bontakozzék ki viszonylagos önállóságában, mint egyben az elmélet stagnálásának vagy továbbfejlesztésének, de mindenképp *formálódásának* sokszíni folyamata is.

Amikor az „ázsiai” termelési mód marxizmustörténetét vizsgáljuk, a marxizmusnak ehhez az elmélettörténetéhez kívánunk adalékokat szolgáltatni. Adalékokat és nem többet, a szerző jól tudja, hogy nehezen összegyűjtött anyaga nem egyéb jól-rosszul kapcsolódó szemelvények sorozatánál, s így a belőlük levont konklúziók bizonyos mértékig az „ásatások” véletlenének is függvényei. Ezek az „ásatások” azonban mindenképp szükségesek, s az eredmények időlegesen összefoglalása is, természetesen tudatosítva azt, hogy az „ásatás” „területileg” eléggé korlátozott (szovjet fejlődés), s hogy nincs többről szó, mint az *ismert* anyagok szintéziséről. Írásunk nem utolsósorban anyagközlő, informatív és dokumentáló szándékkal is készült. Másképp áll a helyzet természetesen a hatvanas évek anyagával, amely hozzáférhető és áttekinthető, ezért itt csak rövid információra, a folyamat irányának jelzésére szorítkoztunk.

A marxizmustörténeti rekonstrukció során abból a feltételezésből indultunk ki, hogy létezik egy bizonyos marxista közvélemény, mint a marxista képzettségű és marxistaként tevékenykedő emberek intézményi formákhoz is kapcsolódó közössége. E marxista közvéleménynek megvan a maga történelmi folyamatossága, amely a marxizmustörténet egyik „szetele”. Jórészt erről a szeletről esik majd szó az alábbiakban, egészen odáig, hogy leírásunk sokszor a „marxizmustörténeti folklór” határait súrolja. A marxista tudomány fejlődése — mint egy másik szelet — nem esik egybe a marxista közvélemény változásaival, bár az összefüggés nyilvánvaló. A tudomány fejlődés ismertetésére bizony kevesebb hangsúly esik, de ez nem a szerző intencióból, hanem a kor jellegzetességéből fakad, mint kiténik majd, a kérdéseket inkább felvetni, vitatni, „lezárni” lehetett, mint tudományosan előrevinni. Még így is érinteni és értékelni kellett olyan területet, ahol a szerző korántsem szakember, ti. a marxista sinológia fejlődését, s amennyiben rákényesült, csak mások véleményét közvetíti. A legproblematikusabb mégis e szakasz marxizmustörténeti objektív alapjainak, a reális történelmi folyamatnak feltárátlansága. A Komintern története számos vonatkozásában ismeretlen, anyagai részben publikálatlanok, pedig mindaddig ismeretlen dokumentumai megvilágításában az alábbiakban tárgyalt viták és elméletek más hangsúlyt nyerhetnek. „Adalékaink” így is hozzájárulnak az összefüggés megismeréséhez, evidenciájuktól való megfosztásához azzal, hogy történelmietlen önigazolások helyett történelmi folyamatokban, keletkezésükben mutatjuk be őket. Olyan fogalmakról és elméletekről van szó, amelyeket sokan még ma is autentikus marxizmus fogalmaként és elméletekként kezelnek, holott nem egyebek későbbi korok történelmi „üledékénél”.

² A leningrádi vitára való szökványos utalást találjuk pl. R. Garaudynál „A kínai kérdés” c. könyvében, Bp. 1968, 30, pedig a húszas évek végének és a harmincas évek elejének vitájáról képet nyújtanak egyes jelenlegi feldolgozások is: J. Peitrika: *Die sowjetische Diskussionen über die asiatische Produktionsweise und über Sklavenhalterformation*; „Eiréné”, 1964/III, és V. N. Nyikiforov: *Diskusszija szovetszkij isztorikov ob obščesztvenno-ekonomicseszkom strojke Kitaja*; NAA („Narodi Azii i Afriki”), 1965/5.

³ N. B. Ter-Akopjan: *Razvityje vzgljodov K. Marksza i F. Engelsza na aziatszkij szposzob proizvodstva i zemlegyelesceszkuju obcsinu*; NAA, 1965/2, valamint M. Vitkin „Szocialnije problemi zaversajusevoje tojza perovbitnoj isztorii v trudah K. Marksza i F. Engelsza” című kéziratosszertésének (1967).

stb. — s tőle átvéve maga is elemzi a „keleti” társadalmak sajátosságait, s mondanunk sem kell, hogy Hegeltől is továbbvezetnek a szálak a művelődéstörténet korábbi szakaszaiba. Már a fiatal Marxnál is úgy jelentkeznek az ázsiai társadalmak, mint a civilizációk kialakulásának általános formái, s ezek történelmi tagadásaként, ellenpólusaként jön létre az antikvitás. Az ázsiai fejlődés sajátosságáról kialakított koncepcióját azonban csak az ötvenes években tudja reálisan megalapozni a zárt naturálisan gazdálkodó faluközösségek szervezetének megismerésével (India). De koncepciója az ötvenes évek elejétől a következő három évtizedben saját alapjain továbbfejlődik, az óázsiai és ázsiai fejlődés, az átmeneti formák és az osztálystruktúra, a despotikus és nem-despotikus utak stb. stb. differenciáltságában, egyetemességében bontakozik ki, azaz „kinövi” az eredeti „ázsiai” kereteket.

A marxi életmű dinamikája számunkra áttekinthető és világos, rendelkezünk fejlődése dokumentumaival, bár minden biztonnyal korántsem az összessel. De Marx életében mindezekből igen kevés volt ismert, gyakorlatilag csupán a „Tőke” I. kötetének utalásai. Lehetséges tehát, hogy a Marx által felvetett „ázsiai” probléma a feledés homályába merült, míg a húszas évek végének éles szemű marxistái fel nem fedezték?

Nem így történt, s nem is történhetett így. Az ázsiai fejlődés sajátosságainak kérdése már Marx idejében az alapvető korproblémák egyike volt, s mindmáig az maradt, az ilyen problémák pedig nem kerülnek elfelejtésre. Sokkal könnyebben lehet ez a sorsa egyes kategóriáknak és a hozzájuk kapcsolódó elméleteknek, ám a marxi „ázsiai” termelési mód kategóriájáról és elméletéről nem mondhatjuk el, hogy bármikor is a feledés homályába merült volna. Ennek az elméletnek a marxizmustörténete merült feledésbe, az, hogy szerves, közvetlen folytonosság köti össze a mai vitákat Marx nézeteivel, s hogy ezek a viták tulajdonképpen sohasem szakadtak meg, bár voltak látványosabb és intenzívebb periódusai, s voltak olyan periódusok is, amikor csak mélyáramként folytatódtak tovább, s a kor marxizmusának perifériáira szorultak és a szaktudományokba „zárkóztak”. Ezt a folytonosságot akarja bemutatni írásunk, nem csupán az „ázsiai” termelési mód jelentőségét

és súlyát, hanem egyben a marxizmus történetiségét, ellentmondásos fejlődését és a társadalmi fejlődéshez való sajátos viszonyát is hangsúlyozva.

Mindenekelőtt tudnunk kell, ismertté vált-e az „ázsiai” termelési mód elmélete még Marx életében. A „Politikai gazdaságtan bírálatához” Előszava, amely a legegyszerűbben foglal állást ebben a kérdésben, 1859-ben jelent meg, és kezdetől fogva a legfontosabb, a legtöbbet idézett dokumentummá vált. A „Grundrisse” megjelenése pedig 1939-ben már a viták néhány szakaszát tudhatta maga mögött, pedig napjainkban a világ szinte elképzelhetetlenek a „Tőkés termelés előtti tulajdonformák” értelmezése nélkül. A „Tőke” I. és III. kötetének fejtegetései talán kevésnek tűnnek az „ázsiai” probléma közismertté válásához, pedig korábban teljesen explicitté tették azt: De korántsem volt persze a „Tőke” az egyetlen forrás. A problémafelvetéshez nagyban hozzájárult Engels munkássága is, mégpedig az „Anti-Dühring” elemzése a keleti kultúrnépekről. Engels tevékenysége azonban ebben a vonatkozásban ellentétes mozzanatokot hordoz, s ezek az utótörténetben még fel is erősödnek: az osztályok keletkezésének „kettős” útjáról van szó („Anti-Dühring”), az egyik az „ázsiai” termelési mód, a másik a rabszolgatartó társadalom irányába mutatott. Az előbbit az „ázsiai” termelési mód védelmében idézték, s annak elterjedése irányában hatott, az utóbbi pedig a harmincas évek elejétől a rabszolgatartó társadalom modelljének megkonstruálásához nyújtott „alanyagot”, kiindulópontot, a „Munkásosztály helyzete Angliában” 1887-es Előszavával¹, valamint azzal a körülménnyel együtt, hogy „A család, a magántulajdon és az állam eredete” c. művéből az ázsiai fejlődés problematikája kimaradt.

Maurer, Haxthausen és mások kutatásai a földközösségek történetéről és fennálló maradványaik szerkezetéről a múlt század második felében széleskörűen ismertek voltak, s hatásuk Marx és Engels munkásságának közvetítésével még jobban felerősödött. Sőt, az orosz munkásmozgalom vonatkozásában az obscsina problémája egyenesen központi jelentőségűvé vált, a marxizmus klasszikusai is több munkát szenteltek e kérdésnek, amelyekben nyilatkoztak az obscsina jövőjének, perspektívájának kérdéséről, s az obscsina kapcsán az orosz

¹ MEM 20, 175–177. — „Az ázsiai és a klasszikus ókorban az osztályelnömi uralkodó formája a rabszolgaság volt.” MEM 2, 591.

történelmet bizonyos vonatkozásaiban az ázsiai fejlődéssel rokonították.⁵

Az „ázsiai” problematika tehát már Marx és Engels életében világosan megfogalmazódott a marxisták előtt, mégpedig egyfelől általános történelefilozófiai tartalmában, másfelől konkrét történelmi jelentőségében. A nyugat-európai — elsősorban német — szociáldemokrata teoretikusok az első, az orosz forradalmi munkásmozgalmak képviselői a második vonalat vették tovább, de bármily „alapos” is volt az előbbi, „aktív” az utóbbi vonal, az „ázsiai” termelési mód kérdése istenigazában akkor került napirendre, amikor a forradalom Ázsiában.

A német szociáldemokrácia kiemelkedő teoretikusai valamilyen formában mindnyájan tárgyalják az „ázsiai” termelési mód kérdését. Bebel pl. a mohamedán kultúra elemzésével konkretizálja, s értelmezése széles körű érdeklődést vont maga után, többek között Kautskyét.⁶ H. Cunow pedig megpróbálkozott az amerikai „ázsiai” típusú társadalmak értelmezésével, ilyen irányú munkásságának kezdeteit még Engels is megérte és igen pozitíven fogadta.⁷ Ezekből a példák közül is látható, hogy az „ázsiai” probléma már közvetlen utótörténetében is a maga egyetemességében mutatkozott meg, anélkül azonban, hogy eredeti, Ázsiára koncentrált megközelítési módját elvesztette volna. A korai osztálytársadalmak és az ázsiai fejlődés kérdéseiben azonban nemcsak a marxizmus életmű folytatása, hanem az az általános politikai, társadalmi és ideológiai átalakulás is nyomon követhető, amelyben a nyugat-európai szociáldemokrácia a múlt

század utolsó s századunk első évtizedeiben átment. A marxizmus koncepciója egyes mozzanatait kiragadva, az ázsiai társadalmak szociáldemokrata elmélete az osztályfeletti állam revizionista elmélete megalapozására szolgált. Ez az elmélet messzeemenően támaszkodott M. Weber munkásságára, amely szintén erős szálakkal kapcsolódott a marxizmushoz. A weberi „visszacsatolás” azonban, az ellenkezőjére fordítva a marxizmus koncepcióit, kiiktatta az osztálytársadalmak történelmi genezisének mozzanatait, s az állam csupán a formális-szerkezeti elemeinek, valamint a család — clan szervezeteknek analízise irányában vitte tovább a kérdést.⁸ Az állam, a keleti társadalmak Weber-féle felfogása komoly hatást gyakorolt a polgári felfogásra, sőt, közvetlen vagy áttételes formákon keresztül, jelentkezett a marxizmusban is. Kautsky pl. a materialista történelelfelfogásról írt művében nyíltan szembe fordul az engelszi államelmélettel a weberi „szervező funkció”, azaz a szervezők kiválásán és önálló réteggé szerveződésén alapuló osztály nélküli állam értelmében.⁹ Ehhez az értelmezéshez csatlakozik Cunow is, aki korábban az őstörténetben és a korai osztálytársadalmak történetében a revizionista felfogás „vezérképviselője” volt és igen nagy hatást gyakorolt. Persze ez a vonal sem volt egységes, de lényegében még a német szociáldemokrácia forradalmi szárnyának képviselői sem tudták meghaladni (Mehring, Bebel, Luxemburg stb.), ezért másodrendű fontosságúak számunkra Kautsky és Cunow nézeteltérései, biológizáló és ökonomizáló variánsainak összecsapásai.¹⁰

⁵ Marx és Engels az obszcináris: Marx: Levél az „Otyecsesztvennije Zapiszki” szerkesztőségének: MEM 19, 108–113, Marx–Engels: Előszó „A Kommunista Párt kiáltványa” második orosz kiadásához; MEM 19, 439–440, és Engels: Az oroszországi társadalmi viszonyokról; MEM 18, 526–536, 552–554, 652–661, Marx az orosz földközösséget az indiaival rokonította és az irányítás despotikus formájával jellemezte. „Tőke”, III, Bp. 1961, 334, 698, Engels pedig így írt az „Anti-Dühring”-ben: „A régi közösségek, ahol tovább fennálltak, évezredek óta a legdurvább államforma, a keleti despotia alapzatát alkotják, Indiától Oroszorszáig”; MEM 20, 177.

⁶ Kautsky recenziót írt A. Bebel „Die mohamedanische Kulturperiode” c. könyvről („Neue Zeit”, 1884), saját koncepcióját közvetlenül a „Die moderne Nationalität” c. cikkében fejtette ki. („Neue Zeit”, 1887.)

⁷ H. Cunow „Die alterruinischen Dorf- und Markgenossenschaften” c. cikkéről van szó („Ausland”, 1890/42–44), amelyben Engels helyeslően említi „A család, a magántulajdon és az állam eredetét”-ben (MEM 21, 57). Cunow a továbbiakban is foglalkozott ezzel a problémával. „Die soziale Verfassung des Inkarreiches. Eine Untersuchung des alterruinischen Agrarkommunismus”, Stuttgart 1896, és „Geschichte und Kultur des Inkarreiches”, Amsterdam 1937, c. műveiben.

⁸ Weber „Konfuzianismus und Taoismus” c. tanulmányában, de még inkább „Gazdaság és társadalom” c. monográfiájában kiterjedt történelmi anyagokon elemzi a társadalom szerkezetének formális vonatkozásait, bevonva vizsgálataiba a keleti társadalmakat is. Az uralom típusai c. fejezet pl. a bürokrácia tisztán „technikai” modelljét analizálja, említést téve a kínaiakról is (Literaten, 35). Az uralom szociológiája c. fejezet pedig utal a kínai hivatalszervezet gazdasági alapjaira és funkcióira is (265–266). A vallási közösségek típusai c. fejezet viszont a vallási etika — Kína és India esetében a buddhizmus — hatását vizsgálja a társadalmi rendre (235–236). Ezek a valós, de formális, ill. visszahatásban abszolútizált mozzanatok valóban az osztályfunkció ellellezése irányában hatnak, holott bizonyos módosításokkal beépíthetők lennének azokba. („Gazdaság és társadalom”, Bp. 1967.)

⁹ Kautsky: „Die materialistische Geschichtsauffassung”, Berlin 1929, II, 90.

¹⁰ Cunow „Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie” c. könyvében vulgarizálással vádolja Kautskyt, aki „A marxizmus államelmélet Cunow megvilágításában” c. művében válaszol. Kautsky és Cunow művei — beleértve a fentieket is — a húszas években oroszul is megjelentek és komoly hatást gyakoroltak, csupán a harmincas évek elejétől kezdődött el nézetük alapos kritikai felülvizsgálata.

Ez a revizionista felfogás tehát eltekintett attól, hogy az állam csak kizsákmányoló és szervező funkciója egységében létezik, s az egyik a másikon keresztül valósul meg. A társadalom által létrehozott terméktöbblet állami koncentrációja egyrészt az állami funkciók megszervezését és ellátását szolgálja, másrészt a szervező-irányító funkciót kialakító és monopolizáló osztály érdekeit. Az állam szervező funkciója mindig csak valamely konkrét osztály nevében és érdekében valósul meg, azaz sajátos történelmi formákon keresztül, amelyek egyúttal a kizsákmányolás — a terméktöbblet el-sajátítása — sajátos történelmi formáihoz kötődnek. Az állam szervező és kizsákmányoló funkcióinak kettéválása és egy-egy oldal abszolutizálása az államfelfogás — s közelebről az „ázsiai” termelési mód elmélete — marxizmustörténetbeli Odüsszeiájának legfontosabb jegye. A dogmatikus és revizionista végletekben közös azonban az az elképzelés, hogy osztályképződés alapjául csak a magántulajdon szolgálhat (ezért érvelt a revizionista vonal a keleti állam osztály nélkülsége mellett, s a dogmatikus vonal ezért kívánt magántulajdonosi viszonyokat beleerőszakolni). Ha pedig a magántulajdon „készen” pattan ki a civilizációk kialakulási folyamatából — ahogy egyébként a polgári történészek túlnyomó többsége, pl. Ed. Meyer, G. Maspero stb. állították —, akkor a marxizmusban óhatatlanul adódik, hogy a kapitalizmus — méghozzá leegyszerűsített — modellje szolgál közvetlenül a prekapitalista társadalmak elmélete alapjául, ahogy ez a szemléletmód a sztálini formációelméletben elérte tökélyét.

Egyelőre azonban még csak a marxizmustörténet kezdeti szakaszában vagyunk, s a német szociáldemokraták elméletével

párhuzamosan az orosz munkásmozgalom teoretikusaira kell futólagosan kitérnünk, hiszen a továbbiakban a marxista formációelmélet „ázsiai” problematikája szovjetunióbeli fejlődése kapcsán fejtenék ki adalékainkat. A marxizmus klasszikusainak Oroszország történelmi fejlődésére és jövőjére, a forradalmi munkásmozgalom és az obszcsina fennmaradásának perspektíváira vonatkozó fejtegetései élénk vita középpontjában álltak a múlt század végének Oroszországában. A vita korábbi periódusának jellegzetes tanúbizonyságai, visszatükröződésai Plehanov munkái. „Nézeteltéréseink” c. művében (1884)¹¹ az obszcsina történelmi sorsának és jövőjének értékelése a narodnyikokkal vívott harc alapvető kérdése. Plehanov egyfelől idézi a „Tőke” fejtegetését a keleti típusú faluközösség változatlan formában való fennmaradásáról, másfelől világosan kimutatja, hogy az orosz obszcsina már felbomlásának szakaszába érkezett el. Felbomlást nemcsak elméleti érvekkel, hanem konkrét statisztikai anyag részletes elemzésével is alátámasztja, utal a köztulajdon megszűnésének és a parasztság differenciálódásának jelenségeire. „A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez” c. művében (1895)¹² Marxra hivatkozva újra visszatér a kapitalizmus átugrásának vagy lerövidített meghaladásának kérdéséhez; ez a problematika s a vele kapcsolatos vita végighúzódik az egész művön. Az orosz fejlődés és az „ázsiai” termelési mód problémái jelentkeznek „A társadalmi gondolat fejlődése Oroszországban” c. művében is.¹³

Az „ázsiai” termelési mód kérdését azonban jóval általánosabb történetfilozófiai síkon is felvetette. Ennek jelei már „Adalékok a materializmus történetéhez” c. műve (1896)¹⁴ Marx-fejezetében is megmutatkoznak. A természeti-földrajzi

¹¹ G. V. Plehanov: „Izbrannije filozofszkije proizvegyenija”, I, Moszkva 1956, 256 skk.

¹² Plehanov: „A monista történetfelfogás fejlődésének kérdéséhez”, Bp. 1950, 265 skk.

¹³ Az orosz történészeket szigorúan megrója azért, hogy csak Nyugattal hasonlítták össze és Kelettel nem, pedig az orosz történelemnek vannak olyan „sajátosságai, amelyek megkülönböztetik őt a nyugat-európai országok történelmi folyamatától és a nagy keleti despotiák fejlődésének folyamatára emlékeztetnek”. („Szocsinyenija”, 20, 12.) Engels „Anti-Dühring”-ben tett megjegyzéséhez kapcsolódva kifejti továbbá, hogy „ha Engels megjegyzése szerint a faluközösségek mindenütt, Indiától Oroszországig a despotizmus gazdasági alapjaul szolgáltak, akkor ennek a jelenségnek egyik alapvető oka a naturálgazdálkodás feltételeiben van, amelyek kizárják a gazdasági munkamegosztást és kis csoportokra tagolják az egész földművelő lakosságot, amelyeknek nincs szükségük egymásra és ezért közműbűbűsek egymás iránt éppenséggel gazdasági és társadalmi helyzetük teljes azonossága révén. Természetesen minden keleti despotiában voltak különös feltételek, amelyek gyengítették vagy erősítették a fenti ok hatását” — s ennek kapcsán rámutatott az öntözés jelentőségére (uo. 76–77). Ezen társadalmak rabszolgatartó jellegét azonban nem említé, akárcsak kortársai, ő is az elnyomás feudális formáit állapítja meg az ókori Keleten.

Plehanov egyik korai, „Pozemelnaja obszcsina i jejo verojatojnije budusceje” c. cikkében M. M. Kovalevszkij „Obszcsinnoje zemlevlagyenije v kolonijjah i vlijanyije pozemelnoj politiki na jevo razlozszenyje” c. műve alapján kezd foglalkozni a kérdéssel, itt azonban elsősorban India, Afrika és Latin-Amerika kérdései kerülnek napirendre („Szocsinyenija”, I, 98). Rövidesen kapcsolja azonban ehhez Oroszország fejlődését is: „A régi moszkvai Oroszország teljességgel ázsiai jellegével tűnt ki. Ez szembetűnő gazdaságilag éppúgy, mint jogilag, mint az állami irányítás egész rendszerében” — írja 1899-ben („Szocsinyenija”, 3, 74). A részletes elemzésre azonban nincs lehetőség, mert, mint írja, lényegében ezzel egyidőben, 1900-ban, „a jelenlegi tudomány még igen kevés adattal szolgál az ókori Kele társadalmi viszonyai fejlődése és jellege mindenoldalú tanulmányozásához” („Szocsinyenija”, 7, 261).

¹⁴ Plehanov: „Adalékok a materializmus történetéhez”, Bp. 1951, 166–170 és 205.

nyezőkté szerepét kiemelve, az ázsiai társadalmak sajátos természeti feltételeitől (folyamvölgyek) jut el — némileg leegyszerűsített módon — a közösségi funkciók ön-állóságához a közösséggel szemben, nevezetesen az egyiptomi kaszt stb. formájában (az utóbbit illetően Marxot idézve). Felbukkan azonban az orosz fejlődés kérdése itt is, mégpedig I. Péter hatalmának ázsiai jellege formájában. Az ázsiai problematika legszélesebb elemzését azonban „A marxizmus alapvető kérdései” c. művében nyújtja.¹⁵ Az „ázsiai” termelési mód itt nyújtott tömör, lényegi kifejtése, s az az álláspont, amelyet kifej, a következő évtizedekben komoly hatást gyakoroltak, bizonyos értelemben a húszas évek végének vitáit sem lehet megérteni nélkülük. Plehanov szerint Marx az ötvenes években az „ázsiai” és az antik termelési módokat egymást követő alakzatoknak fogta fel, Morgan hatására azonban megváltoztatta nézetét, s úgy vélte, hogy ezek párhuzamos formációk. Mindketten közvetlenül az őstársadalomból nőnek ki, s eltérő fejlődésük oka az eltérő földrajzi környezet.

A múlt század utolsó éveiben bekapcsolódott az obscsinával és az „ázsiai” termelési móddal kapcsolatos vitákba Lenin is. Lenin szerepe ebben a kérdésben mindmáig alig tisztázott, s ez nem is véletlen, hiszen annyiszor akarták feltüntetni ellenfelének vagy legalábbis olyanának, aki nem vagy alig ismerte az egész problémát. Pedig az orosz munkásszozgalmat múlt századi helyzete ez utóbbit már önmagában véve is lehetetlenné tette. Leninnek szükségképp ismernie kellett s ismerte is az obscsina sorsa körül folyó vitákat, a marxizmus klasszikusainak állásfoglalásait — nemcsak az orosz fejlődéssel kapcsolatban;

levelezésük lenini annotációja bizonyítja, hogy megismerkedett az „ázsiai” termelési mód genezisével is Marx és Engels munkásságában¹⁶ —, valamint természetesen Plehanov és más orosz szerzők elméleteit.

A „Lenin mint az „ázsiai” termelési mód elmélete ellenfele” — koncepció képviselői elsősorban Plehanov és Lenin első találkozására és vitájára hivatkoznak, amelyről Plehanov levelezése tudósít. Plehanov azt írja, hogy 1895-ben felkereste egy ember, aki arról akarta meggyőzni, hogy az orosz fejlődés lényegében a nyugat-európai feudalizmus modellje alapján történt, míg ő az orosz fejlődést az ázsiaival rokonította, de láthatólag a vitában nem sikerült partnerét meggyőznie.¹⁷ E vitapartnerről később derült ki, hogy Lenin volt, mindenestre kétséges marad, hogy ezzel a találkozással lehet-e Lenin álláspontját jellemezni. Hiszen egy másik, sokkal nagyobb jelentőségű vitában, az oroszországi szocialdemokraták stockholmi kongresszusán éppenséggel Lenin volt az, aki Plehanovval szemben utalt az „ázsiai” termelési módra az orosz fejlődés bizonyos szakaszában („moszkvai Oroszország”).¹⁸

Lenin munkásságának megítélése e vonatkozásban még élesebb vitákat váltott és vált ki, mint a marxizmus életmű. Marxnál ugyanis elvitathatatlanul szerepel bizonyos gyakorisággal a kategória, Lenin viszont az ázsiai társadalmak elemzésekor igen ritkán használja ezt a kategóriát, igaz ugyan, hogy egyetlen alkalommal sem cáfolja, bírálja. A korabeli ázsiai társadalmakat sajátos múltjukból, történelmi útjukból adódó „ázsiai” maradványokkal megterhelt feudális társadalomként írja le, ahogy ezt a Komintern programjának a „keleti módon elmaradott” országokra

¹⁵ Plehanov: „A marxizmus alapvető kérdései” (Népszava kiadás), 79–80: „Marx szerint a társadalom gazdasági fejlődésének egymásra következő (progresszív) nagy szakaszai: az ázsiai, az ókori, a hűbéres és a modern polgári termelés. Feltehetően azonban, hogy az *ázsiai* és az *ókori* termelés viszonyát illetően megváltoztatta nézetét, amikor megismerte Morgan könyvét az ősi társadalomról . . . például a *kinai* vagy a régi *egyiptomi* gazdasági fejlődés törvényei nem vezettek az *antik* termelés kialakulásához . . . inkább a fejlődés azonos szakaszának két egymás mellett futó változatáról beszélhetünk. Az *ókori* társadalom a *nemzetiségi* társadalomra következett és ez utóbbi volt az *ázsiai* társadalmi rend is. Mind az *ázsiai*, mind az *antik* társadalom a nemzetiségi társadalom méhében kialakuló termelőerők működéséből keletkezett, amikor ezek az erők a nemzetiségi társadalmat felrobbantották. Persze nagy a különbség az *ázsiai* és az *antik* társadalom között. E különbségnek az az oka, hogy mindkettő különböző természeti, földrajzi körülmények között keletkezett. Más gazdasági szerkezetet tettek szükségessé e természeti viszonyok az *ázsiai* s mást az *antik* termelési rend esetében.”

Plehanov nézeteit, mindenekelőtt marxizmustörténeti megközelítésben, újra felmerültek az ötvenes években újra-kezdődött vitában. J. Z. Polevoj „G. V. Plehanov o vosztocnom gyeszpotyizme” c. cikkében, NAA, 1967/2, kifejtette, hogy Sztálin idején Plehanov méltatlanul háttérbe szorult, holott komoly munkásságot fejtett ki az „ázsiai” termelési mód kapcsán is, helytelen öt csupán kritikai vonatkozásban említeni (78, 80).

¹⁶ Lenin kifejezette, hogy „A keleti rendszer „kulcsa”: a földmagántulajdon hiánya . . . Az egész föld az államfő tulajdona . . . Az ázsiai falvak zártak, önellátók (natúrálgazdálkodás).” („Konzspekt Perepiszki K. Marksa i F. Engelsza 1844–1883 gg.”, Moszkva 1959, 260–263.)

¹⁷ E. Gazganov: Isztoricesszkije vzgljadi G. V. Plehanova; IM („Isztorik-Marksziszt”), 1928, 110.

¹⁸ Lenin így érvelt Plehanovval szemben: „Amennyiben a moszkvai Oroszországban nacionalizálták a földet, annyiban egy *ázsiai* termelési mód volt a moszkvai Oroszország gazdasági alapja . . . A XX. században pedig feltélenül túlsúlyra jutott a *tőkés* termelési mód. Az *ázsiai* termelési módon alapuló nacionalizálást Plehanov összekeverte a tőkés termelési módon alapuló nacionalizálással . . . Érvelésének premisszáiból a moszkvai Oroszország restaurációja, vagyis az *ázsiai* termelési mód restaurációja következik, tehát valami olyasmi, ami a kapitalizmus korában merő képtelenség.” (Összes Művei, 13, 14.)

vonatkozó része bizonyítja¹⁹ (Lenin Művei későbbi kiadásában, így a magyarban is, az ázsiai jelzőt patriarchálisra módosították). Ritka, de egyértelmű utalásai alapján meggyőzőnek érezzük Magyar Lajos, Varga Jenő, Ter-Akopjan, M. Vitkin és mások álláspontját, akik rámutatnak arra, hogy Lenin munkássága ebben a tekintetben is továbbvitele volt a marxzi kezdeményezéseknek,²⁰ bár a probléma még korántsem tekinthető lezártnak.

Az orosz munkásmozgalomnak még egy jelentős teoretikusa, nevezetesen Bogdanov, foglalkozott az „ázsiai” termelési mód kérdésével. Sztjepanovval, az orosz munkásmozgalom másik kiemelkedő képviselőjével együtt írt kétkötetes művében, „A politikai gazdaságtan alapjai”-ban általános gazdaságtörténeti áttekintést nyújt. A mű századunk elején a legfontosabb kézikönyvek közé számított, számos kiadást ért meg, igen nagy példányszámokban. A marxizmustörténet két-három évtizedében tehát igen nagy súlya volt az állam kialakulása bogdanovi elméletének, amely a német szociáldemokraták elméletével mutatott rokon vonásokat, sőt bizonyos mértékig anticipálta a weberi koncepciót is. Bogdanov a nemzeti társadalom felbomlását mint a szervezők, a munkamegosztási funkciók önállósulását ábrázolta, de az önállósult rétegeknek és csoportoknak nem tulajdonított osztálytartalmat. Így kísérlete az állam kialakulásának gazdasági alapjaiban való megragadására a korai állam és a „szervezők” osztálykivülisége irányában torzult el.²¹ A „bogdanovscsina” ellen a húszas évek

második felében indult meg a harc,²² de különböző áttételes formákban még a harmincas évek elején is jelentkezett elméletének hatása az őstörténetben és a korai osztálytársadalmak történetében.

Ahogy az obszcina jövője megítélésének kérdése döntő fontosságú politikai kérdés is volt egyben a múlt század utolsó évtizedeiben, úgy századunk elejétől „Ázsia ébredése” vált azzá. Már Lenin munkásságában az ázsiai történelem és az ázsiai forradalmak megítélésének elsőrangú aktuálpolitikai jelentősége van, ahogy ez az idézett Komintern-okmányban is megmutatkozik. Ez az aktuálpolitikai vonatkozás még jobban felerősödik Lenin halála után, a húszas évek második felében a kínai forradalom nyomán. A kínai események, a Komintern vitái, s a szovjet fejlődés alakulása a húszas évek végén és a harmincas évek elején persze messze túlmutatnak vizsgálódásunk körén, s mégis utalnunk kell rájuk, mivel az adott időszak marxizmustörténetének történelmi hátterét, fejlődésének mozgatóerőit alkotják. Az „ázsiai” termelési mód kérdései a kínai forradalom sürgető „társadalmi igényei” nyomán vetődtek fel ilyen nagy intenzitással a húszas évek második felében, azaz a történelmi szituáció egyfelől határozottan az ázsiai sajátosságok elméleti kibontása irányában hatott, másfelől azonban — mivel ezek trockista „aktualizálása”, egyebek között éppenséggel az orosz fejlődésre — egy leegyszerűsített, visszajára fordítottan Európa-centrikus elmélet igényét váltotta ki. A harc mindenekelőtt politikai szinteken folyt, s

¹⁹ Az 1928-as és 1934-es kiadásban áll: „országok, amelyekben a feudális-középkori viszonyok, vagy az ázsiai termelési mód viszonyai dominálnak a gazdasági életben éppúgy, mint a politikai felépítményben” („Sztatyegija i taktika Komintyerna v nacionalnoj-kolonialnoj revoluciji na primere Kitaja”, Moszkva 1934, 21).

²⁰ J. Varga: „Öcserski po problemam politikonomij kapitalizma”, Moszkva 1964, 363, valamint Ter-Akopjan i. m. és az „Obsceje i oszobennoje v istoriceszkom razvityij sztran Vosztoka” c. kötetben, Moszkva 1966, 218, akárcsak M. Vitkin uo. 103.

Az ázsiai problematikát persze teljes szélességében nem kívánjuk elemezni Leninnél, csak a vitához közvetlenül kapcsolódó aspektusait. Nagyon érdekes például, hogy Lenin az ázsiai termelési mód kifejezést 1894-ben és 1914-ben különbözőképpen fordítja Marxnál (azijatszkiye proizvodstvennije porjadki — azijatszkiye obszesztvenno-ekonomicseszkaie formacija). Dubrovcskij a hatvanas évek vitáiban igyekezett érvet kovácsolni az előbbi lenini fordításból, amely az ázsiait nem nevezi formációnak, Vitkin és Ter-Akopjan viszont utaltak arra, hogy az utóbbi fordítás kétségtelenül az ellenkezőjére vall, sőt azt is jelzi, hogy Lenin egyre jobban tudatosította a probléma fontosságát (lásd „Obsceje i oszobennoje”, 178, 217–218). Lenin szerteágazó Ázsia-konceptiójának feldolgozása monografikus feladat annál is inkább, mert egyre szélesedik az ezzel kapcsolatos dokumentumok köre (A. Kartunova — M. M. Grus: O novih dokumentah po problemam Vosztoka v Polnom Szobranijij Szocsinyenij V. I. Lenina; NAA, 1966/2), Lenin Ázsia-konceptióját illetően Tókei Perenc tanulmányához utalnánk az olvasót: „Magyar Filozófiai Szemle”, 1970/2.

²¹ A. Bogdanov — I. Sztjepanov: „Kursz polityicseszkoj ekonomii”, 3. kiad., Moszkva 1920, I, 49–51, 115–122, 142. stb.

²² Bogdanov elméletének kritikája már a 20-as évek elején igen határozottan megindult, bár ez nem változtatott széles körű hatásán. Az alapvető támadást A. Udalov cikke jelentette (K krityike „teorij klasszov” A. Bogdanova: PZM („Pod znamenem marksizma”), 1922/7–8, és K teoriiij obszesztvennij klasszov; PZM, 1923/8–9), amelyekben igen élesen fellépett a „szervezőkre”, a munkamegosztásra épített osztálytársadalom elmélete ellen, s azt revizionistának nevezte. A munkamegosztási funkciók helyett a termelési eszközök tulajdonának monopóliumát emelte ki az osztályképződés egyedüli alapjává. Ez a vita sajátos módon már előlegezte a későbbi „ázsiai” termelési módról folytatott vitákat, hiszen I. I. Sztjepanovnak — Bogdanov szerzőtársának és halála után koncepciója folytatójának — válasza is (PZM, 1922/11–12) Marx és Engels filozófiai örökségéhez utasítja a buzgó kritikust. Néhány évvel később Udalov a támadását még élesebb formában megismételte. (PZM, 1926/4–5) Szkvorecov-Sztjepanov azonban Bogdanovval együtt az orosz munkásmozgalom egyik kiemelkedő képviselője s a szovjetállam egyik magasállású tisztviselője volt, így csak 1928 után, az halálával kerülhetett sor a „bogdanovscsina” megsemmisítő kritikájára. Bogdanov elmélete azonban messzemenőkép nem azonosítható az „ázsiai” termelési mód elméletével, legalább annyira rokonítható az ázsiai feudalizmus elméletével is. Udalov egyébként később maga is azok közé tartozik, akik ellenzik az „ázsiai” termelési módot, de meglétét elismERIC Marxnál.

politikusok állásfoglalásaiban csapódott le. A kínai forradalom döntő kérdése volt, hogy mennyiben sikerül a parasztságot mozgósítani, a proletariátussal szövetségbe vonni, s ez megkövetelte az osztályellentétek konkrét megfogalmazását. Ehhez nyújtott alapot a kínai feudalizmus elmélete, amelyet a teoretikusok „sajátos keleti feudalizmusként” kezeltek, s a kínai történelem kezdeteire is visszavetítettek.

A húszas években az elvi-filozófiai és történelmi vitáknak azonban megvolt még a maguk viszonylagos önállósága — egészen 1931-ig —, a politikai tényezők csak közvetve, áttételesen jelentkeztek a különböző elméleti állásfoglalásokban. A húszas évek elején a szovjet orientalisztika még az első lépéseknél tartott a keleti társadalmak marxista elméletének kidolgozásában, formációelméleti megközeletésében viszont még erőteljesen megmutatkoztak a patriarchális felfogás jegyei.²³ A húszas évek közepétől válik az ázsiai, mindenekelett a kínai fejlődés beható marxista elemzés tárgyává. Mégpedig úgy, hogy a marxista felfogásban kezdettől fogva konkurensként jelentkeznek az ázsiai feudalizmus és az „ázsiai” termelési mód elmélete, a haszolgatartó termelési mód elmélete a húszas években még ismeretlen. A korai civilizációknak feudális-ként való felfogása a polgári történetírásban jelentkezett, s ez nem maradt hatás nélkül a kialakulóban levő szovjet történettudományra sem — V. V. Sztruve is azt mondta, visszatekintve ezekre az időkre, hogy a korai osztálytársadalmaknak feudális-ként való jellemzése a polgári történettudományból, nevezetesen pl. Ed. Meyertől való átvétel volt a húszas években.²⁴ Az ázsiai feudalizmus koncepciójának polgári „anyajegyét” jól mutatja, hogy a patriarchális szemléletmóddal ugyan jogosultán szembeszállók az ázsiai „idill” helyett egy magántulajdonosi társadalom képét vázolták fel Kínában, vagyis ter-

mészetesnek tekintették a magántulajdon meglétét. Elemzéseikben — pl. A. Ivinnél²⁵ — komoly tényanyagot általánosítottak, nagyban hozzájárultak a korabeli kínai társadalom megismeréséhez, egyúttal azonban a kínai történelem kezdetétől adottnak vették a kínai faluban az európai típusú osztályellentéteket. Különösen M. Volin elmélete²⁶ — amely Kínát kispolgári jellegű mezőgazdasággal és feudális maradványokkal jellemezte — gyakorolt nagy hatást, széles körű pozitív visszhangja volt a húszas évek közepén a szovjet pártban, a Kominternben, s hatása megmutatkozik a kínai párt agrárprogramjában is. A kínai feudalizmus elméletének gyenge pontja maradt azonban a kizsákmányoló kérdése, a nagybirtokos osztály kimutatása a fenti művekből még hiányzott. A kínai parasztság 1927-es forradalmi fellépése viszont ezen irányzat képviselői szerint véglegesen eldőltötte a kérdést: Kínában sajátos feudalizmus van sajátos földesúri osztállyal, amely ellen a parasztság fellépett — írja G. Jakobszon.²⁷

Az „ázsiai” termelési mód elméletét a kínai fejlődéssel kapcsolatos vitában a húszas években elsőként Varga Jenő vetette fel egy 1925-ben publikált cikkében.²⁸ E problémafelvetés azonban még elég bizonytalan volt, nem az „ázsiai” termelési mód marxi kategóriájára közvetlenül utaló, hanem számos vonatkozásban a weberi koncepcióra támaszkodó (Weber „Konfuzianismus und Taoismus” c. oikkét használja), s a szovjet sinológia „patriarchális” vonalához még sokban kapcsolódó. Mindenesetre az első cikk volt azok sorában, amelyek kihangsúlyozták, hogy a kínai forradalom perspektíváit csak az ázsiai fejlődés sajátosságai alapján lehet felmérni. Marx ázsiai elméletéből már fellillannak az öntözéses gazdálkodás és a belőle adódó centralizált hivatal-szervezet körvonalai, s Varga konklúziója is elég

²³ Ilyen patriarchális társadalomkép bontakozik ki V. Gurko-Krjaszin (Revoljucija v Kitaje; „Zsiny nacionalnosztyej”, 1920. VI. 26., VII. 4. és VII. 11. — Kínában a család az alapvető társadalmi egység, s a császár a legfőbb patriarcha), J. Janszon (Kitaj; „Vesznyik NKID”, 1920/6–7 — Kína nem ment át az európai fejlődést jellemző történelmi fokokon) és J. Szmurgisz („Kitaj i jevo rabocseje dvizsenyje”, Moszkva 1922 — a kínai falu konzervatív, nem ismeri a belső ellentmondásokat) írásaiból a húszas évek elejéről.

²⁴ IGAIMK (Izvesztyija Goszudarsztvennoj Akagyemil Isztorii Matyerialnoj Kulturi), 77, 156 (lásd alább a 72. lábjegyzet).

²⁵ A. Ivin: Kroposztynicsesztvo v Kitaje; „Bolshevik”, 1926/6 (Kínában van magántulajdon, sőt nagybirtok is van).

²⁶ M. Volin: Osznovnije voproszi ekonomiki szelszkovo hozjajsztvo Kitaja; „Na agrarnom frontye”, 1926/10.

²⁷ G. Jakobszon: K voproszu o perezsitkah feodalizma v szovremennom Kitaje; „Revoljucionnij Voszok”, 1927/2.

V. N. Nyikiforov, az „ázsiai” termelési mód elméletének mai ellenfele a húszas évek közepének fenti irányzatában látja a helyes marxista vonal kibontakozását, bár maga is elismeri, hogy nem sikerült kimutatni a feudális kizsákmányoló osztály mibenlétét Ázsiában. Kiemeli viszont, hogy nem csupán a magántulajdon hiányának volt nagy polgári irodalma, pl. Weber stb., hanem voltak olyan szerzők is — mint pl. Jemisson és O. Franke —, akik kifejezték, hogy Kínában volt földmagántulajdon, s a fenti vonal képviselői az ő koncepciójukhoz kapcsolódhattak. (Nyikiforov, 77–78.)

²⁸ J. Varga: Ekonomicseszkiye problemi revoljucii v Kitaje; „Planovoje Hozjajsztvo”, 1925/12.

egyértelmű: „Ténylegesen Kínában jelenleg sincs a mi értelmezésünk szerinti valódi nagybirtok”, de az ebből adódó társadalmi szerkezetet nem tudja még konkretizálni. Így aztán bármennyire bírálja is Webert, az ő problémafelvetése nyomán indul el: Miért nem alakult ki Kínában a kapitalizmus, holott város és falu elválása már több mint kétezer éve megtörtént? Válasza is a weberi formális elemzés keretei között marad, Kínában sajátos uralkodó osztály jött létre, az írástudóké (Literaten), az egyén a maga munkarendjével nem önállósult a nemzetiségtől, megőrződött a nemzetiségi tulajdon is, s nem fejlődtek ki a természettudományok.

Varga cikke a probléma felvetésének szerepét vállalta, s ezt jól be is töltötte, az ázsiai társadalmak történelmi elemzésében csak a konkrét anyag alapján lehetett volna előrelépni. Már a problémafelvetésnél meglátászik azonban, hogy a múlt század — s ezzel egyúttal szükségképp a marxi filozófia — Indiára orientáltságával szemben itt a kínai kérdés nyer központi jelentőséget. Vargánál a politikai mozzanatok közvetlenül jelentkeznek, azaz elemzése aktuálpolitikai igényű, világosan leszögezi, hogy a kínai forradalom alapvető kérdése az, hogy csatlakozik-e a parasztság a munkásosztály által megindított forradalomhoz.

A problémafelvetés nyomán a konkrét történelmi elemzés kísérlete sem késett sokáig. Egy évvel Varga cikkének megjelenése után A. J. Kantorovics, szovjet sinológus közreadta hipotézisét a kínai történelemnek az „ázsiai” termelési mód alapján való felfogásáról.²⁹ Kísérlete nagy ellenállást váltott ki, s nehezen kapott nyilvánosságot, a szerkesztőség mintegy mentegetőzésül meg is jegyezte, hogy csak azért közlik a cikket, mert egy tekintélyes sinológus írásáról van szó, bár hipotézisével messzemenőkéig nem értenek egyet. Kantorovics a konkrét történelmi anyag felől közelítette meg az ázsiai problematikát, történelmi rekonstrukciója a „czintjany”-ból („csing-tien”), a kútföldek rendszeréből indul ki, amely szerinte a földtulajdon legrégebb, még rekonstruálható rendszere Kínában. A kútföldek rendszere azt jelenti, hogy minden felnőtt férfi részt kap az állami földtulajdonból, s a föld egykilencedét az államnak műveli meg. Ezzel a közösségi földbirtoklásnak olyan rendszerét vázolta fel, amely alátámasztotta Varga elemzéseit. Kantorovics

azonban nem absztrakt ellentétekkel manipulált, a magántulajdon létezését nem zárta ki, szerinte az i. e. első évezred végén létrejön a magántulajdon is, sőt a Csou-korban bizonyos mértékig el is terjed. A magántulajdon azonban nem tud felülkerekedni az egyenlősítő rendszeren, a Han-korszaktól kezdve a kínai történelmet a kis és a nagy földbirtok köztelme jellemzi.

Kantorovics az első tehát, aki az „ázsiai” típusú államhatalom, a despotia stb. látványos elemzése helyett az alapokig hatol és a földtulajdonviszonyok elemzésére tesz kísérletet. Ennek alapján konkludál arra, hogy a kínai társadalom nem feudális, bár a feudalizmus mozzanatai jelentkeztek, de háttérbe szorultak, mivel a szabad kistermelők megőrizték jelentőségüket és a nagybirtok nem tudott dominánssá válni. Az egyenlősítő birtokrendszer kialakulásának és fennmaradásának okát Kínában a sajátos természeti feltételekben (folyamvölgy) látja, amelyek szükségessé tették a munkaerő megszerzését és összefogását osztársadalmi méretekben, valamint az éhínség elleni kollektív védekezést. Ezt a funkciót látta el a sajátos uralkodó osztály, a bürokrácia, amely eltérően az európai modelltől nem zárt, hanem nyitott volt. A kínai irodalomban is — fejtegeti Kantorovics — a hivatalnok a központi figura, a „nagy ember”, nem pedig a feudális úr.

Kantorovics nem tagadta a kizsákmányolás tényét Kínában, valamint az állam osztályjellegét, csupán ennek sajátosságaira, az európainál fejletlenebb mivoltára utalt, s kihangsúlyozta az állam, a hivatalnokosztály pozitív gazdasági irányító funkcióját. Az egyenlősítő birtokrendszer kialakulását s főképp fennmaradását a parasztság osztályharca eredményének fogja fel, a népi felkelések az egyenlősítő rendszer visszaállítására irányultak. Jól látja azt is, hogy az az egyenlősítő földbirtokrendszer a társadalmi fejlődés lelassulásához, pangásához vezet, bár ezt a stagnálást az ázsiai társadalmakban nem tekinti abszolútnak, s a kínai társadalmat egészen a jelenkorig mozgásban levőnek, földbirtokrendszerét átalakulásban levőnek fogja fel.

Kantorovics tanulmánya nagy lökést adott az ázsiai elmélet kibontakozásához, hipotézise konkrét anyaggal járult hozzá az általános elvi-filozófiai megfontolásokhoz, s ugyancsak nagy érdeme volt, hogy

²⁹ A. J. Kantorovics: Szisztyema obszesztyvennih otnosenij Kitaja dokapitaliszticeszkaj ephi (V porjadke gipotezisi); „Novij Vosztok”, 1926/15.

kifogta a szelet azok vitorlájából, akik az ázsiai elméletet állítólagos osztályfelettsége miatt bírálták. Az általa felrajzolt társadalmi képlet már korrigálja a weberit, kimutatja az osztályharcot és a kizsákmányolást anélkül, hogy a feudális modell alapján európaizálná a kínai fejlődést. Tanulmánya azonban nem volt egyéb vázlatnál, kiinduló hipotézisnél, s maga is annak szánta, a konkrét kutatások bevezetőjének. Cikkének komoly része volt abban, hogy a „Pravda” 1927 május elseji számában Pepper írása már határozottan az „ázsiai” termelési mód problémáira irányíthatta a figyelmet.³⁰

Az „ázsiai” termelési módról szóló történelmi-filozófiai viták és a konkrét sinológiai kutatások azonban csak egy másik magyar emigráns, Magyar Lajos színrelépésével indultak meg igazában. Magyar Lajos a húszas évek végén és a harmincas évek elején a Szovjetunióban aktív közéleti tevékenységet folytatott, elmélyült tudományos munkássága révén a viták központi alakjává vált, s „terepismerete” tekintélyes Kína-szakértővé tette őt. Jelentős helyet foglalt el a munkásmozgalom történetében és a marxizmus-történetben egyaránt, s alakja mégis a homályba vész. A húszas évek vitáit sokáig a politikai tilalom, majd a feledés juttatta az ismeretlenségbe, legfontosabb művei vagy egyáltalán nem, vagy alig-alig hozzáférhetőek. Nem tartozik azon szerencsések közé, akik a személyi kultusz időszakai után újra felléphettek „elfojtott” nézeteikkel, mint Varga Jenő, s ezzel a figyelem középpontjába került korábbi tevékenységük is. Magyar Lajosnak az újonnan felángolt vitában csak itt-ott jut egy-egy félreessé hibajegyzet, miközben a vita résztvevői sokszor — többnyire tudtukon kívül, áttételesen — elméletére támaszkodnak és érveit ismétlik. Nem róttá le adosságát Magyar Lajossal szemben a magyar filozófiai élet és a könyvkiadás sem,³¹ nevét nem szokás emlegetni az emigráció kiemelkedő teoretikusai közt, s válogatott műveinek megjelent kötetében szó sem esik arról, hogy az „ázsiai” termelési mód egyik legnagyobb marxista kutatója volt, aki elméletével a marxista

filozófusok egész generációját befolyásolta.

Magyar első könyve — „A kínai mezőgazdaság ökonómiaja” — az „ázsiai” termelési módról szóló viták tulajdonképpeni nyitánya 1928-ban jelent meg.³² Megjelenése szintén nem történhetett minden nehézség nélkül, ahogy ezt a Kína-Kutató Intézet terjedelmes előszava is bizonyítja. Az előszó elismeri, hogy Magyar műve a jelenlegi kínai agrárviszonyok elemzésének első komoly marxista kísérlete, de élesen elítéli az „ázsiai” termelési móddal kapcsolatos hipotézisét. Magyar könyve a kínai társadalmat az „ázsiai” termelési mód felbomlásának és a kapitalizmus kialakulásának átmeneti állapotában ábrázolja, vagyis Magyar szerint az „ázsiai” jelleg a jelenkori kínai helyzetben is érezteti hatását. Másik alapvető tétele a földjáradék és az adó egybeesése mint a paraszti többletermék elsajátításának fő formája az ázsiai fejlődésben. Az előszó támadja ezeket az alaptételeket, s azt állítja, hogy Magyar, a sajátos állami földtulajdon oldaláról megközelítve a kínai parasztság szerkezetét, elleplezi a parasztok kizsákmányolását, s az „ázsiai” vonásoknak a jelenlegi fejlődésre való alkalmazása káros politikai következményekkel jár.

De mit ajánl az akkori hivatalos álláspontot képviselő előszó, ez a hivatalos helyesbítés, Magyar koncepciója helyett? Természetesen a feudalizmus európaizált modelljét, azaz még azt is elvitatja, hogy a kínai földbirtok eredete más, mint a nyugat-európaié, sőt, úgymond, az sem változtat a kínai társadalom feudális jellegén, ha a kínai parasztot tényleg nem a nagybirtokos, hanem a kis- és középbirtokos *sármazású* hivatalnokréteg zsákmányolja ki. Az előszó tehát egyoldalúan a kizsákmányolás *tényét* ugratja ki, figyelmen kívül hagyva annak speciális *formáját*, s azt a funkciót, amelynek jegyében ezt a kizsákmányolást végrehajtják. Alapvető „vádja” Magyarral szemben ezért az, hogy nem elemzi behatóan a kínai társadalom osztályszerkezetét. Már ez az előszó is eléggé mutatja a „hivatalos” álláspont túlpolitizált jellegét, deduktív mechanizmusát és európaizáló-leegyszerűsítő ten-

³⁰ J. Pepper: Jevropejszko-amerikanszkij imperializm i kitajszkaja kontrarevolucija; „Pravda”, 1927. V. 1.

³¹ Magyar Lajos: „Késői tudóstások”, Bp. 1966.

³² L. Magyar: „Ekonomika szelszkovo hozajatszva v Kitaje”, Moszkva — Leningrád 1928, Az „ázsiai” társadalom elméletét így foglalja össze: „Közös az összes keleti társadalmakban az, hogy az ázsiai termelési módnak megfelelően az államforma keleti, ázsiai despotia: 1. a közmunkák a központi kormány hatáskörébe tartoztak, 2. ezzel együtt az egész ország — nem beszélve néhány nagyvárosról — faluközösségekre oszlott, amelyek teljesen önálló szervezettel rendelkeztek és mikrokozmoszt alkottak. Így jellemzi az ázsiai despotiát Marx. Engels nemegyszer tér vissza erre a kérdésre és mindannyiszor aláhúzza ezt a jeleget — a közmunkák szervezése általában, és konkrétan kapcsolata a mesterséges öntözéssel — az ázsiai despotia alapvető megkülönböztető jegye. A Keleten általában és a Távol-Keleten különösen a keleti despotia nemcsak a közmunkák szervezője, hanem az egész társadalom biztosításának megszervezője is az elemi csapások következményeivel szemben. Ennek kapcsán a raktározásra gondolunk, amely oly jellemző keleti társadalmakra.” (14—15). Vö. tovább bá I—XIV, 1—4, 4—16, 120—124.

denciáját, amely majd az egész vitán keresztül vonul. Kétségtelen azonban, hogy érvei sokszor elevenbe találnak, de rész- igazságuk akkor sem több, mint „történeti”. Pozitív kifejtés helyett egy új, kialakuló- ban levő álláspont gyengéit, fogyatékos- ságait felmutatni, kétségtelenül nagy hely- zeti energiát biztosít. Az ázsiai elmélet pedig még a kezdet kezdetén tartott, s a nyílt vita két-három éve alatt nem is tudott eljutni az átfogó koncepció ki- bontakozásáig. De ezt annál kevésbé vethetjük a szemére az „aziatikoknak”, az „ázsiai” termelési mód képviselőinek, s nevezetesen Magyaroknak, mivel az ázsiai, a kínai feudalizmus elmélete még sokkal kidolgozatlanabb, eklektikusabb és sema- tikusabb volt. Ezért inkább a gyengébb ellenállás irányába haladtak s a kínai feuda- lizmus elmélete pozitív kifejtése helyett az „ázsiai” termelési mód elméletét „cáfol- ták”. Ellenérvekre nem nagyon adtak lehetőséget, hiszen egyetlen nagyszabá- súság művet sem mutathattak fel, viszont a kutatás és kifejtés nehézségeivel birkózó aziatikusokkal szemben számos érvük „ült”. Ez a sajátos helyzet persze nem jelenti azt — ahogy Magyar nézeteinek alábbi kifejtése is megmutatja majd —, hogy az „ázsiai” termelési mód elmélete nem szenvedett volna egy sor „gyer- mekbetegségben”, a lényeg azonban az, hogy fejlődési tendenciája kétségtelen- ül arra irányult, hogy „kinője” eze- ket.

Magyar Lajos könyve tulajdonképpen nem az „ázsiai” termelési módról íródott. Sokkal „praktikusabb” célok vezették őt könyve megírásában; éveket töltött Kínában adatgyűjtéssel, s a kínai falu monografikus feldolgozásával a kínai forra- dalom alapvető stratégiai kérdésére, a parasztság forradalmiasításának lehetősé- gére keresett választ. Műve konkrét anyagok, statisztikák kifejtésével és álta- lánosításával foglalkozik, de éppenséggel a kínai falu helyzete vezette el annak a kér- désnek a felvetéséig, miben különbözik a kínai, az ázsiai fejlődés az európaítól. Így született könyvének Bevezetése — Az ázsiai termelési mód és az imperializ- mus. E Bevezetés Marx részletes elem- zésével indít, Magyar összegyűjtötte Marx valamennyi akkoriban elérhető fejtegetését az „ázsiai” termelési módról — akárcsak az elméleti érvek, a marxi idézetek több- sége is innen került „forgalomba”. Az „ázsiai” termelési mód elméletét a marxi anyagon igyekszik rekonstruálni, s a kínai fejlődésre vonatkoztatni. Ez a mód- szer kétségtelenül deduktív és mester- séges, külön készül el az elméleti konstruk- ció, amit aztán belevisznek társadalmi-

történelmi anyagba, egy-egy marxi tézis „megfelelőjét” keresve. De a kutatás kez- deti szakaszán ez a „mesterséges” meg- közelítés elkerülhetetlen, az első számú feladat a marxi álláspont rekonstrukciója, majd ezt követi annak kísérlete, hogy értelmezhető-e a konkrét anyagon. Csak ezután léphet a kutatás magasabb szintre, bonthatja ki magából a történelmi fejlő- désből saját formációmeghatározottságát. Magyar „iskolája” eljutott ehhez a maga- sabb szinthez is, az első mű azonban még megmaradt a beillesztett általános elvi fejtegetések s a mű túlynyomó többségét alkotó konkrét, aprólékos, részletekbe menő leírások és elemzések szembe- tünő kettősségében.

Marxnak azon tétele szolgál kiinduló- pontul Magyar Lajos számára, hogy a földmágnatulajdon Keleten nem alakult ki, illetve a feudális és polgári tulajdon csak „európai import”, nevezetesen az előbbi a török hódítások, az utóbbi pedig az európai gyarmatosítás következménye- ként jelenik meg. (Őnálló feudális fejlő- dést Marx nyomán csak Japánra ismer el.) Szó sincs azonban arról, hogy az ázsiai társadalmat örök mozdulatlanságában ár- rázólja. A sajátos ázsiai termelési szer- vezetet, azaz a közösségi rendszert, az öntözés szükségletét, a központosított államot és annak hivatali osztályát nem mint egyszer s mindenkorra adott álla- potot, hanem mint folyamatot jellemzi. Olyan folyamatot, amely alapjának, a közösségi szervezetnek felbomlása felé irányul, amelyben fokozatosan jelentősé- get nyer az árutermeelés és pénzgazdálkodás, sőt a társadalom periferiáin itt-ott a bérmunka is megjelenik. Ugyanakkor a felbomlás folyamata lelassított, alárendelt jelentőségű volt a gyarmatosításig, a kereskedelmi és uszoratőke a közösségek felbomlását csak előkészíteni tudta, s csak a gyarmatosítás volt az, amely a felbom- lást meggyorsította, s a kínai társadalom szerkezetének alapvető átalakulását ki- váltotta. Mégpedig úgy, hogy a fejlett kínai kereskedelem és pénzgazdálkodás következtében Magyar becslése szerint a kínai közösségi szervezet szétesése egy évszázaddal megelőzte az indiait.

A lehetőségekhez képest a kínai társa- dalom és az „ázsiai” termelési mód diffe- renciált, történelmi dinamikájában ábr-ázolt és alapvető társadalmi összefüggé- seiben kimunkált képe bontakozik ki előttünk tehát már Magyar első munkájá- ból. Egyértelműen leszögezi, hogy az „ázsiai” termelési mód nem létezik tiszta formájában, ahogy a feudalizmusnak is lényegileg különböző történelmi útjai van- nak (angol, német és orosz). Az „ázsiai”

termelési mód is a természeti-földrajzi körülményektől és társadalmi-történelmi előfeltételektől függően konkrét történelmi típusok sorára oszlik, bár csupán csak említésszerűen tudja itt megkülönböztetni a kínai típustól a közel-keleti oázisgazdálkodást és az indiai kasztrendszerét. A típusok sorában megemlíti az orosz fejlődést is, mégpedig, Lenin Plehanovval folytatott vitájára utalva, a moszkvai Oroszországban. A Leninnel való fenti szembenállás ellenére Plehanovot igen pozitívan említi, hivatkozik Marx-interpretációjára, ami érthető ugyan a szűkös elméleti források miatt, könnyű támadási felületet szolgáltat viszont ellenfeleinek, az amúgy is eléggé Plehanov-ellenesen hangolt ideológiai helyzetben.

A könyv tulajdonképpen — mint mondtuk — a kínai falu konkrét elemzésére törekszik, de az egyes fejezetek tartalmaznak részleges általánosításokat is. Így pl. a VIII. fejezet a földtulajdon jellegéről, a IX. a munkamegosztás fejlődéséről, a XIV. az osztályrétegződésről, a XVII. a kereskedelmi és uzoratókéről, az utolsó, a XXVII. pedig éppenséggel a falusi osztályszerkezet összefoglaló elemzésével zárja a művet. Részletesebb elméleti fejtegetésbe csak az alapprobléma, a tulajdonviszonyok kérdése kapcsán boosátkozik. R. Luxemburg az európai gyarmatosítók kitalálásának minősítette azt, hogy a muzulmán, az óind stb. jog szerint az egész föld az állam, ti. konkrétan az uralkodó tulajdona. Magyar a történelmi anyagon igyekszik alátámasztani Luxemburggal szemben ezt a marxi tézist, kimutatja pl., hogy az angol kolonializmus mennyire törekedett Indiában „tisztá” magántulajdon létrehozására, de éppenséggel kudarcai mutatják, hogy az ottani társadalom szerkezete teljességgel ellentétes volt ezzel. Ezért a kolonializmus kompromisszumra kényszerült, s átmeneti tulajdonformákat alakított ki, ahogy ez Kínán és Indián kívül Jáván, Koreában és Malajföldön is megfigyelhető. Ilyenformán az a kérdés, hogy volt-e Kínában földmagántulajdon, vagy pedig minden föld az államé, ill. a császáré volt, már eleve rosszul van feltéve, anakronisztikusan van megfogalmazva — fejtegeti Magyar. Ezzel az európaizáló nézőponttal az immanens történelmi megközelítést állítja szembe: a magántulajdon maga is történelmi termék, s nem is „tisztá” formájában keletkezik, hanem szülőhelyétől, az antik társadalomtól hosszú történelmi utat jár be a polgári magántulajdonig, klasszikus formájáig. Teljességgel törté-

nelmieten dolog az ázsiai társadalmakban a polgári magántulajdont keresni, a magánbirtoklás — amennyiben megjelenik a keleti társadalmakban — a polgáritól lényegesen eltérő, sajátos formát ölt az ázsiai társadalomszerkezetben.

Rosa Luxemburggal való polémiajából tehát az is kiderül, hogy Magyar jól látta az ázsiai társadalmak sajátosságait neglígáló koncepciók ideologikus töltetét és leegyszerűsítő-európaizáló megközelítésük módszertani alapjait is: a kapitalizmus vulgarizált sémáját viszik át a korábbi termelési módokra és Európán kívüli országokra, sőt ezt az átvitelt tekintik a prekapitalista társadalmak marxista felfogása ismérvének. Így vetült bele a kizsákmányolás, a végtelenségig kiélezett osztályellentétek, a magántulajdon kapitalista fogalma a kínai fejlődésbe, s vált a marxista megközelítés követelményévé. Magyar Lajos és a többi asiaticsik koncepciója ellen is az volt a döntő érv, hogy nem foglalkoznak az osztálystruktúra elemzésével, a kizsákmányolással. Kétségtelenül Magyar mint Kína-kutató először a kínai társadalom „legszembeütőbb” sajátosságaiba ütközött bele, a földmagántulajdon hiányába, az államhatalom felfokozott gazdasági irányító-szervező funkciójába, a hivatalnokosztály alapvető jelentőségébe stb., s ezek összefüggését keresve nem tudott minden lényegi kérdésre azonnali választ adni. Ráadásul könyvének hatalmas — nem annyira történelmi, mint inkább statisztikai jellegű — anyagát igen kalandos körülmények között gyűjtötte össze, s a kínai polgárháború nem volt túlságosan alkalmas környezet elméleti elmélyülésre. Ezeket a körülményeket Magyar előszavában, „bevezető mentegőzésében” ismerteti, de jól tudjuk, hogy ennek ellenére könyvében pl. többször is visszatért az osztálystruktúra elemzésére. Hogy ez könyve viszonylag kevésbé kidolgozott kérdései közé tartozik, ez is bizonyos, de az ellenérv ettől még nem válik jogosulttá. Nem csak azért, mert a bírálók maguk sem szolgáltak vele, hanem mindenekelött azért, mert az a kizsákmányolási és osztálystruktúra, amelynek kimutatását kívánták, egyszerűen nem létezett a kínai társadalomban.

Az ellenérvek azonban arra késztették az asiaticsikokat, hogy alaposabban és részletesebben kibontsák koncepciójukat, s megszüntessék ennek gyenge pontjait. Ennek az egészen 1931-ig tartó folyamatnak újabb állomása Varga Jenő újbóli jelentkezése, ezúttal a „Bolszevik” hasábjain.³³ Első, problémafelvető cikke óta

³³ J. Varga: Osznovnije problemi kitajszkoj revolucijii; „Bolszevik”, 1928/8.

két körülmény alapvetően megváltozott: egyrészt a kínai forradalom fellendülése következtében a probléma jelentősége annyira fokozódott, hogy egy központi elméleti folyóiratban indíthatta el útjára a vitát, másrészt már támaszkodhatott Magyar és Kantorovics speciális kutatásaira.³⁴ Varga újabb cikke az utóbbi anyagokra épül, s nem annyira elemző, mint inkább vitacikk, arra a korábban kifejtett koncepciójára sorakoztat fel újabb érveket, hogy a kínai forradalom perspektívái csak Kína sajátos történelmi útja alapján mérhetők fel. A kínai társadalomra, ahogy Ázsiára általában — mutat rá Varga most már a kategória pontos megjelölésével —, Marx és Engels az ázsiai termelési mód fogalmát alkalmazták, mivel Kínában és Indiában a kapitalizmus belülről, önállóan nem fejlődött ki, sőt a feudalizmus is csak felemásan. Varga a jelenlegi kínai társadalmat is sajátosan ázsiai szerkezetűnek ítéli meg, ezzel azonban nem tartja ellentétesnek, sőt egybehangzónak véli azt, hogy a forradalom központi problémája az agrárkérdés, s stratégiai célja a munkásparaszttal demokratikus diktatúra létrehozása.

Varga cikke a széles közvélemény érdeklődését vonta a most már egyértelműen megnevezett ázsiai termelési mód problémájára. Így a tulajdonképpeni vita 1928-cal indul, Varga cikkével és Magyar

könyvével; megindulásához azonban nagyban hozzájárultak D. Rjazanov szövegkiadásai is Marx Indiával kapcsolatos kutatásairól.³⁵ Az elméleti vita beindulása azonban a probléma politikai visszhangját is felerősítette, az aziatesikokat ellenfeleik az antifeudális harc lebecsülésével, sőt tagadásával vádolták, azaz trockista politikai platformot tulajdonítottak nekik. Ezt a látszatot tovább erősítették egyes képviselők, pl. Leminadze balos hibái, s az a körülmény, hogy Magyar átmenetileg csatlakozott az „új ellenzékhez”, ha később határozottan el is határolódott tőle. Így született meg 1929—30-ban az a politikai vád, hogy az „ázsiai” termelési mód képviselői trockisták,³⁶ annak ellenére, hogy a trockista ellenzék maga is az „ázsiai” termelési mód ellenfele volt. Radek és G. Szafarov azt vallották, hogy Kínában a múltban feudalizmus volt, s élesen kirohantak azok ellen, akik ezt elvitatták (Kantorovics), igaz ugyan, hogy szerintük ez a feudalizmus a XX. sz. elejére teljesen eltűnt, s így a kínai forradalom a kereskedelmi tőke és a hazai burzsoázia ellen irányul. Amint ezt V. N. Nyikiforov szovjet sinológus napjainkban is elismeri, az ázsiai elmélet tulajdonképpen ezzel a balos elhajlással, a kínai forradalom tisztán antikapitalista víziójával szemben jött létre, mégis azt állítja, hogy objektíve a balos álláspontot támasztotta alá az antifeudális harc lebecsülésé-

³⁴ Varga cikke korábban jelent meg mint Magyar első könyve, de Varga már kéziratosszerű formájában ismert. Viszonya a könyvhöz azonban korántsem egyértelmű, e cikkében is támaszkodik rá, s a továbbiakban úgy hivatkozik rá s Magyar egész munkásságára, mint az „ázsiai” termelési mód kétségtelen bizonyítékára, mégis így ír a könyvet recenzálva a „Pravda”-ban: „Magyar könyvének — amely az ázsiai termelési mód” különösen heves védelmezője — elolvasása után sokkal kisebb jelentőséget tulajdonítok ennek a termelési módnak, mint korábban, és sokkal nagyobb jelentőséget a feudális elemeknek. Ez az ellentmondás az ázsiai termelési mód jelentőségének értelmes elméleti kihangsúlyozása és a megfelelő konkrét anyag majdnem teljes hiánya között a könyv gyenge pontja... világosan látható, hogy sok minden a jelenlegi kínai helyzetben hasonló a középkori európai élet körülményeihez.” („Pravda”, 1929. I. 6.)

³⁵ D. Rjazanov: „Piszmá ob Ingyii”. Az előszóban fejti ki, hogy Marxnál az ötvenes években India tanulmányozása nyomán jelent meg az „ázsiai” termelési mód elmélete. („Letopiszi Marksizma”, 1927/III.) A levelek külön kötetben is megjelentek („Piszmá ob Ingyii”, Moszkva — Leningrád 1930), 1947-ben pedig Marx indiai kronológiai kéziratái is (K. Marks: „Hronologicseskije vipiszki po isztorii Ingyii”, Moszkva 1947). Nagy jelentősége volt a vita megindításában annak is, hogy a marxista keletkutatók deklarációjában nyilvánították ki, hogy a klasszikusok Keletre vonatkozó nézeteire nem fordítottak elegendő figyelmet. (Deklaracija Vseszozjujnoj Asszociacii Marksizsztov-Vosztokovedov; „Novij Voszto”, 1930/29.)

A vita indulása kapcsán szeretnénk megjegyezni, a továbbiakra vonatkozóan is, hogy nem osztjuk azok nézeteit, akik a vitát abszolútizálják és a marxizmus előrehaladása egyedül üdvözítő eszközként tüntetik fel. A viták valósága és lehetősége azonban kétségtelenül a fejlődés egyik legfontosabb, bár nem egyetlen feltétele. Bizonyos szituációkban a marxizmustörténet során a viták döntő szerepet játszanak, s írásunk éppen ezekre a korokra koncentrál, ezért van benne a vitáknak túlhangsúlyozott jelentősége. Akkor ugyanis, amikor bizonyos problematika felvetéséről, alapjainak tisztázásáról, elfogadtatásáról van szó, a vita kulcskérdéssé válik, azaz a formává, amelyen keresztül az adott problematika a marxista közvéleménybe behatol, lehetőséget nyújtva a legszélesebb információra, s ezzel az egyéni, elmélyült kutatások megkezdésére is. Ez volt a helyzet az „ázsiai” termelési mód esetében a húszas évek végén és a hatvanas évek elején. De a vita nem önmagáért való, befulladását, üres formasággá változhat, dezorientálhat, sőt mint formális aktus, lehet dogmatizált tézisek szentesítésének fórumává is. A vitáknak szükségképp sok a mellékterméke, s ezek „habja” el is takarhatja a valódi tudományos tartalmat, megnehezítve az előrehaladást, amelyhez éppúgy szükséges az „íróasztalhoz való visszavonulás” is.

³⁶ Lásd pl. „Protiv mehanicseszkoj tengyenci v isztorieseszkoj nauke”, Moszkva — Leningrád 1930, 9.

vel.³⁷ Itt természetesen nem vállalkozhatunk annak megítélésére, hogy az antifeudális harc stratégiája milyen sikereket mondhat magának a kínai forradalomban, annyit azonban meg kell jegyeznünk, hogy sem Magyar, sem Varga sohasem tagadta a parasztság mozgósításának alapvető jelentőségét a kínai forradalomban, bár kétségtelen első írásaikban az „ázsiai” termelési mód túlaktuálizálása. Mindenesetre ellenfelek a trockizmus bélyegét igyekeztek az aziaticsikokra rásütni, ennek súlyát azonban lényegesen csökkenti az, hogy akkoriban az elvi vitákban ez a vádaskodás rendszerint elhangzott, mégpedig kölesönösen. Konkrét politikai következménnyel nem járt ez a vád 1931-ig, csupán arra készítette az aziaticsikokat, hogy politikailag a trockistáktól élesen elhatárolódjanak és elméletükben a kiszákmányolás és az osztálystruktúra mozzanatait jobban kibontsák, azaz „objektíve” pozitív irányban hatott.

1928-ban megkezdődött a szervezett viták sorozata az „ázsiai” termelési mód-ról. Az ország legkülönbözőbb részeiben rendeztek ilyen vitákat, mindenekelőtt persze Moszkvában és Leningrádban. A viták 1929–30-ban kulmináltak, valaminterről nem is maradt fenn feljegyzés, nem vezettek vagy nem adtak ki jegyzőkönyvet, s csak utalásokból tudunk róluk. A legfontosabb viták anyagait azonban kiadták, s így azok alapján képet tudunk alkotni a közélet változásairól. A viták sorát a Kína-Kutató Intézet 1928-as vitája nyitotta meg a taj-ping felkelésről. Ezen a vitán csak Sz. A. Dalin álláspontja érdemel némi figyelmet, megpróbálta értelmezni az „ázsiai” termelési módot Kína múltjára, azt állította viszont, hogy a XIX. sz. közepén kereskedelmi és uzoratóke hatására felbomlott.³⁸

A keletkutatók továbbra is aktívan részt vettek a viták szervezésében, 1929 elején újabb vitát szerveztek Leningrádban. Erről a vitáról csak annyit tudunk, hogy M. Godesz lépett fel vitaindítójával, amelyben az ázsiai feudalizmus koncepcióját fejtette ki, s hogy V. V. Sztruve és A. Sz. Kovaljov akkor még a koncepció támogatói között voltak.³⁹ Az 1929-es év nagy vitája azonban Moszkvában zajlott, a másik vitacentrum, a Történet-Marxisták Társasága szociológiai osztálya szervezésében. A vita kiindulópontja Sz. M. Dubrovskij „Az ázsiai” termelési mód, feudalizmus, jobbágyság és kereskedelmi tőke lényegének kérdéséhez” c. könyve volt.⁴⁰ A szociológiai osztály bekapcsolódása egyben azt jelentette — amint ezt a fenti könyv címe is jelzi —, hogy a húszas évek végére az „ázsiai” termelési mód kapcsán indított vita általános formációelméleti vitává terebélyesedett. A megelőző időszak marxizmusának nem volt kialakult formációelmélete, úgyhogy ezen szakasz kezdetét igen pozitív fordulatnak kell tekintenünk a marxizmustörténetben; az már más kérdés, hogy a harmincas évek elejétől a fokozódó dogmatizmus hatására az első kialakult rendszerezés messzemenőig eltorzította az eredeti marxi koncepciót. Ezekkel a formációelméleti vitákkal és a felmerült álláspontokkal jelen írásunkban csak az „ázsiai” termelési mód vonatkozásában foglalkozunk, ami azonban közvetve jelzi a vita általános menetét is.

Dubrovskij könyve maga is arra vállalkozott, hogy a marxizmus általános formációelméletét kibontsa. Az „ázsiai” termelési mód ellen lépett fel, s a továbbiakban is egyik leghevesebb ellenfele maradt, a feudalizmustól azonban elválasztotta a jobbágyság, ill. a kereskedelmi tőke szakaszát mint önálló formációkat. Koncepcióját illetően tehát két irányban folyt a vita, az ázsiai kérdésben és a középkor értékelésében, de ezek nem estek távol egymástól, hiszen az akkoriban elterjedt álláspont szerint a korai osztálytársadalmaktól az angol ipari forradalomig tartott a feudális társadalom. Sokan még ma is úgy vélik, hogy a marxista formációelméletben az „ázsiai” termelési mód az egyetlen neuralgikus pont, s legfeljebb ez zavarhatja meg a többi prekapitalista for-

ráadásul a viták szervezésében, 1929 elején újabb vitát szerveztek Leningrádban. Erről a vitáról csak annyit tudunk, hogy M. Godesz lépett fel vitaindítójával, amelyben az ázsiai feudalizmus koncepcióját fejtette ki, s hogy V. V. Sztruve és A. Sz. Kovaljov akkor még a koncepció támogatói között voltak.³⁹ Az 1929-es év nagy vitája azonban Moszkvában zajlott, a másik vitacentrum, a Történet-Marxisták Társasága szociológiai osztálya szervezésében. A vita kiindulópontja Sz. M. Dubrovskij „Az ázsiai” termelési mód, feudalizmus, jobbágyság és kereskedelmi tőke lényegének kérdéséhez” c. könyve volt.⁴⁰ A szociológiai osztály bekapcsolódása egyben azt jelentette — amint ezt a fenti könyv címe is jelzi —, hogy a húszas évek végére az „ázsiai” termelési mód kapcsán indított vita általános formációelméleti vitává terebélyesedett. A megelőző időszak marxizmusának nem volt kialakult formációelmélete, úgyhogy ezen szakasz kezdetét igen pozitív fordulatnak kell tekintenünk a marxizmustörténetben; az már más kérdés, hogy a harmincas évek elejétől a fokozódó dogmatizmus hatására az első kialakult rendszerezés messzemenőig eltorzította az eredeti marxi koncepciót. Ezekkel a formációelméleti vitákkal és a felmerült álláspontokkal jelen írásunkban csak az „ázsiai” termelési mód vonatkozásában foglalkozunk, ami azonban közvetve jelzi a vita általános menetét is.

³⁷ Nyikiforov, 79. A kérdés politikai történetét illetően annyit megemlítenénk, hogy a párt XV. kongresszusán 1926 október–novemberében, valamint a Komintern VII. plénumán 1926 november–decemberében foglalkoztak a kérdéssel. Volin koncepciója nyert széles körű elismerést, ez tükröződik vissza a KKP 1927-es agrárprogramjában is: „Hibásnak kell tartanunk azt a kísérletet, amely Kína jelenlegi társadalmi-gazdasági rendjét egészében, nevezetesen pedig a kínai falut úgy jellemzi, mint átmenetet az ázsiai termelési módtól a kapitalizmushoz, mivel az ázsiai termelési mód leglényegesebb vonásai: 1. a földmagántulajdon hiánya, 2. a nagy társadalmi létesítmények létrehozásának állami irányítása, 3. a közösségi rendszer tartós fennmaradása... ellentmond Kína valóságának.” („Programmje dokumenti kommunyisiztyicseszkih partijj Vosztoka”, Moszkva 1934, 39.)

³⁸ Sz. A. Dalin: „Tajpin”, Moszkva 1928, 18.

³⁹ Lásd 72. lábj. 4.

⁴⁰ Sz. M. Dubrovskij: „K voproszu o szucsosnytyi, aziatszkovo’ szposzoba proizvodstvva, feodalizma, kreposztyicsesztvva i torgovovo kapitala”, Izdatyelsztvo naucsnoj asszociacii vosztokovegyenija, Moszkva 1929.

mációról már kialakult képzeteket. Nos, a rendzavarás már önmagában véve is érdem, mert a fennálló evidenciák kritikai felülvizsgálatára készlet, s még inkább pozitívum akkor, ha ezek az evidenciák hamisak, s kizárólagos „érdemük” az ismertségük és megszokottságuk. A húszas évek vége és a harmincas évek eleje a marxizmustörténet egyik legaktívabb, legtermékenyebb szakasza volt, s ez az időszak az őstörténettől a modern kapitalizmusig és a szocializmusig, azaz valamennyi formációt átölelő vitáktól visszhangzott, amelyeknek együttes, ill. külön-külön való marxizmustörténeti elemzése az evidenciának éppoly kritikájával szolgálna és szolgál is napjaink marxizmusában, mint az „ázsiai” viták története. Megmutatná, hogy a marxista formációelmélet alapjait illetően még sok a bizonytalanság, s hogy a harmincas évekből származó, többnyire evidensként felfogott bizonyosságok a prekapitalista formációk elméletében napjainkra nyilvánvaló ellentmondásba kerültek az ismert történelmi tényekkel (pl. rabszolgatartás abszolutizálása stb.).

A harmincas évek elején még „zűrzavar” uralkodott, egyesek három, mások négy, öt, sőt tíz formációt ismertek. Ez azonban még alkotó „zűrzavar”, a marxista gondolat kibontakozásának periódusa volt, akkor is, ha számos vonatkozásban még nem tudták leküzdeni a szematizmust, a „szociologizmust”, s sémákat konkrét történelmi anyaggal megtölteni, abból kibontani. E vitákhoz való visszanyúlás — bár a korabeli feudalizmuselméleteket (Bogdanov, Pokrovskij, Godesz, Szmirnov, Dubrovskij) és a némileg később jelentkező rabszolgatartó társadalom elméleteket (V. V. Sztruve, A. Sz. Kovaljov, Sz. P. Tolszto) még futólag sem tudjuk itt elemezni — támaszt és segítséget ad napjaink marxizmusának is, hogy az elejtett szálát felvegye, s a vitákat újabb, magasabb szinten folytathassa tovább. Az ilyen kapcsolat, folytonosság a Dubrovskij-vita és napjaink „ázsiai” vitái között különösen szembeötlőek. Amikor Magyar Lajos hozzászólásában Dubrovskijnak azt a nézetét cáfolja, hogy Marx tulajdonképpen nem is foglalkozott az „ázsiai” termelési móddal, egyes megjegyzései teljesen véletlenszerűek, s ezért nem lehet rájuk elméletet építeni, olyan Marx-interpretációt nyújt, amely igen kevésbé különbözik az ötvenes években jelentkező értelmezésekből. Bizonyos érvek és ellenérvek formálisan változatlanul vonulnak végig a vita egész történetén, s Magyar itt

nyújtott jellemzése még ma is figyelemre méltó: 1. központosított államszervezet és hivatalnoki osztály a gazdasági szervezési funkciók ellátására, 2. faluközösségek rendszere, 3. nem alakult ki társadalmi méretekben a magántulajdon, 4. az államforma a despotia.⁴¹

A Dubrovskij-vitán részt vett a vezető szovjet történészek többsége, így pl. A. Udalov is, aki Dubrovskijjal egyetértésben tagadta az „ázsiai” formáció létét — arra hivatkozva, hogy Marx ugyan még beszélt róla, de Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete”-ben már nem —, legfeljebb sajátos ázsiai feudalizmusról lehet beszélni, s abban is egyetértett Dubrovskijjal, hogy a kereskedelmi tőke szakaszát viszont önálló formációnak kell tekinteni. A résztvevők közül még A. Malisev Dubrovskij ellen s az „ázsiai” koncepció védelmében lépett fel, A. Murhardtzi viszont — ezt a kategóriát Marxnál teljesen véletlenszerűnek minősítve — azt állította, hogy az „ázsiai” termelési mód csak Gandhi híveinek kitalálása, akik ezzel az ürüggyel akarják az osztályok feletti nemzeti egység eszméjét megalapozni. I. Rejszner ellenben élesen bírálta Dubrovskijt azért, hogy az általa kidolgozott feudalizmus elméletével kívánja az „ázsiai” formációt elnyelteni. A vélemények színes kaleidoszkópjából, amelyet nem vizsgálunk külön-külön tovább, A. Lomakin hozzászólása emelkedik ki mint az „ázsiai” elmélet egyik fő védelmezőjéé. Lomakin volt az, aki felvette a kesztyűt és megválaszolt Dubrovskij politikai vádaskodásaira. Dubrovskij ugyanis az asiaticsikok elleni vitát — ahogy utána még sokan mások — igyekezett politikai síkra terelni, azt bizonygatván, hogy az önálló „ázsiai” formáció elve nem Marxtól, hanem Plehanovtól, illetőleg főképp Trockijtól származik. A Trockijjal való vádaskodás tehát nyílt formákat öltött, s Lomakin az asiaticsikok nevében élesen elhatárolja magát tőle. A vitát mégsem torzítja el a politikai változások légköre, a szembenálló felek mindegyike szabadon érvel, s Lomakin igyekszik a vitát elvi-filozófiai síkra visszavinni. Érvelésében abból indul ki, hogy Marx az „Értéktöbblet-elméletek”-ben megkülönböztette a földhasználatot, a földbirtoklást és a földtulajdont. A kínai történelem alapvető vonását abban látja, hogy Kínában csak földbirtoklás van, s nem alakult ki a földtulajdon. Az „ázsiai” termelési mód ismérveit pedig az alábbiakban foglalja össze: 1. A nemzeti társadalomból nő ki és a

⁴¹ A vita anyagát lásd: „Diskusszija o szocialno-ekonomiceszkij formacijah”, I, Prenyija po dokladu Sz. M. Dubrovskovo, 1929. V. 17–24.; IM, 16 (1930), 105–110, 104–105, 110, 113, 117–118, 120–123, 123–124, 126–127.

feudalizmusba megy át, 2. kialakulása és fejlődése a sajátos természeti-földrajzi körülményekkel kapcsolatos (folyamvölgyi civilizáció, elszigeteltség stb.), 3. a föld a faluközösség tulajdona, a parasztok csak birtokolják, a többleterméket elvonja tőlük az állam és a hivatalnokok sajátítják el a hierarchia szerint, 4. az antagonisztikus osztályellentétek tehát a kizsákmányolt kistermelők és a kizsákmányoló hivatalnoki osztály között feszülnek, 5. ez a társadalmi struktúra lényegileg változatlan marad a gyarmatosításig.

Dubrovskij a hozzászólásokra adott válaszában megmaradt az aзиатcsikkokkal szemben a politikai vádaskodás síkján: az „ázsiai” formáció hívei Trockijt követve küzdenek a kínai kérdésben a Komintern vonala ellen, mivel a hivatalnokokkal látják a kizsákmányolókat, pedig az adó nem lehet kizsákmányolás, azaz lényegileg kizárják az osztályharcot. Felhívta a figyelmet annak veszélyére is, hogy Plehanov és Trockij az „ázsiai” termelési módot bevitték az orosz történelembe is. Az általános szituációt azonban jól mutatja, hogy P. Kusnyer elnöki zárószavában⁴² elítéli Dubrovskij nézeteit, s a maga részéről kétségtelennek tartja, hogy Marx az „ázsiai” termelési módról mint önálló formációról beszélt. Az viszont véleménye szerint más kérdés, hogy mi lenne Marx elképzelése ma, azaz hogyan kellene az újonnan felgyűlt történelmi anyagot általánosítani. Az „ázsiai” termelési mód tanulmányozását — akárcsak a többi prekapitalista formációét — azért is különösen fontosnak tartja, mivel a marxizmus elméletének ez gyenge pontja, ahol nehéz visszavetni az ellenfelek támadásait.

Dubrovskij könyve vitájához kapcsolódott — annak mintegy második „meneteként” — A. Jefimov előadása Marxnak és Engelsnek a keleti társadalmakkal kapcsolatos nézeteiről, s ennek vitája.⁴³ Jefimov az elsők között kísérlete meg, hogy Marx ázsiai koncepcióját keletkezésében és fejlődésében vizsgálja. A kiindulópont Marxnál Hegel Ázsia-koncepciója és a nagy népvándorlás (árják) feltételezése. Kelet a kezdet, de csak mint „történelem nélküli történelmiség”. A „Német ideológia”-ban megjelenik már a törzsi tulajdon fogalma, ez azonban csak az ötvenes években konkretizálódott az indiai faluközösségek anyagán. Akkor viszont még Marx számára is természetes

volt, hogy ahol nincs magántulajdon, ott nem lehet osztálytársadalom sem — fejtegeti Jefimov —, így egészen 1875-ig az ázsiai formáción a zárt közösségek világát, az archaikus nemzeti társadalmat, azaz az ősközösséget érti Marx, azt a formát, amely közvetlenül nő ki az állati létből. Csak később, a földjáradék elméletének kidolgozásával fedi fel az „ázsiai” társadalmak osztályjellegét, ahogy ez kitűnik a „Tőke” III. kötetéből. Ezekután Jefimov arra konkludál, hogy Marx élete végén felhagyott az „ázsiai” termelési mód elméletével, hiszen a Zászulics-levelekben szó sincs erről, Marx végszava tehát a kérdésben keleti és nyugati típusú feudalizmus. A keleti feudalizmus jellegzetesége a faluközösségek kollektív földtulajdonának megőrződése, amely lelassítja a társadalmi fejlődést, de a keleti társadalmak sem mozdulatlanok, hanem a kollektív munka és tulajdon, valamint a kialakuló magánbirtoklás ellentétes tendenciái feszítik őket.

Szembeötlő Jefimov koncepciójának átmeneti, közvetítő jellege. Elismeri, hogy Marx kidolgozta az „ázsiai” termelési mód elméletét, de végül is formálisan tagadja, hogy tartalmilag megőrizhesse. A vélemények azonban olyannyira differenciáltak és polarizáltak voltak, hogy ilyen közvetítésnek nem volt semmi esélye, mindkét oldalról támadások érték. Dubrovskij azért bírálta, mert az ázsiai formáció nem volt elfogadható számára mint patriarchális-nemzetségi maradványokkal megterhelt feudalizmus sem, s O. Trahtenberg olyan lelkesedéssel csatlakozik hozzá, hogy az „ázsiai” termelési mód elméletét egyenesen „ostobaságnak” nevezi. I. Szole szerint Marx az ázsiai formációt tekintette elsőnek és univerzálisnak, bár nem ősközösségeknek, hanem úgy, ahogy ez Kínában és Indiában létezett. Még Sz. Smonyin véleménye állt legközelebb Jefimovéhoz, ősközösségi, patriarchális-nemzetségi, feudális, kapitalista és kommunista formációkról beszélt, s utalva a klasszikusok, valamint Plehanov műveire, Dubrovskijt támadta azért, mert nem ismerte el az „ázsiai” termelési mód meglétét az orosz fejlődés korai szakaszában. Felfogása szerint Marx valamennyi prekapitalista formációt stagnálóknak tekintette, de fokozott mértékben a patriarchális-nemzetségit, amelyet ázsiai-ként jellemezett.

⁴² Ha jobban ismernék a prekapitalista formációkat, jobban megértenék a jelenlegi Kínát és Afganisztánt is — jelentette ki Kusnyer (uo. 198). A szociológiai osztály vitái egyébként is céltudatosan kapcsolódtak a Komintern programja „szociológia” és történeftörténelmi vonatkozásaihoz, mindenekelőtt a formációk kérdésében. (IM 13 (1929), 278–279.)

⁴³ A. Jefimov: Koncepcija ekonomiceszkih formacij u Marksza i Engelsza i jih vzgljidi na sztrukturu vosztoesnih obszcsesztv; IM 16 (1930), 128–136; a többi hozzászólás uo. 138–139, 140, 145–146, 146–147, 152–154, 150, 155–157, 161–162.

A vita azonban egyre jobban közvetlen politikai jelleget nyert, s eltávolodott a kiinduló történetfilozófiai kérdésektől. A vita aktuálpolitikai jellegét és jelentőségét különösen I. Minc emelte ki hozzászólásában, utalva a kielezett politikai helyzetre. A továbbiakban M. Zorkij és Dubrovskij kölcsönösen Buharin és Bogdanov követésével és Lenin revíziójával vádolták egymást, s más felszólalásokban is egyre gyakoribbak lettek a kölcsönös vádaskodások. A vitáknak ilyen menete már sejtette a „dráma végkifejletét”, s bár egyelőre a politikai vádaskodásoknak még nem volt foganatja, a túldeologizálás már ezekben a vitákban is lehetetlenné tette a történetfilozófiai kérdések érdemi megvitatását. Ez érződött Jefimov válaszából is, aki a maga részéről ismét felvetette közvetítő javaslatát: az „ázsiai” termelési mód nem egyéb mint sajátos, a patriarchális viszonyok maradványaival megterhelt feudalizmus. Hozzátette azonban azt is, hogy az akkori tudományos anyag elégtelensége miatt lehetségesek hibák is az „ázsiai” termelési mód marxi értelmezésében.

Egy-egy vita közvetlen értékelését megadni szinte lehetetlen, hiszen valódi jelentősége nem a hozzászólások szövegében, hanem azok társadalmi visszhangjában van. S ez az, amit a legnehezebb utólag felmérni. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a fenti viták még az 1928—1931-es vitaperiódus felfelé ívelő szakaszára esnek, ellentmondásos, de széles társadalmi visszhangot váltanak ki, s egyre több vitadokumentumot és a résztvevők egyre tágabb körét szolgáltatják. Mire a fenti vita újabb, harmadik „menetére” 1930-ban Leningrádban sor került, számos publikáció jelent meg az „ázsiai” termelési mód kérdésében, sőt Moszkvában és Leningrádon, azaz a fő tudományos centrumokon túl is viták kezdődtek.

Az 1930-as publikációkban és vitákban két alapvető változás tükröződik. Az egyik az, hogy bizonyos esetleges ellenvéleményekkel szemben — akkor is, ha 1931 után ezek váltak uralkodókká — a marxi „ázsiai” termelési mód elmélete teljesen közismertté vált, s annyiban elfogadottá, hogy maga Marx az „ázsiai” önálló formációként tételte, nyitva hagyta azonban a vitát abban a kérdésben, hogy ez a jelenlegi tudományos és politikai helyzetben fenntartható-e. A másik az, hogy az aziatcsikok a kielezett politikai helyzet hatására nem vonatkoztatták töb-

bé az „ázsiai” termelési módot Kína jelenére, hanem csupán múltjára. Korábbi írásaikban feltételezték, hogy az „ázsiai” termelési mód megléte vagy alig felbomlott állapot összeegyeztethető a kínai forradalom optimista elvárásaival. Mivel azonban a Komintern vezetői ettől eltérő állásponton voltak, a jelenidőt illetően kompromisszumra kényszerültek, s a fennálló kínai társadalmat — szinte valamenynyien — feudálisnak ismerték el. Ez a fordulat különösen eklatánsan mutatkozott meg Varga Jenőnek Magyar Lajos második, 1930-ban megjelent könyvéhez — „Vázlatok Kína gazdaságáról” — frott elő- és utószavában.⁴⁴ Az előszó Magyar korábbi művét kimagasló tudományos eredménynek minősíti, amelyből azonban kitűnik, hogy amennyiben az „ázsiai” termelési mód létezett Kínában, az már az ábrázolt ellentmondások következtében felbomlott. Legfeljebb ideológiai maradványok formájában (az állami földtulajdon jogi fikciója) létezik tovább napjainkban, de ténylegesen már ugyanolyan földmagántulajdon van Kínában, mint Európában. Így tudja aztán Varga utószava az „ázsiai” termelési mód elméletét — mint Kína múltjának magyarozatát — a kínai társadalom szokványos megközelítésével összekapcsolva a kínai proletárforradalom akkori pozitív elvárásaival, győzelmének perspektívájával összeegyeztetni.

Magyar Lajos második könyve tulajdonképpen nem foglalkozik az „ázsiai” termelési mód kérdésével, még közvetve, egy „betoldott” fejezet révén sem, mint ahogy korábbi műve. Művét teljesen a fennálló kínai társadalom gazdasági élete részletes és konkrét vizsgálatának szenteli, s csak az előszóban utal arra, hogy az „ázsiai” termelési mód elméletére később részletesen vissza akar térni, s meg akarja adni a vitákban elhangzott eklektikus és helytelen nézetek bírálatát.⁴⁵ Az „ázsiai” termelési módnak korábbi művében kidolgozott elméletét változatlanul fenntartja, bár hibájául ismeri el, hogy nem foglalkozott behatóan a feudalizáció folyamatával. Önkritikájának okait már láttuk, s az is teljességgel indokolt, hogy Magyar Lajos, mint forradalmár, a fennálló kínai állapotok elemzését fontosabbnak tartotta a *múltbeli* állapotok teoretikus megközelítésénél. De az „ázsiai” termelési mód „mellőzésének” saját tudományos fejlődéséből adódó okai is vannak. A számos vitában maga Magyar is részt

⁴⁴ L. Magyar: „Ocserki po ekonomike Kitaja” (A Kommunista Akadémia kiadása, Moszkva 1930, N. Buharin és Varga Jenő által szerkesztett gyarmati sorozat), 3—6, 282—283.

⁴⁵ Uo. 8—9.

vett, elmondta a véleményét, s ahogy másoké, az övé is vitáról vitára ismétlődött. Nyilván nem látta értelmét ezt írásban rögzíteni, s túl akart lépni a korábbi lezúrtított megközelítésen, ahogy konkrétan utal is erre, amire kínálkozott is konkrét alkalom „iskolája” két kiemelkedő képviselőjének művéhez írott előszava formájában. E munka 1930 végén jelent meg, s ez az év az „ázsiai” termelési módról folytatott viták legtermékenyebb esztendeje volt.

1930 folyamán élénk vita folyt az „ázsiai” termelési mód kérdéséről a kaukázusi szovjetkörtársaságokban is. T. D. Berin „Keleti feudalizmus vagy ázsiai termelési mód” c. előadása nyomán előbb Bakuban, majd, tekintettel annak sikerére, Tbilisziben rendeztek nyilvános vitát. Berin mindkét előadásában az „ázsiai” termelési mód egyik legkövetkezetesebb hívének mutatkozott, s Tbilisziben különösen M. P. Zsakovval folytatott heves küzdelmet. Zsakov kérdései különösen arra irányultak, volt-e az „ázsiai” termelési módban osztályharc, amire Berin igenlően válaszolt, bár hozzátette, hogy korántsem olyan éles, mint a nyugat-európai fejlődésben. A vitázóiban az ázsiai feudalizmus elve korántsem egyértelmű megfogalmazásában⁴⁶ kerekedett felül.

Ez évben még egy sor más vitáról van közvetve vagy közvetlenül tudomásunk. A. J. Jakubovszkij pl. előadást tartott Marxnak és Engelsnek az „ázsiai” termelési módról kialakított nézeteiről Leningrádban a GAIMK-ban (Anyagi Kultúra Történetének Állami Akadémiája — 1936-ig a történeti kutatások központja a Szovjetunióban), s csak az előadás címe sejteti, hogy nem az első ilyen témájú előadás és vitaülés volt.⁴⁷ Ha az előadás szövege és vitajegyzőkönyve nem is maradt fenn, az utalások egyértelműen azt bizonyítják, hogy a vita a GAIMK-ban már az őstörténészek és etnográfusok felé is elágazott. A harmincas évek elején az őstörténészek körében is kiterjedt formációelméleti vita folyt, s ennek kapcsolódását az „ázsiai” problematikához jól

mutatja pl. Ravdonikasznak, az egyik vezető ősrégésznek közösségi-nemzetiségi formációelmélete. Ravdonikaszk ugyan formálisan az „ázsiai” termelési mód ellen foglalt állást, valójában azonban az „ázsiai” terminust „közösségi”-re cserélve fel, azokhoz csatlakozott, akik az „ázsiai” formációt az osztály nélküli társadalomból az osztálytársadalomba való átmenetként fogták fel, s alapját a faluközösségekben látták.⁴⁸ Az őstörténeti és etnográfiai viták „fáziskésése” miatt azonban a két vita közötti valódi kapcsolat és kölcsönös megteremtő hatás nem következhetett be, az „ázsiai” termelési mód már régen „eldöntött” kérdés volt, mire az őstörténeti viták teljességgel kibontakoztak.

1930-ban kiterjedt vita folyt a különböző folyóiratok hasábjain is. A vitafórum főként a „Pod znamenem marksizma” központi elméleti folyóirat volt, itt jelent meg A. Prigozsin⁴⁹ majd Wittfogel⁵⁰ hozzászólása. Prigozsin a harmincas évek első felében a viták egyik legaktívabb, központi résztvevője volt a GAIMK-ban, elsősorban formációelmélettel foglalkozott. Wittfogelt külön nem kell bemutatni, pályája kezdetén még marxista volt, s munkásságában az indítást az „ázsiai” termelési mód marxi elmélete adta. Prigozsin ebben a cikkében kifejtette, hogy a marxi történelmélet központi kérdése a formációelmélet, értelmezése szerint azonban — reflektálva az őstársadalomról folytatott vitákra — formáción csak osztálytársadalomra érthetünk, osztály nélküli társadalomnak csak termelési módja van. Dubrovskijét élesen támadja, s tíz formációját a Bogdanov-féle koncepcióval rokonítja. Elismeri, hogy Marx feltételezte az önálló ázsiai formációt, de mivel az nem egyéb, mint a feudalizmus ázsiai variánsa, lényegében nincs értelme önállónak tartani. E. Jolk már egy 1930-as cikkében élesen támadta az „ázsiai” termelési mód elméletét, koncepciójára azonban csak későbbi cikke alapján térünk ki.⁵¹ Jelentősebb itt Foksznak Marx és Engels ázsiai koncepciójának fejlődéséről írott tanulmánya.⁵² Jelentőségét az

⁴⁶ T. D. Berin: „Vosztocsnij feodalizm ili aziatszkij szposzob prozvodstva”, Baku 1930, IV. 4-i előadás, és „Ob aziatszkom szposzob prozvodstva (Sztenograficeszkij otesot diszkusszii po dokladu t. Berina)”, Tiflis 1930. Az utóbbi vitán megállapítást nyert, hogy „Az ázsiai országok sajtószertisége egész történelmük folyamán rendkívül nagy. Bizonyos mértékig a feudalizmus különös struktúráját hozza létre, amelyet ázsiai termelési módnak lehet nevezni.” (14) Berin vitáját Zsakovval lásd uo. 50–51. Zsakov a maga nézeteit az alábbi művében publikálta: M. P. Zsakov: „Men-czi i kitajszkij feodalizm” (b. m., b. g.).

⁴⁷ A. J. Jakubovszkij: „Jescso raz o tom, csto dumali Markszi i Engelsz ob aziatszkom obszesztve” (1930. XII. 28-i előadás).

⁴⁸ V. I. Ravdonikaszk: K voproszu o szociologiceszkoi periofiziacii paleolita v szvjazi sz vzgljadami Marksza i Engelsza na pervobitnoje obszesztvo; IGAIMK, IX (1932), 2. füz., 8–12.

⁴⁹ A. Prigozsin: Problema obszesztvennih formacij (Otvet t. Sz. M. Dubrovskomu); PZM, 1930/7–8.

⁵⁰ K. A. Wittfogel: Hegel über China; PZM, 1931/5.

⁵¹ Recenziója Kokin és Papajan könyvéről; „Problemi Kitaja”, 1930/4–5.

⁵² R. Foksz: Vzgljati Marksza i Engelsza na aziatszkij szposzob prozvodstva i jih isztocsniki; „Letopiszi Marksizma”, 1930/3.

adja, hogy az adott időszakban elérhető Marx—Engels anyagok teljességét kívánja adni, méghozzá kutatásaikat fejlődésében szemlélve, s forrásműveiket dokumentálva. Tanulmányja nem érvel közvetlenül az „ázsiai” termelési mód mellett, hanem azt evidensnek tételezve a marxzi koncepció fejlődéstörténetének kifejtésére törekszik. A fejlődés vonala, amelyet felvázol, az indiai faluközösségekkel való megismerkedéstől a faluközösségek univerzális történelmi jelentőségének felismeréséig vezet. A felhozott forrásmunkák a klasszikusok aktív, koncentrált érdeklődéséről vallottak, s így közvetve nagyon határozottan érveltek amellett, hogy Marxnál nem véletlen, elejtett megjegyzésekről, hanem tudatos, megfeszített munka eredményeként kibontakozó átgondolt koncepcióról van szó. Mint mondtuk — s ez a további vitákból közvetlenül is kitűnik — 1930-ra a viták már kezdtek kijutni a közvetlen Marx-értelmezések szintjéről, s hogy Marx ázsiai elmélete általánosan ismertté vált, abban nagy érdeme van Magyar és Varga mellett Foksznak is.

Megkezdődtek 1930-ban már a monografikus kutatások is az „ázsiai” termelési mód kérdéséről. Rejszer Afganisztánról, Tao Ci-sen Kínáról, Stusszer Indiáról írt monográfiát; ebben az évben jelent meg Lipsében Wittfogel könyve is,⁵³ valamint Kokin és Papajan „Czin-tjany” („Csing-tien”) c. monográfiája Magyar Lajos előszavával,⁵⁴ s a vita terjedni kezdett Kína és Japán irányában is. Ezek a monografikus feldolgozások jelenthették volna az igazi kiutat a vitában, hiszen a Marx-elemzések s a marxzi koncepcióból való közvetlen dedukciók szükségképpen csak a probléma-felvetést s a kibontakozás első, legelemibb szakaszát jelenthetik. Olyan monografikus feldolgozások nélkül, amelyek az új elméletet magából a történelmi anyagból bontják ki s azon igazolják, ahelyett, hogy kívülről vinnék bele, „példákat” keresve alátámasztására, illusztrálására, minden tudományos kezdeményezés a történet-tudományban szükségképp leszűkül és bezárul, s a vita egy rossz körré változik át, ahol a vélemények, dedukciók és ellendedukciók változatlanul ismétlődnek. Ez a veszély kezdte fenyegetni az „ázsiai” vitát is, s hogy kiút volt belőle, azt éppen a meginduló monografikus kutatások bizonyítják, s hogy Magyar Lajos is így képviselte el a kiutat, arról tanúskodik Kokin

és Papajan könyve, amely az ő kutatásaihoz kapcsolódik.

Magyar terjedelmes előszava — ismereteink szerint — az 1928—1931-es vitában a legkiterjedtebb, legátfogóbb elemzés az „ázsiai” termelési mód kérdéséről. Ez Magyar tulajdonképpeni vitaindítója, hiszen első könyvében csak „mellékesen” tudta felvetni az „ázsiai” termelési mód koncepcióját, s ez az előszó joggal arra enged következtetni, hogy a vitát éppen akkor szakították erőszakosan félbe, amikor első gyümölcsei, tudományos eredményei megértek volna. Magyar a bevezetőben kifejezi sajnálkozását afelett, hogy Marx világos és rendszeres utalásai ellenére még mindig akadnak olyanok, akik elvitatják nála az önálló ázsiai formáció létezését. Ugyanakkor az egész marxzi formációelmélet olyannyira vitatottá vált, hogy egyesek nyaklól nélkül gyártanak újabb és újabb formációkat, úgyhogy végül Marxnak és Leninnek tíz vagy még annál is több formációt tulajdonítanak — utal Dubrovskijra. Ezek kritikája annál is fontosabb, mivel a formációelmélet központi jelentőségű a történelmi materializmusban. A marxzi formációelmélet a hegeliből indul ki, s egész munkássága alatt fejlődik. Az ázsiai fejlődést illetően már Hegel tudta, hogy 1. az államforma Keleten a despotia, 2. a föld és a víz legfelsőbb tulajdonosa Keleten az állam, 3. a közösségek és a kasztrendszer a munkamegosztásra épülnek és az egész társadalmi berendezkedést áthatják. Ennek a hegeli Ázsia-koncepciónak materialista értelmezésével kezdődik Marx „ázsiai” termelési mód elmélete, s Magyar kiemeli, hogy éppenséggel Hegelnek az ázsiai fejlődésről kifejtett elméletében található a leghatározottabb tendencia a történelmi materializmus irányában az egész hegeli történet-filozófiában.

A marxzi formációelmélet első szakasza a „Német ideológia”, itt történik meg a marxzi filozófiában először a formációk rendszerezése. De még a „Kommunista Kiáltvány”-ban is csak három formációról — antik, feudális és polgári — esik szó. A második szakasz 1848-tól 1859-ig, a „Politikai gazdaságtan bírálata”-nak megfogalmazásáig tart. Ebben a szakaszban alakul ki valójában az „ázsiai” termelési mód marxzi elmélete; bármennyire is ismerte ugyanis Hegel Ázsia-koncepcióját, abban nem találta meg a kulcsot a keleti

⁵³ I. Rejszer: „Afganyisztan”, Moszkva 1930, Tao ci-sen: „Analiz isztorii kitajszkovo obszeszstva” (a könyv ki-nalul jelent meg, a szerző koncepciója szerint a Han-korszak után a tanult hivatalnokai osztály emelkedett uralkodó osztállyá), Stusszer: „Marksz ob Ingyi”, Moszkva 1930, Wittfogel: „Wirtschaft und Gesellschaft Chinas”, Lipcse 1930.

⁵⁴ M. Kokin—G. Papajan: „Czin-tjany’ — agrarnij sztoij drevnyevyo Kitaja”, sz. pregizszlovijem L. Magyar, Leningrád 1930; lásd LXXIII, 365—399.

fejlődés megértéséhez, ezt csak az indiai faluközösségek rendszerének megismerése szolgáltatta. Marx akkori írásaiban határozottan megjelenik a négy formáció elmélete — ázsiai, antik, feudális és polgári —, nem adja meg ugyan az „ázsiai” termelési mód átfogó jellemzését, de a másik két prekapitalista formációt sem elemzi behatóbban és részletesebben. A következő szakaszban, vagyis a „Tőke”-ben és az „Anti-Dühring”-ben ennek a négy formációnak — amelyek lényegük szerint tehát osztályformációk — részletesebb leírására törekednek a marxizmus klasszikusai.

Az „ázsiai” termelési módról kifejtett elméletüket végül is az alábbiakban foglalja össze: „Tehát a keleti társadalom alapvető osztálytagozódása a közösségekben egyesített paraszti tömegek és a közösségek volt, a közösségekből kivált szolgái között ment végbe, s ez utóbbiak uralkodó osztállyá szerveződtek (papok Egyiptomban, mandarinok az ókori Kínában stb.). Az államforma despotikus. A földmagántulajdon hiányzik. A föld és a víz — ezen alapvető termelési feltételek — legfelsőbb tulajdonosa az állam. A kizsákmányolás alapvető gazdasági formája az adó, amely egybeesik a földjáraadékkal. Az uralkodó osztály kizsákmányolja a közösségeket, elsajátítva a terméktöbbletet adó-földjáraadé formájában. A termék-többlet földjáraadékkal egybeeső adóként való elsajátításának gazdasági formája a kizsákmányolásnak ezt a formáját kétségtelenül a feudalizmushoz közelíti. A feudális tulajdon és a feudális osztály hiánya mégis alapvető különbséget alkot a feudális és a keleti társadalom között.”

Ez az álláspontja szolgál alapul a probléma marxizmustörténetéhez és az aktuális vitákhoz való hozzászólásához. Helyeslően említi Kautsky korai kezdeményezéseit, „Die moderne Nationalität” c. munkáját, de a „Die materialistische Geschichtsauffassung” c. későbbi művében kifejtett koncepcióját élesen elítéli. Részletesen kitér Plehanov méltatására, elismeri érdemeit, de Leninnel való polémiáját ugyanakkor kritikájára használja fel, s kifejti, hogy Lenin maga is az „ázsiai” termelési mód elméletének híve volt. Lenint ebben az értelemben szembeállítja R. Luxemburggal, aki a „Bevezetés a politikai gazdaságtanba” c. és más műveiben nem vette figyelembe a keleti társadalmak sajátos fejlődését, ellentétben Leninnel, aki beható elemzés tárgyává tette azt. Az aktuális vitában főként Dubrovskijt támadja,

revizionistának nevezi, s Bogdanov folytatójának tekinti, de elítéli és eklektikusnak nevezi Jefimov és Volin közvetítő kísérleteit is. Lényeges azonban az, hogy előszava végén még a korábbiaknál is határozottabban megfogalmazza, hogy nem tartja fenn korábbi nézetét, amely szerint az „ázsiai” termelési mód a jelenlegi Kínában is fennállna. A jelenlegi Kínát feudálisnak ismeri el, s a feudalizáció tendenciájára utalva említi Kokin és Papajan fejtegetéseit a pangás viszonylagosságáról a kínai fejlődésben. Magyar önkritikájának társadalmi-politikai okairól már szóltunk, az viszont, hogy ezt az önkritikát újból s még egyértelműbben meg kell ismételnie, arra vall, hogy erről az oldalról érték a leggyakrabban támadások. Magyar tehát elmélete védelmében ebben a kérdésben látványos visszavonulásra kényszerült — túlaktualizálása egyébként is elhibázottnak tűnik —, ami nyilvánosan a Kommunista Akadémiának az agrárkérdésről rendezett vitáján történt meg 1930-ban, ahol Magyar tézisszerűen ismertette koncepcióját a marxi formációelméletéről.⁵⁵

Magyar előszava sokkal nagyobb szerepet játszott a vitában mint maga a könyv, amelyet bevezetett. Kokin és Papajan érdeméből ez semmit sem von le, művük igen alapos, nagy történeti anyagot feldolgozó monográfia, s a szerzők mint Magyar „iskolájának” tagjai a vitákban aktívan résztvettek. Munkájuk a földjáraadék és az adó ázsiai társadalmakra jellemző egységének marxi gondolatából indul ki. Ezt elemzik a csing-tien, azaz az ún. kútföldek rendszere alapján, amely az állami tulajdon egyenlősítő földhasználatának eredeti kínai formája volt a Csou-korszakban. (E rendszer tudománytörténeti értékelésébe nem bocsátkozhatunk bele, de jeleznénk, hogy manapság létezését cáfolják.) A csing-tien rendszert azonban nemcsak kialakulásában és működésében, hanem lassú felbomlásának folyamatában is ábrázolják, azaz történelmi mozgásában mutatják be, s közvetlenül is megfogalmazzák, hogy Ázsiában csak viszonylagos a pangás. A kínai fejlődésről elsősorban átfogó történelmi tablát igyekeznek nyújtani, de az „ázsiai” termelési mód történetfilozófiai vonatkozásaira is kitérnek a második rész első fejezetében.

A vita 1930-as fejleményei tehát nagyjában-egészében még a kibontakozás jeleit mutatják. Pedig a viharfellegek már sűrűsödtek, a politikai vádaskodások egyre gyakoribbakká és egyre veszélyesebbekké

⁵⁵ „Obszesztyvennije formacii i agrarnij voprosz. Doklad na vosztočnoj szekcii Komakagyemii agrarnyikov-markszisztov pri Komakagyemii v 1930 g.”

váltak, ahogy ezt a Magyarért támadások is mutatják. Mégis ez év két utolsó vitája — melyek közül az egyik a Vörös Akadémián zajlott,⁵⁶ a másik pedig mint a Dubrovskij könyve körül megindult vita harmadik „menete” érdemelt különösebb figyelmet⁵⁷ — lejátszódtott politikai beavatkozás nélkül, bár egyre élesedő légkörben. Ezen a leningrádi vitán a hozzászólók többsége — kitérve a kényes kérdések elől — az orosz feudalizmus részletekérdéseiben vitázott, de természetesen nem maradtak el a komoly összeütközések sem. Az aziaticsikok ellen mindenekelőtt A. Prigozsín és M. Godesz lépett fel. Mindketten elismerik, hogy a marxí formációelméletben van önálló „ázsiai” termelési mód, ennek jogosultságát a jelen marxizmus szempontjából azonban elvitatják. Prigozsín azonban élesen támadja Dubrovskijt is, mivel az teljesen elmossa az ázsiai feudalizmus sajátosságait, pedig azokat a legmesszebbmenőkig ki kell domborítani. Godesz is az ázsiai feudalizmus elmélete oldaláról bírálja Magyar ázsiai koncepcióját, maga is számot vetve az ázsiai fejlődés oly sokat emlegetett sajátosságaival. Elvi álláspontjuk minden toleranciája, közvetítő-integráló jellege ellenére igen komoly kirohanásokat intéznek Magyar Lajos, valamint Kokin és Papajan ellen, a tőlük való elhatárolódás politikai szükségzerűsége már kezdett nyilvánvalóvá válni.

Az „ázsiai” termelési módról folytatott vita „eldöntésének” nyitánya Jolk támadása volt Magyar Lajos ellen a „Pod znamenjem marksizma” folyóiratban 1931 elején.⁵⁸ Jolk hangsúlyozza a kínai történelem monografikus feldolgozásának szükségességét, de élesen kikel Kokin és Papajan munkája ellen, amely szerinte az „ázsiai” termelési mód elméletének terméketlenségét mutatja meg a konkrét anyagon. Magyar egész munkássága opportunista nézetek megalapozásul szolgál, ezért bírálatának nagy politikai jelentősége van. Sorra elemzi Magyar műveit, s végül, eljutva Kokin és Papajan művéhez írt előszavához, kijelenti, hogy Magyar itt alapvető ellentétbe került a marxí állam- és

formációelmélet lényegével. A marxí-lenini felfogás — fejtegeti Jolk — a termelési eszközök tulajdonából, monopóliumból vezet le az osztályviszonyokat; Magyar viszont ezzel szemben a Plehanovi—Weberi—Bogdanovi vonalat folytatva a szervező funkcióból konstruál osztályokat.

A keleti despotia Marxnál a feudális társadalom sajátos politikai-államszervezeti formája. Magyar azért nem képes feudalizmusként értelmezni, mert szűk, európaizált képet alakít ki a feudalizmusról, a feudális földesúr nem szükségképp individuális, lehetséges a földtulajdon koncentrált formája révén egy csoport feudális magántulajdona is. Ezen törekvésében, hogy a keleti fejlődést az ázsiai modell helyett a feudalizmus alapján értelmezze, a feudalizmus fogalmát tehát addig tágítja, hogy az ázsiai sajátosságok is beleférjenek. A föld állami tulajdona tehát szerinte nem érv a feudalizmus megléte ellen, akárcsak a faluközösségek fennmaradása. Sőt Jolk azon ritka kivételek közé tartozik még az aziaticsikok ellenfelei között is, aki még Marxnál is elvitatta az „ázsiai” termelési módnak önálló formációként való feltételezését. Kifejti, hogy a történelmi fejlődés csak vagy a rabizoltság vagy a feudalizmus útján haladhat, de mivel a kezdeti fokon ez a két kizsákmányolási típus még nem eléggé differenciálódik, Marx erre a differenciálatlan formára utal, de az ázsiai államokat kibontakozott formájukban feudálisnak tekinti.

Jolk oikke minden eddiginél élesebb politikai támadást jelentett Magyar ellen. Elsősorban Plehanovhoz kapcsolódó elemzéseiről támadja — figyelmen kívül hagyva Magyar Plehanov-kritikáját — és az osztályfeletti állam koncepcióját tulajdonítja neki, másoknak, Vargának, Berinnek stb. Nézeteiket egyenesen Trockijéval rokonítja, s Sztálint idézi velük szemben, valamint az ellenzékről szóló párthatározatot. Azt a körülményt is ellenük fordítja, hogy az „ázsiai” termelési mód elmélete népszerűvé vált, s egyre több munka jelent meg ebben a szellemben, mivel ez még csak jobban növeli a jobboldali

⁵⁶ „Protyiv mehanicesszkoj tengyenei v isztoricseszkoj nauke”, Moszkva — Leningrád 1930.

⁵⁷ „Szpornije voproszi metodologii isztorii (Diszkusszija ob obščesztaevnih formacljah)”, Harkov 1930. Készült a Leningradszkoje otgyelnyije obščesztaev isztorikov-markszisztov ülésének jegyzőkönyve alapján. A. Kudrjavcov, A. I. Malisev, Z. B. Licsinszkij, N. N. Rozental, P. P. Scsegoļjev stb. hozzászólásai, Prigozsín és Godesz hozzászólásai 118 — 123, ill. 209 — 219. Godesz nyíltan kifejtette, hogy Marxnál az „ázsiai” termelési mód önálló formáció (209 — 214), de hasonló értelemben nyilatkozott egyébként Udalcov és Jefimov is. Azok ellen, akik ezt Marxnál elvitatták, igen élesen lépett fel Varga Jenő („Pliszmo v redakciju „Problemi Kitaja””, 1930/4 — 5).

⁵⁸ K voproszu ob „aziatszkom” szposzobe proizvodsztvu; PZM, 1931/3.

opportunizmus veszélyét. Az „ázsiai” termelési mód elmélete az osztályharc tagadására vezet, ezért a marxista—leninistáknak határozott elutasításban kell részesíteniök — zárja cikkét Jolk.

Jolk jól képzett sinológus volt, cikkéből mégsem az elvi vita, hanem a politikai felelősségrevonás hangja csendül ki. Ez a hang visszacseng még Nyikiforovnak, az „ázsiai” termelési mód mai ellenfelének fülében is, aki sajnálkozva állapítja meg, hogy Jolk cikkének túlpolitizált jellege nem tette lehetővé az érdemi elvi kérdések megvitatását és sajnálatos módon az ő végletes álláspontja vált a továbbiakban uralkodóvá.⁵⁹

Ebben a légkörben került sor 1931 május—júniusában a Kommunista Akadémia keletkutató osztályán az újabb vitára. Ez volt az ún. leningrádi vita, az utolsó az „ázsiai” termelési módról rendezett viták sorában.⁶⁰ Téves azonban az a meggyökeresedett elképzelés, hogy ezen a leningrádi vitán került volna sor a kérdés lezárására, vagy éppen maga a vita jelentette volna az erőszakos lezárást. Ez a vita ugyan még élesebb politikai vonatkozásaival különbözött a korábbiaktól, de ugyanolyan vita volt, mint a korábbiak, azaz a nézetek összecsaptak és semmi sem „dőlt el”. Az még nem jelentett semmit, hogy a bevezetőt és vitázarót M. Godesz, az ázsiai formáció már ismert ellenfele tartotta, hiszen az aziaticsikok nyíltan kifejtették a nézeteiket a vitában, a társreferátum Kokinnak jutott — Magyar Lajos nem vett részt a vitán. Sőt, ha úgy tetszik, a dolgok ironiája, hogy az aziaticsikok ezen a vitán kerültek először többségbe, s ez olyan tény volt, amelyen Godesz zárszava sem tud változtatni.

Godesz említett főreferátumában, majd zárszavában igyekezett megvonni a több éves vita mérlegét, s Magyarnek és „iskolájának” értékelését politikai szinten, a már ismert szellemben adta meg. Magyar Marx-interpretációját elutasította ugyan, s helyette az ázsiai feudalizmus elméletéhez jutott el, de korántsem Jolk álláspontjára jellemző merevséggel. Egyenesen Jolk

kritikája érezhető ki szavaiból: „Ideje felhagyni minden vitával arról, elismerte-e Marx egy sor művében az ázsiai termelési módot mint sajátos társadalmi formációt. Nem mehetünk el csukott szemmel Marx vitathatatlan kijelentései mellett, akkor sem, ha nem osztjuk az ázsiai termelési mód elméletét...” Ez nyílt beszéd volt, s ezek után a vita valóban érdemi kérdésekre terelődhetett volna át, egyfelől arra, hogy Marxnak miért volt szüksége erre a teóriára, másfelől, hogy a jelenlegi tudományos anyag milyen megoldást ígér. Godesz feltételezése az előbbi vonatkozásban az, hogy „Marxnak... volt elképzelése egyfelől az ősközösségi viszonyokról, másfelől az antik társadalmi rendről, annak éles társadalmi differenciációjával; a történelmi folyamat ezen marxi felfogásában levő hiátus kényszerítette őt a hiányzó láncszem keresésére”. Ez az értelmezés kétségtelenül tartalmaz reális mozzanatokat, bár nem veszi figyelembe azt, hogy az anyag hiányossága ellenére Marxnak a faluközösségi rendszert, azaz az ázsiai formáció lényegét sikerült megragadnia. Godesz zárszava éppen ezért korántsem magabiztos, semmit sem zár le, tulajdonképpen nem is tagadja merőben az „ázsiai” termelési mód elméletét, pusztán megállapítja, hogy „helyesebbnek tartjuk sajátos feudalizmusról beszélni Keleten, s nem pedig az ázsiai termelési módról”.

Nem véletlen tehát, hogy a leningrádi vitával kapcsolatos „mitoszokkal” szemben Varga Jenő akadémikus 1964-ben leszögezi, hogy a viták lezárása nem történt meg világos és meggyőző formában.⁶¹ Valójában, nem a leningrádi vita volt az, ahol meggyőzték vagy legyőzték volna az aziaticsikokat, ahol egyértelműen megfogalmazták és kimondták volna az „ázsiai” termelési módot „betöltő határozatot”. Ez a leegyszerűsített szemlélet annak következtében alakult ki, hogy az 1928—1931-es viták anyagai alig ismertek, s napjaink marxizmusában a leningrádi vita szimbolizálja őket, s egyúttal lezárásukat is.

Pedig az aziaticsikok ezen a vitán — a kiélesedett politikai légkör ellenére —

⁵⁹ Nyikiforov, 84 és 87.

⁶⁰ „Diskusszija ob aziatszkom szposzobze proizvodstva”, Moszkva—Leningrád 1931; Obscsesztvo markszisztovosztokovedov pri Leningrádskom otgyelenijii Komakagyemii, Insztitút im. Jenukidze. — M. Godesz, „Itogi diskussziji ob aziatszkom szposzobze proizvodstva” (5—34) és zárszava (166—170), és M. Kokin, „V zacsitu tyeorii aziatszkovo szposzobze proizvodstva” (35—53), majd válasza (152—153). Hozzászólók voltak: Jolk (68), Sz. Kovaljov (74—75), V. Sztruve (93—99), N. Plotnyikov (123), N. Kalemin (126), A. Muhardzsi (138—145), A. Stukin, A. Poljakov, V. Stejn, I. Lurje, G. Portajan stb.

⁶¹ J. Varga: „Ocserki po problemam politekonomii kapitalizma”, Moszkva 1964, 363—365. Könyvének utolsó fejezete az „Ob aziatszkom szposzobze proizvodstva” címet viseli (358—382). (A könyv 1965-ben magyarul is megjelent Tanulmányok a kapitalizmus politikai gazdaságtanának problémáiról címen.) Ez a fejezet volt a szovjet vita újraműtője 1964-ben. Varga volt az egyetlen régi aziaticsik, aki a hatvanas években újra felemelhette szavát az „ázsiai” termelési mód védelmében. Kifejtette, hogy az „ázsiai” kategória itt nem földrajzi értelemben veendő, hanem átvitt értelemben szerepel. Kifejtette azt a meggyőződését, hogy Lenin híve volt az „ázsiai” termelési mód elméletének. Különös jelentőséget ad fellépésének annak hangsúlyozása, hogy a viták „félbeszakadása” mennyire mesterséges körülmények között történt, s hogy az aziaticsikok ellen fellépők mennyire nem voltak tudományosan kompetensek az adott vitakérdésben.

még korántsem úgy viselkedtek, mint egy veszített ügy képviselői. Kokin és Papajan Kínában, A. N. Kalemin a Közel-Keleten, A. Muhardzsi — aki korábban fellépett az „ázsiai” koncepció ellen — Indiában, I. Plotnyikov Közép- és Dél-Amerikában igyekezett kimutatni az „ázsiai” termelési mód meglétét. Igen nagy segítséget jelentett az aziatcsikoknak, hogy Kovaljov és Sztruve, az antikvitás, ill. az ókori Kelet tekintélyes szakértői, akik az 1929-es vitában még az ázsiai feudalizmus képviselői voltak, a leningrádi vitán az „ázsiai” termelési mód híveként léptek fel. Kettőjük megjelenése, és szereplése a vitán különösen fontos azért is, mert nem voltak orientalisták, mint a résztvevők döntő többsége, s nyíltan ki is jelentették, hogy az „ázsiai”, azaz távol-keleti fejlődésről a maguk részéről nem nyilatkoznak. Bekapcsolódásuk a vitába tehát túlmutatott az eddigi viták Kína-centrikusságán, s ezért politikai túlélezettségén is, ez magyarázza, hogy átmenetileg miért úsztak szemben az árral, azaz miért éppen 1931-ben csatlakoztak az „ázsiai” termelési mód elméletéhez — bár ez nem volt egyedülálló jelenség, ahogy már a korábban felsoroltak nevéből is kitűnik. Alakjuk azért is érdekes végül, mert ők azok, akik 1931 után a legaktívabban közreműködtek a prekapitalista formációk elméletének kimunkálásában. Mindenesetre a leningrádi vitán Kovaljov már és még azt az álláspontot képviselte, hogy a közel-keleti fejlődést az „ázsiai” termelési mód alapján lehet értelmezni, amihez Sztruve a maga részéről hozzátette, hogy ugyanez áll Egyiptomra a római hódításig.

Az aziatcsikok tehát vereség helyett inkább fölénybe kerültek a leningrádi vitában, s ezen nem változtat az aziatcsikok néhány ismert ellenfelének, Jolknak és másoknak fellépése sem. Jolk megismételte korábbi véleményét, hogy az „ázsiai” termelési mód elmélete ellentmond a marxi állam- és osztályelmélet lényegének. Az ázsiai társadalmakban kialakult koncentráció, a központosított hivatalszervezet jelentőségét stb. azzal igyekezett gyengíteni, hogy az öntözésnek nem is volt olyan nagy szerepe az ázsiai társadalmakban, mint az aziatcsikok vélték. Ez az ellenérve széles körben elfogadásra talált a továbbiakban, még Varga Jenőnél is, pedig a mai szovjet sinológia is egyértel-

műen bizonyítja az öntözés központi jelentőségét az ázsiai fejlődésben.

Az „ázsiai” termelési mód sorsa tehát nem a leningrádi vitán dőlt el, sem pozitíve, sem negatíve. Dehát akkor hol és mikor? A viták hirtelen és „végleges” félbeszakítása maga is legenda kissé. Az kétségtelen, hogy az eddig felettből intenzív viták 1931 folyamán gyorsan alábbhagytak, az „ázsiai” termelési mód hívei vagy nem publikálták nézeteiket, vagy csak igen áttételes, rejtett, a szaktudományok tolvajnyelvébe burkolt formában. A harmincas évek közepére az aziatcsik kifejezés veszélyes politikai váddá vált, amelyhez maga Sztruve szállította a trockista jelzőt.⁶²

A vitának ezt a fordulatát nem a történészek, filozófusok és orientalisták összecsapásai szolgáltatták, hanem Sztálin emlékeztetes levele a „Proletarszkaja Revolucija” szerkesztőségéhez 1931-ben.⁶³ E levél nyomán olyan politikai és ideológiai légkör alakult ki, amelyben lehetetlenné vált a viták folytatása, az aziatcsikok nyílt szereplése. Sztálin ugyanis levelében kifejtette, ideje véget vetni annak, hogy a marxizmus és bolsevizmus alapkérdéseit vita tárgyává tegyék, s ez mindennemű érdemi vita lezárását jelentette. Sztálin levelének ezt a hatását említik a vita „félbeszakítása” okául a szovjet s más marxista feldolgozások is.⁶⁴ A levél hatása azonban nyilván nem korlátozódott az „ázsiai” termelési módról folytatott vitára, hanem sokkal szélesebb hatást gyakorolt, nevezetesen a bennünket érintő témában katalizátorként hatott a marxista formációelmélet dogmatizálására. Sztálin további beszédei és írásai nem távoli közvetítéssel, hanem megfogalmazásai közvetlenségével épültek be a marxista formációelmélet kialakuló, s egyben erősen dogmatizálódó rendszerébe, s magánál Sztálinnál nyer ez a rendszer „végleges” megfogalmazást a „Dialektikus és történelmi materializmusról” c. munkában.

A leningrádi vita után még lehetne az az optikai csalódásunk, hogy az ázsiai feudalizmus hívei felülkerekedtek az ázsiai termelési mód hívei felett. Voltaképpen azonban az 1931-es vitából egy olyan álláspont kerekedett ki győztesen, amely korábban nem is létezett, s csak a fenti ihletésnek köszönheti létezését, a rabszolgatartó társadalom mint a legelső osztály

⁶² V. V. Sztruve és I. L. Snyergirjov írják V. A. Turajev „Isztorija Drevnyevy Vosztoka” c. művének 1935-ös kiadásához fűzött előszóban.

⁶³ „O nyekotorih voproszah isztorii bolsevizma — Pismo v redakciju gazeti Proletarszkaj Revoluciji” (megjelent a „Bolsevik”-ban is, 1931/19—20).

⁶⁴ Nyikiforov, 90; „Rané formy civilizace”, Prága 1967, J. Pečírka és J. Pešek előszava, 11.

formációelmélete. Erről az új álláspontról az ázsiai feudalizmus hívei éppúgy megkapták a kritikát, mint az ázsiai termelési mód képviselői. Kettőjük harca az, ami 1931-ben lezárult, közös vereséggel, s kölcsönös kompromisszummal, hogy az ötvenes évek végén támadjon fel, amikor mindkét álláspont hívei ismét szinreléptek, s igyekeztek félretolni az ókori keleti rabszolgatartó társadalomról folytatott terméketlen vitákat, hogy helyet teremtsenek a saját küzdelmükhöz.

Megvonva röviden vitájuk mérlegét, rögtön szembetűnik, hogy álláspontjuk nem is esett olyan messzire egymástól, legalábbis első megközelítésben. A korai civilizációkban, s azok ázsiai továbbélő formáiban a lakosság, a közvetlen termelők nagy tömegét szabad embereknek tekintették, a faluközösségekbe tömörülteknek, akiket mindenekelőtt az állam zsákmányol ki. A kizsákmányolás ezen formájának a feudálissal való hasonlóságára Magyar is utalt, s az ázsiai feudalizmus képviselői — Godesz, Volin stb. — is utaltak arra a sajátos „állami” feudalizmusra, amely Ázsiában kialakult, s sokszor igen messzire elmentek az ázsiai fejlődés sajátosságainak elismerésében. Alapvető ellentét volt azonban közöttük, hogy az ázsiai feudalizmus koncepciója eleve feltételezte a magántulajdon létezését, s az ezen az alapon való osztálytagozódást, a tulajdon és kizsákmányolás szükségszerű kapcsolatát, s ezen az alapon próbálta a feudalizmus fogalmát ázsiai méretekre tágítani. Az ázsiai koncepció hívei szerint viszont a magántulajdon lényegében nem jön létre a civilizáció fejlődésének korai szakaszaiban, az osztálymegoszlás és a kizsákmányolás a munkamegosztási funkciókhoz kapcsolódik. Egy leegyszerűsített és európaizált, az osztályharc és kizsákmányolás szerepét propagandisztikusan kidomborító álláspont számára nyilvánvalóan az ázsiai feudalizmus elmélete volt alkalmasabb, s ez nagyban szolgált is indíttatásul és támaszul a későbbi dogmatizált rendszer számára. Az „ázsiai” termelési mód elmélete az osztály- és kizsákmányolás-elemzés differenciáltságával egy kiélezett politikai helyzetben „elfogadhatatlan” teória volt. Lényege szerint, nem pedig azért, mert az elméletnek még csak kontúrjai, a despotia, a faluközösségi-állami tulajdon, a központosított állam, a hivatalnokszervezet stb. eléggé elmosódott fo-

galmai bontakoztak ki. Ezen fogalmak, ahogy az egész ázsiai fejlődés kétségtelenül sokkal differenciáltabban, történelmiségében megalapozottabban tűnik ki a mai elemzésekből. Nyilvánvaló azonban az is, hogy nem ezen elmélet hiányosságai — mint említettük, az ázsiai feudalizmus elmélete még kidolgozatlanabb volt — vezettek arra, hogy Marx egyértelmű fejtegetései ellenére az „ázsiai” termelési módot kiiktatták a marxista formációelméletből.

1931-től tehát összevegyülnek az „ázsiai” termelésről folytatott vita halkuló visszhangjai a rabszolgatartó társadalom mind markánsabban kibontakozó elméletének harsány hangjaival. A formációelméleti viták egész szélességében lelassulás és leszűkülés következnek be, azaz az „ázsiai” termelési módról folytatott vitában beállott változások közvetlenül kisugároznak a prekapitalista formációk, de az egész történelmi materializmus területére. Az őstörténetben kialakulnak a spekulatív és idealizáló vonásokat hordozó „őskommunizmus” elmélet körvonalai. Ravdonikasz és mások kezdeményezése a közösségi formák történelmi dinamikájának feltárására majd három évtizedre eltűnik a történetírásból. Ravdonikasz maga is védekezni kényszerül, mivel feltűnnek a szerkesztői megjegyzések: „nem határolódott el az ázsiai termelési mód elméletétől”,⁶⁵ s újabb, 1932-es cikkében megpróbálja a faluközösség történelmi sorsának átértelmezésével az „ázsiai” termelési mód hiányzó helyét kitölteni.⁶⁶ Két út vezet a faluközössegtől mint az ősközösség utolsó fokától az osztálytársadalom felé, az egyik a faluközösség felbomlásán, a másik fennmaradásán keresztül vezet, az első rabszolgatartó, az utóbbi feudális társadalom. Ravdonikasznál tehát — akit csupán a jellegzetes példa kedvéért emeltünk ki — már kezdenek kibontakozni a rabszolgatartó-feudális társadalmi fokozatok összekapcsolódásán alapuló elmélet körvonalai, s megmutatkozik Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” c. művének dogmatikus kezelése és abszolutizálása is.

Más kezdeményezések az ázsiai formációt az ősközösségekbe igyekeznek visszazorítani, ilyen például Rudas László törekvése 1932-es művében, amelyben még pregnánsabban megmutatkozik az Engels-mű dogmatikus kezelése. Rudas László

⁶⁵ E. J. Kricsevszkij — I. I. Szmirnov „Bolsze markszisztko-Jenyinszkoi csotkosztyi v isztorii doklasszovovo obsz csesztva” c. cikkéhez, „Szoobscsenija GAJMK”, 1931/11 — 12, — amelyben a szerzők fellépnek Ravdonikasz ellen Bogdanov követésével vádolva őt — csatolt szerkesztői megjegyzésről van szó.

⁶⁶ V. I. Ravdonikasz: O szuscenosztyi razvityii doklasszovovo obszcsesztva; „Szoobscsenija GAJMK”, 1932/5 — 6.

az indiai és kínai társadalmakat „agrár-kommunizmusként” kezelve szünteti meg az „ázsiai” termelési mód problémáját.⁶⁷ De az ilyen leegyszerűsítő nézetek mellett, a fokozódó dogmatizálódás ellenére komoly marxista eredmények születtek a harmincas évek első felében az őstörténetben és etnográfiaiában is. Ilyen pl. Sz. P. Tolszov munkássága. Tolszov a kibontakozó rabszolgatartás-elmélet egyik fő képviselője, s az őstársadalom oldaláról ki-munkálója. Mégis, 1932-ben írott cikkében,⁶⁸ az „ázsiai” termelési mód koncepcióját visszautasítva jól ki-munkálja az ún. keleti feudalizmus sajátosságait, azaz tartalmilag megőrzi az ázsiai fejlődés sajátos jegeit, a faluközösség konzerválódását, a központi szervezési funkciókat, a despotikus államszervezetet stb.

Az „ázsiai” termelési mód hívei hallgatásba burkolóztak, 1931 után nem szólaltak meg e kérdésben Magyar Lajos, Varga Jenő és mások sem. Vagy végleg elhallgattak, vagy más kérdésekről publikáltak, mint Magyar,⁶⁹ vagy nézeteiket revidálva folytatták orientalista munkásságukat, mint Rejszner.⁷⁰ A viták persze nem ültek el, továbbra is évről évre szervezték őket még egy ideig, de többé már nem az „ázsiai” termelési módról esett szó rajtuk, legalábbis közvetlenül nem. Négy vagy három? — hangzott el akkoriban a filozófusok körében megannyiszor, azaz ázsiai, antik, feudális és kapitalista, avagy rabszolgatartó, feudális és kapitalista —, s mindenki tudta már, hogy a három a helyes válasz.

Prigozsin 1933-ban még egyszer visszatér a marxizmus általános formációelméleti kérdéseire, s egyben az „ázsiai” termelési

si mód bírálatára a keleti feudalizmus álláspontjáról.⁷¹ Az újabb leningrádi vitán,⁷² amelyet 1933 júniusában rendezett a GAIMK Sztálinnak az élmunkás kolhozparasztok kongresszusán elmondott beszédekben kifejtett rabszolgatartó társadalom-koncepciókat⁷³ szentelve, azonban kiderült tévedése; az ázsiai fejlődésről folytatott vitában nem a keleti feudalizmus hívei kerekedtek felül. A vita a rabszolgatartó társadalom elméletének teljes győzelmét hozta, amelyet az antik társadalom kimagasló kutatója, Kovaljov kezdeményezett a harmincas évek elején, s amelyet az adott vitán mindenekelőtt Szturve fejtett ki. Prigozsin és a keleti feudalizmus más hívei kisebbségbe kerültek és kiszorultak a formációelméleti vitákból, vagy ők maguk is revidálták álláspontjukat.

Szturve főreferátumában az említett sztálini teória alapján kifejtette azt az elméletet, hogy az első osztálytársadalmak szükségszerűen rabszolgatartók, azaz a közvetlen termelők nagy tömege rabszolga. Az így felvázolt társadalomképbe most már jól beilleszthetők voltak a magántulajdon, kizsákmányolás, osztályellentétek „túlexponált” fogalmai, s az európaizált-absztrahált modell a maga közvetlenségében világtörténelmi szükségzerűséggé vált: a rabszolgatartásból a feudalizmusig vezető út világtörténelmi-kötelezőnek bizonyult, s az ázsiai társadalmat illetően megkérdőndhetek a viták, hol van az adott ország történetében e két formáció átmenete, határa. Az antik rabszolgatartás azonban szembe-tűnően különbözött a közel-keletitől, ezért az utóbbit mint korai szakaszt különválasz-

⁶⁷ Rudas László „Elmélet és gyakorlat”, Budapest 1950, c. kötetében jelent meg magyarul a „Hogyan cáfolja Elenged a polgári tudomány” c. tanulmánya (36–39).

⁶⁸ Sz. P. Tolszov: Ocserki pervobitnovo iszlama; „Szovetszkaja Etnografija” (SzE), 1932/2, 40–41.

⁶⁹ L. Magyar: Konec kapitaliszticeszkof sztabilizacii; PZM, 1932/7–8. Amint Magyar utóbbi cikke is mutatja, a kutatók egy részének érdeklődése 1931 után a nemzeti-felzabadió harc kérdései felé fordult; R. Uljanovskij: Markszi i nacionalno-kolonijalnij voprosz; „Agrarnij problem”, 1933/2–3. I. Rejszner: Markszi i ingijszkaja revolucija; uo. Ugyanezt a problémát tárgyalja napjainkban I. Jefremov, Pervij Intyernacional i voproszi nacionalno-oszovobogytelnovo dvizsenija; NAA, 1964/6.

⁷⁰ Rejszner írja egy újabb munkájában: „Ha nincs báró föld, ha nincs nagybirtok, ha nincs a jobbágnak földhöz kötele, akkor természetesen hiányzik a patrimoniális törvényhozás — a földesúri bíróság is. De a lényeg abban van, hogy az előbbi vagy utóbbi (nagybirtok, a parasztek jobbágyi helyzete) hiánya nem az indiai feudalizmus fejletlenségéről, hanem sajátosságairól, specifikus vonásairól tanúskodik, amelyek megőrződnek a feudális formák fejlődésének egész folyamán Indiában.” („Ocserki Klasszovoj borbi v Ingyii”, Moszkva 1932, 3.)

⁷¹ A. G. Prigozsin: Karl Markszi i problemi szocialno-ekonomiceszkijh formacij; IGATMK, 19 (1933), 68. fűz. 77–85. Az 1933 március 23-i előadás szövege.

⁷² V. Szturve: „Problema zarozsnyenija, razvityija i razlozsnyenija rabovlagyelceszkijh obszeszty Drevnyego Vosztoka”, A. G. Prigozsin: „Problema szocialno-ekonomiceszkijh formacij Drevnyego Vosztoka” c. bevezető előadással; IGATMK, 1934, 77. fűz.

⁷³ Sztálin beszédének megfelelő része a következőképpen hangzik: „A rabszolgák forradalma felszámolta a rabszolgatartókat és megszüntette a dolgozók kizsákmányolásának rabszolgású formáját. De helyükbe a hűbéri földesurakat és a dolgozók kizsákmányolásának hűbéri formáját állította. A kizsákmányolók egyik csoportját a kizsákmányolók másik csoportja váltotta fel. A rabszolgarendszerben a „törvény” megengedte a rabszolgatartóknak, hogy rabszolgákat megöljék. A hűbéri rendszerben a „törvény” a jobbágytartóknak „csak” azt engedte meg, hogy jobbágyaikat eladhassák.” (1933 február 19-i beszéd; „A leninizmus kérdései”, Budapest 1949, 433.)

tották a rabszolgatartás klasszikus, antik formájától.

A rabszolgatartó társadalom elméletének kialakulását részleteiben nyomonykövetni nem e tanulmány feladata. A szerző az ó-ázsiai termelési mód vizsgálata kapcsán más alkalommal szeretne e kérdésre bővebben visszatérni. Tekintve azonban, hogy az ázsiai vita a rabszolgatartó társadalmak körüli vita formájában folytatódott tovább, s ennyiben az újabb, 1933-as leningrádi vita pseudo-ázsiai vitának bizonyult, szükséges fő vonalaiban e vitát jellemeznünk. Sajátossága ugyanis az, hogy Szturue koncepciója elfogadásra került ugyan, de éppenséggel támogatói, mindenekelőtt Kovaljov léptek fel a rabszolgatartás méreteinek eltűlése, a rabok és rabszolgatartók ellentétének abszolútizálása ellen,⁷⁴ míg az ázsiai, a keleti feudalizmus hívei a faluközösség szerepére, a szabadok nagy számára, a köztulajdon jelentőségére stb. utalva tulajdonképpen a fennálló hivatalos véleménnyel szemben — ha letompítva is — az „ázsiai” termelési mód koncepcióját vitték tovább.

Ez kitűnt a GAIMK 1934 januári vitaülésén is, ahol A. I. Tjumenyev határozottan fellépett az európai fejlődésnek a keleti fejlődésre való mechanikus átvitele ellen, s Kovaljov úgy védte Szturvet, hogy hozzászólásából kicsengett az „ázsiai” termelési mód felemás elismerése: „Marxnál az ázsiai termelési mód két formájában jelentkezik. Az ókori rabszolgatartó Keleten mint a rabszolgatartás sajátos variánsa, azaz a rabszolgatartás konkrét formája az öntözéses gazdálkodás országában. A középkori Keleten mint a feudalizmus variánsa ugyanezekben az országokban. Valóban az „ázsiai termelési mód” specifikus jöve a faluközösség ismert stabilitása a kizsákmányoló osztálytársadalmak keretei között.”⁷⁵ Amint Kovaljov fejtegetéséből is kitűnik, az „ázsiai” termelési módról

folytatott vita most már a rabszolgatartó társadalom elméletén belül, ill. a korai feudalizmus elmélete formájában folytatódott tovább.

Az ókori Kelet szovjet kutatói között alapvetően két irányzat bontakozik ki, az egyiknek Szturue a vezéralakja, s a korai osztálytársadalmak rabszolgatartó jellegét domborítja ki, ez az álláspont válik uralkodóvá. De már a harmincas évek elejétől jelentkezik az az irányzat is, amely az ókori Keleten a faluközösséget tartja a társadalmi fejlődés és a társadalmi szervezet alapjának, és a közvetlen termelők nagy tömeget szabadoknak tekintti, s a rabszolgatartásnak, patriarchális formájában mellékes jelentőséget tulajdonít. Ez az álláspont a rabszolgatartó társadalmak elméletének hivatalos elfogadásával háttérbe szorult, képviselői maguk is elismerték a rabszolgatartó termelési mód elméletét, de elméletükben központi figura továbbra is a faluközösség szabad tagja maradt. Így élt tovább — mindenekelőtt N. M. Nyikolszkij és A. I. Tjumenyev koncepciójában — áttételesen az „ázsiai” termelési mód elmélete, s most már körülöttük, ill. a faluközösség jelentősége körül gyűrűztek a viták. N. M. Nyikolszkij 1933-ban kiadott tankönyve még a feudalizmust tekinti az első osztálytársadalomnak, amire igen élesen reagált a rabszolgatartó társadalom elméletének három fő teoretikusa, Tolszov, Szturue és Kovaljov közösen írt recenziójukban.⁷⁶ Mindhármán egységesek abban is, hogy a könyv fő hibája, hogy elhanyagolja Sztálin tételét a rabszolgák forradalmának világtörténelmi jelentőségéről, s ezért Nyikolszkij tankönyvét használatra alkalmatlannak minősítik. Nem késik azonban soká Nyikolszkij válasza sem Szturue tanulmányára, amely a sumér társadalom szerkezetét nagy rabszolgatartó latifundiumok alapján jellemzi. Nyikolszkij cá-

⁷⁴ „Úgy tűnik nekem, hogy Szturue alaptézise az igazsághoz közel jár. Részletekről — mégpedig igen fontos részletekről — lehetne ugyan vitatkozni: 1. a rabok számának eltűléséről, 2. túlságosan közelviszi a görög-római antikvitáshoz. 3. az átmeneti szakaszok feudalizációs tendenciáját túlbecsüli.” (Uo. 151.) Kovaljov egyébként a rabszolgatartó társadalmi formáció elméletének kezdeményezője, a GAIMK rabszolgatartó társadalom osztályának vezetője. Már Szturue előtt felveti a rabszolgatartó társadalom elméletét az „Ucsenyije Marksza i Engelsza ob antyicsnom szposzobe proizvodstvva” c. munkájában; IGAIMK, 12 (1932), 9–10. füz., amelyben az elméletet Marx és Engels munkásságának anyagán igyekszik alátámasztani, ill. 1932. X. 10-i előadásában (Ob osnovnih problemah rabovlagyelszkoj formacii); IGAIMK, 1933. 64. füz.), amely az alapkérdéseket tisztázza. A kor terjedelmes irodalmában csak két művet szeretnék itt kiemelni, egyrészt N. Rakov „K probleme razlozsenija rabovlagyelszkoj formacii” c. munkáját; IGAIMK, 1932. 66. füz., amely a sztálini „rabok forradalmát” kommentálja, és P. I. Oszipov „O rabstvve v drevnyem obszesztvve Kitaja” c. munkáját; „Problemi isztorii dokapitalisztyicseszkih obszesztvov” (PIDO), 1935/7–8., amely a rabszolgatartó formációt igyekszik Kínára kiterjeszteni.

⁷⁵ A Lenyinszkij Plenum Insztyituta isztorii rabovlagyelszszkovo obszesztvva (GAIMK) és a Lenyinszkij Plenum Akagyemii vitaanyagai 1934 januárjából a PIDO 1934/1. számában jelentek meg, Kovaljov előadásai pedig („O nyekotorih problemah rabovlagyelszszkoj formacii”) a PIDO 1934/2. számában (az idézetet lásd 79).

⁷⁶ Akad. N. M. Nyikolszkij: „Isztorija. Doklasszovoj obszesztvvo, Drevnij Voszok, Antyicsnij mir”, Moszkva 1933, a recenziók a PIDO 1934/1–2. számában.

folattal válaszol, s újólag utal a faluközösségek domináns szerepére a korai osztálytársadalmakban.⁷⁷

Ezek az utóvédharcok⁷⁸ látszólag mit sem változtatnak azon, hogy a marxizmustörténet megtette nagy történelmi vargabetűjét a rabszolgatartó társadalom elméleti fikciója irányába, amely elmélet egyébként nem részkérdése, hanem alapvető strukturális átalakítása az egész marxi formációelméletnek. A rabszolgatartó társadalom mint a legelső osztályformáció elmélete hivatalos elfogadást nyert, s bevonult a tankönyvekbe és brosúrákba, hiszen egybíránt is a „tankönyvmarxizmus” korszaka volt ez. Magunk is a leegyszerűsítés hibájába esnénk azonban, ha nem különböztetnénk meg határozottan ezen rabszolgatartó társadalom elméletének vulgarizált kézikönyvteóriát a filozófia és politikai gazdaságtani tankönyvekben szülőhelyüktől, az ókori Kelet marxista kutatásaitól. A dogmatizálás minden jegye ellenére az ókori Kelet kutatása a sztálini vulgarizációval egybe nem vethető tudományos szinten történt, Szturue, Avgyijev és mások nagy anyagismerettel, végeredményben egy reális, bár alárendelt jelentőségű mozzanatra támaszkodva, annak abszolutizálásával dolgozták ki az ókori keleti rabszolgatartó társadalmak elméletét. Ez a tudományos szinten a marxista történettudománynak ebben az ágazatában tette lehetővé az „óázsiai” és „ázsiai” társadalmak valódi kérdésfelvetéseinek áttételes formában való megőrződését, s maga Szturue is mindenkor kész volt arra, hogy szembenézzen a reális problémákkal, ahogy a probléma további története is megmutatja majd. 1938-ban mindenesetre újólag nagyon energikusan lép fel az „ázsiai” termelési mód elméletével szemben a Marx születése 120. évfordulójának tiszteletére rendezett emlékülésen.⁷⁹ Utalva az „ázsiai” termelési mód-

ról szóló „hírhedt” vitára, megemlékezik arról a „betűfúgásról”, az egymáshoz nem tartozó Marx-idézetek mechanikus összekapcsolásáról, amelyet az asiatiszok produkáltak. A korai osztálytársadalmak rabszolgatartók, s a görög-római fejlődés sem különbözik tőlük minőségileg. Felháborodását azonban a tartalmi elemzés lényegesen tompítja: „Éppenséggel két kizsákmányolási formának — a patriarchálisnak és a rabszolgatartónak — létezése képezi Marx nézete szerint az első osztálytársadalom sajátosságát, amely ősrégen Ázsiában, Egyiptomban és Itáliában keletkezett. Szemmelláthatólag ehhez a típushoz tartozik az égei társadalom is” — s az 1941-ben megjelenő Szturue-mű, az „Ókori Kelet története” már komoly figyelmet szentel a faluközösségek szerepének is. S miközben még kavarog a vita Szturue beszéde körül, 1939-ben megjelenik a „Grundrisse”, és ugyanebben az évben a „Tőkés termelés előtti tulajdonformák” c. részlete is. Az a mű, amelyet az első kommentárok még a tradicionális rabszolgatartó elmélet szellemében értelmeznek,⁸⁰ de amely forrásává és kiindulópontjává válik az újabb vitáknak, mihelyt ismét helyreállt a viták szabad légköre.

Az „ázsiai” termelési módról folytatott vita tehát nem szakadt félbe, folytatódott a második világháborúig, s azután is. Nem szakítódott félbe 1931-ben, csak a formáját változtatta, s nem is szakíthatott félbe, mert az a probléma, amely reális magvát alkotja, előbb vagy utóbb, valamilyen áttételen keresztül mindenképpen felmerül. A második világháború után is ott kísértett a keletkutatók, a jogászok és történészek vitáiban, a keletkutatók vitáiban a határ ezeréves nagyságrendben tért el egymástól a különböző álláspontokban a rabszolgatartó és feudális társadalmak átmeneténél, a jogászok a keleti despotia lényegének megfogalmazá-

⁷⁷ N. M. Nyikolszkij: „K voproszu o rabsztve na Drevnyem Vosztoko (Po povodu sztatyi V. V. Szturue: Rabovlagyelcseszakja latyifungyija v Szumire III. dinasztyija Ura)”, Szturue válasza: „Jescso raz o rabovlagyelcseszakjo latyifungyij Szumira III. dinasztyija Ura (Otvet N. M. Nyikolszkomu)”; PIDO, 1935/7–8. Nyikolszkij már 1938-ban is azt fejtegeti „Obszina v drevnyem Dvureszje” c. cikkében, „Vesznyik Drevnej Isztorii” (VDI), 1938/4, hogy az obszina az alapvető társadalmi egység, s a szabad közösségtagok az alapvető termelők Mezopotámiában.

⁷⁸ Amint említettük, a társadalmi formációkról indított viták a teljes szélességben indultak meg a harmincas évek elején. A legfontosabb összefoglaló jellegű cikkek a harmincas évek közepéig: I. I. Szmirnov: Protivny popitki revizii markszisztiko-lenjinszkovo usenyija o szocialno-ekonomicseszkih formacijah; SZGAIMK, 1931/8; A. Takszer: Problmi obszecsztvenno-ekonomicseszkih formacij; PZM, 1932/1–2; Sz. A. Tokarjev: Rodovoj sztroj v Melanyezii; SzE, 1933/2 (visszaulalások az ázsiai vitára: 41); Sz. N. Bikovszkij: Doklasszovoje obszecsztvo kak szocialno-ekonomicseszakja formacija; SzE, 1934/1–2.

⁷⁹ V. V. Szturue: Marksztovo opregyelenyije rannye klasszovovo obszecsztva; SzE, III (1940), 18–19.

⁸⁰ A tőkés termelés előtti tulajdonformák szövege oroszul először a „Proletarszkaja revoljucija” 1939/3. számában jelent meg. A. Leontyev a kéziratot tárgyaló tanulmánya (Novaja rukopisz K. Marksza o dokapitaliszticeszkkih formacijah; PZM, 1940/3–4) semmiféle utalást nem tesz Marx „ázsiai” termelési mód elméletére.

sával bajlódtak;⁸¹ az ökortörténészek kutatásaiból mindinkább kitűnt, hogy a kizsákmányoltak alapvető tömege a korai osztálytársadalmakban nem rabszolga volt, hanem a faluközösségek szabad tagja.⁸² Ha leszámítjuk azt, hogy Kínában és Japánban az ázsiai termelési módról folytatott vita tulajdonképpen sohasem szakadt meg, s hogy Indiában már 1951-ben vita folyt S. A. Dange könyve körül, amely alkalmazni próbálta India történetére a dogmatizált „ötszakaszos” elméletet,⁸³ akkor azt mondhatjuk, hogy az „ázsiai” termelési módról folytatott viták újjászületésére az ötvenes évek második felében került sor, lényegileg egyszerre, egymástól függetlenül több országban. (E. Welskopf, Tókei Ferenc, J. I. Szmjonomov.)⁸⁴

Az ötvenes évek végének vitakezdeté tehát nem abszolút vitakezdet volt, hanem a régi viták szerves folytatása, természetesen sokban megváltozott társadalmi és filozófiai alapon. Ez a vitakezdet és a hatvanas évek vitái még nem kerültek történelmi távlatba tőlünk, a szemünk előtt játszódtak le, s megismerésükhöz nincs szükség a marxizmustörténész „ásójára”. Ezért elegendő jelezni a kontúrokat, amelyek az „új” ázsiai vita történetét napjainkig jellemzik. A vitaindító kezdeményezését a hatvanas évek elején a francia marxisták vették át, s a „Pensée” vitája és publikációi nyomán vált az „ázsiai” termelési mód problematikája korunk nemzetközi marxizmusában közismertté.⁸⁵ A Szovjetunióban egyfelől a „rég” vita képviselői részéről kiinduló kezdeményezés-

⁸¹ V. A. Rubin: „Problemi vosztočnoj gyeszpotyiv v rabotah szovetszkij issledovatelyej” c. tanulmányában; NAA, 1966/4, írja hogy az 1931-es fordulópot után a keleti despotia formális jogi kérdése változott át (98). Ez a „jogi redukció” azonban teljességgel nem valósult meg, a formális jogi elemzések — ahogy Rubin rendre kimutatja — egyre jobban lehatoltak a társadalmi alap — faluközösségek, öntözőrendszerek — szintjére a keleti despotia mint államforma jogi elemzése kapcsán, s így közvetve érintették az „ázsiai” termelési mód kérdéseit. Rubin kifejti a marxista történettudomány újabb álláspontját is, mely szerint a keleti despotia maga is ideológikus fogalom, amely a görögöktől kölcsönzött pejoratív tartalommal került bele az európai gondolkodásba. A keleti despotiát mint a keleti fejlődés alapvető sajátosságát messzemenőkig eltűntették, ez csak egy tendencia, amely legfeljebb átmenetileg tör felszínre egyes keleti társadalmak berendezkedésében (108—104). Vagyis a keleti despotia nem az „ázsiai” termelési mód „kötelező” jegye.

⁸² A második világháború után az ókori Kelet kutatóinak vitáiban — amelyek áttételesen szintén az „ázsiai” termelési mód, azaz a korai osztálytársadalmak mibenléte körüli viták voltak, de ezeket teljességükben itt nem kívánjuk elemezni — egyre inkább kitűnt, hogy a rabszolgák számát, a kizsákmányolások jellegét és az államnak „rabszolgatartóként” való mibenlétét messzemenőkig eltűntették a harmincas évek irodalmában. Kitűnt, hogy a rabszolgák a termelők viszonylag kis százalékát alkották, kizsákmányolásuk patriarchális módon történt (többnyire nőkről van szó), azaz nem vehetők össze a klasszikus antikvitás magántulajdonban levő rabszolgáival, rabszolgatartó latifundialis gazdálkodásával, az államok akkori kifejezetten rabszolgatartó jellegével. Ezek a megállapítások mindenekelőtt I. M. Gyakonovnak, a második világháború utáni időszak kiemelkedő ökortörténészenek munkásságában fogalmazódtak meg. Ő volt az, aki 1962-ben az ókori keleti nemzeti és faluközösségek kérdéséről rendezett vitán előadásában megfogalmazta, hogy a faluközösség korántsem esett olyan hamar szét, ahogy ezt Sztruve és mások a harmincas években kimondták, hanem Nyikolszkij vonalához csatlakozva kijelentette, hogy a fejlődésben mindvégig a faluközösség, a faluközösségek szabad tagjainak munkája, a tagok kizsákmányolása az alapvető mozzanat. (Obscsina na drevnyem Dvurecsje v rabotah szovetszkij issledovatelyej; VDI, 1963/1.) Gyakonovnál és más ökortörténészeknél azonban mind szembevetőbbé válik az ellentmondás a faluközösségek felépített társadalom bemutatása és a rabszolgatartó társadalom címkéjéhez való ragaszkodás között. (Ranovics és mások munkásságára itt nem térhetünk ki.)

⁸³ Japánban már a harmincas években elkezdődtek a viták, 1934—1935-ben kb. 16 cikk jelent meg ezekről a kérdésekről, 1937-ben pedig Moritani Kacumi monográfiája, 1948-ban pedig újabb műve. A japán vitáról lásd K. Shiozawa: Les historiens japonais et le mode de production asiatique; „Pensée”, 122 (1965). Kínában kialakult a tradicionális sztálini ötszakaszos elmélet is: „Mint minden nép a világon, Kína is történelmében különböző szakaszokon haladt át; ősközösségi, rabszolgatartó, feudális társadalmon . . .” (Tien Po-can—Cao Sun-ceng—Chu-Chua: „Kína általános története”, Peking 1953, 1.) A klasszikus rabszolgatartó álláspontot Kuo Mo-zso fogalmazta meg („Époha rabovlagyelcszkovo sztroja”, Moszkva 1956) stb. Indiában a legfontosabb az S. A. Dange „India from Primitive Communism to Slavery” c. könyve körül 1949-ben az „India Today” hasábjain megindult vita volt, s D. K. Bedekar és D. D. Kosambi bírálták Danganál az európai fejlődés átvitelét az indiára és emlékeztettek Marx „ázsiai” termelési mód elméletére (cikkeik: 1951 jún.—júl.).

⁸⁴ E. Ch. Welskopf 1957-ben publikálta írásait az „ázsiai” termelési módról R. Günther és G. Schrot a rabszolgatartó társadalom elméletét képviselő tanulmánya (Einige Probleme zur Theorie der auf Sklaverei beruhenden Gesellschaftsordnung; „Z. für Geschichtswissenschaft” 1956) ellen, mégpedig: „Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der griechisch-römischen Antike”, Berlin 1957, ill. Bemerkungen zum Wesen und Begriff der Sklaverei; „Z. für Geschichtswissenschaft”, 1957/5, és Probleme der Periodisierung der alten Geschichte: Die Einordnung des alten Orients und Amerikas in die geschichtliche Entwicklung; uo. Tókei Ferencnek a Csou-korszakról 1956-ban írott munkája, amelyben feltárta a kínai társadalom „ázsiai” jellegét, 1958-ban jelent meg az „Acta antiqua” 6. számában („Les conditions de la propriété foncière dans la Chine de l'époque Tchou”), 1962-es párizsi utazásakor fejtegette ki nézeteit a francia marxistáknak, akiknél Ch. Parain már 1960-ban kezdeményezéseket tett a kérdés megvitatására. A Szovjetunióban már 1957-ben megjelent J. I. Szmjonomov „K voproszu o pervoj forme klasszovogo obszesztva” c. cikke, de csupán egy nehezen hozzáférhető vidéki kiadványban, így nem volt visszhangja („Ucsonije zapiszki Krasznojarszkovo ped. insztyituta”, 9, 1. füz.).

⁸⁵ 1963-ban megjelent Párizsban Tókei: „Sur le mode de production asiatique” (Les Cahiers du CERM). 1964-től pedig egy sor francia szerző műve, amelyek Európa-szerte ismertté tették a problémát és valójában újra megindították a vitát: M. Godelier: „La notion de ‚mode de production asiatique’ et les schémas marxistes d'évolution” (Les cahiers du CERM, 1964), valamint Tókei, Godelier, Chesneau tanulmánya a „Pensée” 114. számában (1964). A továbbiakban napjainkig a „Pensée” 117, 119, 122, 127, 130, 132, 134, 136, 138. számában jelentek meg tanulmányok az „ázsiai” termelési módról.

ből, másfelől a francia marxisták által publikált anyagok nyomán⁸⁶ indult meg az „új” vita. Nevezetesen ismét Varga Jenő volt az, aki közel negyven év elteltével újabb vitaindításra vállalkozott, s 1964-ben megjelent könyvében az ázsiai termelési módnak egy egész fejezetet szentelt.⁸⁷ De színrelépett a marxizmustörténet és történettudomány egyik kiemelkedő, s legvállalkozóbb kedvű egyénisége is, Sztruve, aki 1965-ös publikációjában maga is az „ázsiai” termelési mód hipotéziséből

indult ki harminc év után az ókori Kelet története magyarázatában.⁸⁸

Varga könyve nyomán 1964 decemberében vitát rendeztek a moszkvai Filozófiai Intézetben,⁸⁹ ezt követte 1965 márciusában a Történettudományi Intézet,⁹⁰ 1965 májusában pedig a Keletkutató Intézet,⁹¹ 1966-ban pedig a moszkvai egyetem vitája.⁹² A hatvanas évek elején és közepén egy sor ország marxizmusában ugyancsak megindultak a viták, átvéve és tovább fejlesztve a fenti anyagokat, így

⁸⁶ M. Godelier és J. Suret-Canale részt vettek az 1964-ben Moszkvában megrendezett VII. Nemzetközi Antropológiai és Etnográfiai Kongresszuson, s mindketten előadtak tartották az „ázsiai” termelésimódról („Trudi VII. Mezodunarodno Kongressza Antropologicseskikh i Etnograficseskikh Nauk”, Moszkva 1967, 4, 411–416 és 417–422). A folyóiratvita a Szovjetunióban a NAA hasábjain kezdődött meg az 1965/1. számában Varga könyvére való utalással, valamint az ő cikkeikkel (J. Suret-Canale: „Tragichionnie obscesztva v Tropicszkoi Afrike i markszistszkaja koncepcija, aziatszkovo szposzoba proizvodstva”, M. Godelier: „Ponyatije aziatszkovo szposzoba proizvodstva i markszistszkaja szhema razvityija obscesztva”) és Sztruve hozzászólásával (lásd 88. l. ábr.), valamint egy sor más tanulmánnyal: A. B. Vildanova – O. D. Csehovics: „Ob obscsinnom vodo-zemlepolzovanyii, obnacsennom terminom pajkal (Horezm)”, I. T. Pozdnyakov: „Nyekotorije voproszi japonskoi szelszkoi obscsini XIII–XIV. vv.”, L. D. Bregel: „Ingviszkaja szelszkaja obscsina v Goa”, L. Sz. Perelomov: „O karaktere szelszkoi obscsini v period Han” stb. A „Pensze” vitáról való beszámoló: M. A. Vitkin – N. B. Ter-Akopjan: Po sztranyicam zurnala „Lja Pansze”; „Voproszi Filozofii” (VF), 1965/3. A NAA folyóirat vitája tkp. napjainkig tart, itt jelentek meg Ter-Akopjan (1965/2) és Nyikiforov (1965/5) idézett tanulmányai is, a továbbiakban pedig: I. J. Szezonjov: „Problema szocialno-ekonomicseskovo sztroja Drevenyevo Vosztoka” (1965/4), és „Szovetszkije isztoriki o sztanovlenij klasszovnojo obscesztva v drevnyem Kitaje” (1966/1) c. tanulmányai, I. M. Gyakonov: „Obscsije cseri ekonomiki v monarhijah drevnej Zapadnoj Azii” (1966/1), Sz. E. Krapivenszkij: „Osobaja formacija ili perehodnoje szosztajanyije obscesztva” (1966/2), L. Sz. Gamajunov: „O markszovoj koncepcii szocialno-ekonomicseskovo sztroja drevnyej Ingyii (K posztanovke voprosza)” (1968/3), L. Sz. Vasziljev: „Ekszpluatacija zemlegyeolov i formi prisztojenyija v drevnyem Kitaje” (1968/6) stb. Ez utóbbi cikk – valamint Vasziljev többi munkája – fejt ki legkövetkezőjében az „ázsiai” termelési mód elméletét annak klasszikus terepén, Kína történetében. A folyóirat hasábjain egy sor Marx-kézirat publikációjára is sor került, amelyek közvetlenül érintik a vitátot kérdéseket. M. M. Kovaljevskij: „Obscsinnoje zemlevlagyenije” c. könyvének konseptusa (1879–1880-ból) a „Szovetszkije vosztokovegenije” 1958/3, 4, 5., ill. a „Problemi vosztokovegenija” 1959/1, ill. a NAA 1962/2 számaiban jelent meg. Az 1958/2 számban megjelent L. Sz. Gamajunov: „O zapiszah Karla Marksza, szgyelannih pri izuesenij knyigi Makszima Kovaljevskovo „Obscsinnoje zemlevlagyenije, prisicini, hod i poszledsztvija jevo razlozesenija” c. tanulmánya. Marx kivonatát M. G. Mulhall „Egyptian Finance” c. írásáról a NAA 1962/6 számában publikálták, a NAA 1964/5 számában az I. Internacionálé és Kína kapcsolatáról esett szó (60–69), végül a legfontosabb Marx konseptusa J. Phear „Az árja falu Indiában és Ceylonban” c. munkájáról (NAA, 1964/1, 1965/1 és 1965/5), amelyben részletesen szó esik a faluközösségekről.

⁸⁷ Varga Jenő: „Tanulmányok . . .” A könyv recenziója a „Novoje Vremja” 1964/2. számában jelent meg.

⁸⁸ V. V. Sztruve: „Ponyatije, aziatszkovo szposzoba proizvodstva” c. cikkében (NAA, 1965/1) írja, hogy az aziatszik a szovjet tudományban az elmúlt évtizedekben sértő kifejezéssé vált, holott maga Marx vetette fel az „ázsiai” termelési mód kérdését. Nem ért egyet Godelier és J. Suret-Canale koncepciójával, hogy az „ázsiai” társadalmak univerzális átmenetet képeznek az osztálytársadalmakhoz, ellenkezőleg az „ázsiai” típusú társadalmak csak az ókori Keleten, Mezopotámiában és Egyiptomban jöttek létre, a sajátos körülmények hatására. Ezek a sajátos körülmények – öntözésrendszer és társadalmi koncentráció – egyúttal ahhoz is vezettek, hogy ezt a társadalmat nem a pangás, hanem határozott progresszió jellemzi. Itt Sztruve idézi saját korábbi kutatásait (faluközösség stb.), de korigálja is abban az értelemben, hogy a nagy köz munkák résztvevőit nem csupán raboknak, s a rabokat nem magántulajdonnak, hanem állami tulajdonnak tekint. Mezopotámia – Egyiptom társadalmát a közösségtagok kizsákmányolásán alapuló társadalomként mutatja be, de a rabok munkájának egyre növekvő tendenciájával. – Sztruve állásfoglalásának felmérését azonban bonyolítja az adja, hogy a „Voproszi isztorii” 1965/5. számában megjelent, „Az ókori Kelet társadalmi fejlődésének néhány aspektusa” c. cikkében a rabszolgatartó társadalom tézisei változatlan formában jelennek meg. A megoldást alkalmasít az adja, hogy az utóbbi cikk valószínűleg korábban íródott, s így a fentebb kifejtett álláspontja, azaz az „ázsiai” termelési mód újrafelvetése tekinthető Sztruve utolsó szavának.

⁸⁹ E vitához kapcsolódik L. V. Danyilova „Diszkuszija po vazsnoj probleme” c. cikke (VF, 1965/12). Danyilova utalást tesz a húszas-harmincas évek vitáira, valamint az ökortörténetészek továbbfolytatódó vitáira az ókori keleti társadalmak értékelésében, rámutatva arra, hogy számos kiemelkedő történész mindvégig elutasította a rabszolgatartó társadalom Sztruve-féle koncepcióját. Ismertetni a Filozófiai Intézet vitáját Varga könyve nyomán, ebben a vitában még kevesen álltak ki az „ázsiai” termelési mód koncepciója mellett, az azonban már nyilvánvalóvá vált, hogy Danyilova végső konklúzióként írja, hogy az egész marxista formációelmélet áttekintése és fellülvizsgálata vált szükségessé. – A Varga-könyv hatására felélenkült a vita az ökortörténetészek sorában is, s a VDI 1965/3 számában egyszerre három publikáció is megjelent: A. I. Pavlovskaja: „Po povodu diszkuszii ob aziatszkom szposzobe proizvodstva po sztranyicam zurnala „Lja Pansze” i „Eirene””, N. B. Pigulevskaja: „K voproszu ob aziatszkom szposzobe proizvodstva”, J. A. Leneman: „Nyeszkolko predvaritelnih primesanyij”.

⁹⁰ A vitáról O. A. Afanaszjev számol be: Obszuzszenije v Isztyitutyie Isztorii ANSZsSzSR problemii „Aziatszkij szposzob proizvodstva”; SzE, 1965/6. A vitában már jóval többet szólaltak fel az ázsiai termelési mód mellett, s komoly bírálatokkal illették a harmincas években kialakult sémákat (Ter-Akopjan, Danyilova, Pavlovskaja, Vasziljev stb.).

⁹¹ Lásd L. Sz. Vasziljev: Obscsije i oszobbenoje v isztoricseszkom razvityij sztran Vosztoka; NAA, 1965/6. Ezen a vitán már igen nagy számban vettek részt, s számosan részletesen kifejtették az „ázsiai” termelési móddal kapcsolatos pozitív nézeteket. Az egész vita anyaga megjelent a már többször említett „Obscsije . . .” kötetben.

⁹² Z. Lapina – M. Sz. Mejer „Nausznaja konferencija po voproszom isztorij sztran Azii i Afriki” c. beszámolójából (NAA, 1967/4) kitérnek, hogy ez a vita már nem volt olyan lendületes, a korábbi viták résztvevői közül néhányan megjelentek és megismételték korábbi nézeteket.

Olaszországban,⁹³ Angliában,⁹⁴ Csehszlovákiában,⁹⁵ Japánban,⁹⁶ Magyarországon,⁹⁷ sőt Kínában is stb. Különösen sok publikáció jelent meg a hatvanas évek közepén a Szovjetunióban, már a keletkutatók vitája önmagában is tekintélyes kötet terebélyesedett, s újabb előrelépést jelentett a „Problème istorii dokapitaliszticheszkij obszesztiv” kötet, amely már címében is a harmincas évek központi fontosságú folyóiratát idézi fel.⁹⁸

Az új vita számos pozitív vonást mutathat fel a régivel szemben. A politikai helyzet és a marxizmus fejlődése lényegileg eltérő vonásaira a két különböző szituációban nem is szükséges külön utalni. A tartalmi jegyeket illetően pedig szembevetendő az, hogy az új vita a marxizmus klasszikusainak mennyivel szélesebb anyagán tud a kérdésekre visszatérni, elvitathatatlan, hogy a „Grundrisse” szövegeinek bekapcsolódása alapvető fordulat a vitában. Másfelől igen lényeges szempont az is, hogy az „ázsiai” termelési módról szóló viták sokkal szélesebb tudományos bázison születtek újjá, nemcsak a tudományos anyag mennyiségi növekedéséről és „félkész” történelmi feldolgozásának széles talapzatáról van szó, hanem a marxista történettudomány tapasztalt kutatógárdájáról is, amely még csak formálódott a harmincas évek elején a Szovjetunióban, szemben a marxista történészek mai „nemzetközi légijával”. Ez utóbbi körülmény magyarázza, hogy néhány év alatt a problematika a marxizmusban nemcsak regenerálta magát, hanem kiterjeszkedett a

történettudomány széles területére az őstörténettől a korai feudalizmusig, az ázsiai országoktól Amerikáig és Óceániáig.⁹⁹

Az „ázsiai” termelési módnak egyetemes történelmi fokkért, formációként való felfogása ma már természetes, valamennyi kontinensre vonatkozólag felvetett, adatokkal alátámasztott, bár még számos oldalról támadott hipotézis. Ez a hatvanas évek marxizmusának komoly eredménye, nagy előrelépés a marxista történetfilozófia, s mindenekeelőtt a formációelmélet kidolgozásában. De ezen pozitívumok megállapítása után szembevetendő az előrehaladás bizonyos korlátozottsága is. Amikor a hatvanas évek elejének-közepének nagy lendülete után a vita a hatvanas évek végén „kifulladt”, az „ázsiai” termelési mód koncepciója, ha nem is elfogadottá, de „bevétté” vált, s inkább bizonyos közömbösség tapasztalható irányában, mint élénk, akár támadó, érdeklődés. Az ókori keleti társadalmakat és az antikvitást egybemosó „rabszolgatartó társadalom”, s a korai osztálytársadalmak elméletének régebbi formája, amely a harmincas évek során alakult ki, lényegében megőrizte érintetlenségét. Az átalakulás lelassulásának okait vizsgálva mindjobban előtűnnek a hatvanas évekbeli fejlődés korlátozottságai. Számos koncepció nem jutott túl a *formális* Marx-elemzésen, s így nem tudta levétközni az ebből adódó sematikus-deduktív, sőt itt-ott spekulatív jelleget. Marx koncepciójának rekonstruálása természetesen alapvető fontosságú, de nem torzítható példák és illusztrációk, felülről belevitt

⁹³ Olaszországban a vita Asiaticus „Una questione di teorie da riesaminare: il modo di produzione asiatico” („Rinascita”, 1963/20) és E. di Robbio „A proposito del „modo di produzione asiatico”; i regimi dispotico-comunitari nelle civiltà americane” (uo.) c. cikkével indult, 1969-ben jelent meg az Einaudi kiadónál G. Sofri összefoglaló jellegű monográfiája: „Il modo di produzione asiatico”.

⁹⁴ A Wittfogel körüli vitákon túl — amelyekbe itt nem akarunk belebocsátkozni — G. Lichtheim „Marx and the Asiatic Mode of Production” („Far Eastern Affairs”, 1963/3) c. írását említenénk, csak utalva a „Marxism Today” kiterjedt formációelméleti vitáira. Nagy hatást azonban csak E. J. Hobsbawm bevezetése váltott ki K. Marx „Pre-capitalist Economic Formations” c. kötetéhez (London 1964).

⁹⁵ A már idézett anyagból elsősorban ismételten a „Rané formy civilizace” c. gyűjteményes kötetre szeretnénk felhívni a figyelmet, idézett bevezetőjére. Česnaux cikkére a vita új szakaszáról, és a könyv igen gazdag dokumentációjára, valamint Pokora munkásságára.

⁹⁶ Lásd pl. Shiozuka: Les historiens japonais et le mode de production asiaticque; „Pensée”, 122 (1965) stb.

⁹⁷ Magyarországon az „ázsiai” termelési mód koncepciójának elterjedése Tókei Ferenc három monográfiájával kapcsolatos (sinológiai műveit nem idézve fel): „Az ázsiai termelési mód kérdéséhez”, Budapest 1965, „A társadalmi formák elméletéhez”, Budapest 1968, és „Antikvitás és feudalizmus”, Budapest 1969. — Megemlíthjük még Simon Róbert „Az iszlám keletkezése” c. művét, Budapest 1967, amelyben kísérletet tesz arra, hogy a sajátos arab „ázsiai” típusú fejlődést elemezze, valamint Ágh Attila „Afrikai termelési mód” c. cikkét, „Valóság”, 1969/10, amelyben a szerző az „ázsiai” termelési mód sajátos afrikai útjáról állít fel hipotézist.

⁹⁸ Moszkva 1968. — A kötetben különösen L. V. Danyilova, N. B. Ter-Akopjan, M. A. Vitkin és L. Sz. Vasziljev tanulmányai érdemelnek különösebb figyelmet. A fenti tanulmányokon kívül az újabb szovjet irodalomban az adott vonatkozásban fontosak: M. A. Vitkin: Pervicsnaja obszesztivnaja formacija v trudah Marksza; VF, 1967/5; R. A. Uljanovszkij: K. Marksiz i problemi nacionalnovo osvoboditelnovo dvizsenija; NAA, 1968/5; és J. Chesnaux (oroszul): Egalitarnije i utopicheszkije tragicii na Vosztok; NAA, 1968/5.

⁹⁹ Az említett anyagban ide tartoznak pl. Weiskopf, Suret-Canale és mások kezdeményezései. Anélkül, hogy a problémába részletesen bele akarnánk menni, utalunk a szovjet afrikánisztikai és amerikanisztikai irodalomban a hatvanas évek közepétől kibontakozó vitákra a fenti területek gyarmatosítás előtti termelési módjáról. Ez az anyag igen bőséges, de elvi általánosításai még elég kezdetlegesek.

sémák alkalmazásává. A marxista történet-tudományak és történetelméletnek a konkrét történelmi anyagból kell a formációk jellemzését kibontania, s az „ázsiai” termelési mód esetében nem szabad erőfeszítéseit Ázsiára, nevezetesen Kínára korlátoznia, mert ez önmagában is arra vezethet, hogy végigjárják a régi hibás köröket a despotiával és a központi hivatalszervezettel stb.

Amennyiben túllépünk a problematika „ázsiai” korlátozottságán — ahogy már maga Marx is túllépett, és mind ritkábban használta az „ázsiai” kategóriát, sőt legkésőbbi kéziratában, a Zaszulics-fogalmazványokban nem is említi —, s a korai osztálytársadalmak mezőnyére kiterjesztjük valamennyi kontinensen, mint annak domináns formáját, akkor egyúttal kitérünk *lényegi* mozzanatának, a faluközös-

ségnek történelmi dinamikája, és a tipikus és általános történelmi utak dialektikája is határozottan kirajzolódik. Az „ázsiai” keretek levetkőzésének és a „*faluközösségi formáció*” történelmi teljességében, sokszereffőségében és fejlődésének alaptendenciájában való kibontásának nagy jelentősége lenne az egész marxista történelemelmélet számára.

Minden bizonnyal ez az igény jelentkezik Suret-Canale-nál és Godelier-nél, akik a „Pensée”-ban 1969-ben új lendületre akarják ösztönözni az „ázsiai” termelési mód kutatását.¹⁰⁰ Az azonban, hogy az ilyen kezdeményezéseknek mennyiben lesz fogantaja, s az általunk fentebb „*faluközösségi formációként*” jellemzett alakulat kutatásának programja mennyiben valósul meg, az már a hetvenes évek marxizmustörténetéhez tartozik.

ÁGH ATTILA

¹⁰⁰ J. Suret-Canale: A propos du mode de production asiatique, és M. Godelier: La pensée de Marx et d'Engels aujourd'hui et les recherches de demain; „Pensée”, 143 (1969).

AZ ÁZSIAI TERMELÉSI MÓD ÚJ VITÁJÁHOZ*

Marx ázsiai termelési mód kategóriáját attól fogva, hogy az 1931-ben megrendezett leningrádi vita „határozatai” anti-marxistának bélyegezték, a marxista történettudomány csak a legnagyobb óvatossággal alkalmazhatta. Maga a kifejezés a sztálini korszakban tilos lett, a filozófiai történetelméletből teljesen ki is szorult; ugyanakkor azonban nagy léptekkel megindult a marxista igényű keletkutatás, amelynek eredményei évről évre erősebben feszegették az élettelen történetfilozófiai sémák túlságosan szűk és egyben megengedhetlenül tág kereteit. A keletkutatás fejlődése következtében a marxista történettudomány igényesebb művelői igyekeztek Marx Ázsia-elméletéből minél többet gyümölesztetni anélkül, hogy a tilos kategóriát leírták volna¹. E diszkrét alkalmazás azonban, tagadhatatlan előnyei mellett, elméleti korlátozottság volt, amely természetesen a konkrét szaktudományi kutatásra is károsan hatott vissza. Az SZKP XX. kongresszusa nyomán újjászülető marxizmus hozzáfogott a dogmatikus korlátok eltávolításához, s az ötvenes évek végétől kezdve több országban egymástól független erőfeszítések történtek, hogy Marx ázsiai termelési mód elméletét kiemeljék a feledésből, rehabilitálják, újraértelmezzék, továbbfejlesszék.² E sorok szerzőjét az ötvenes évek közepétől foglalkoztatta komolyabban a marxi Ázsia-felfogás — ugyancsak „szaktudományos” oldalról, a sinológia felől közelítve. Amikor megértette, hogy az ázsiai termelési mód marxi fogalmát régi „hívei” is azért értelmezték dogmatikusan („negyedik alapformáció” a kapitalizmus előtt), mert a „Grundrissé”-t nem ismerhették, hogy tehát a marxi fogalom a „Grundrisse” történetelméleti vázolata felől értelmezhető igaz-

zán, akkor papírra vetette interpretációs kísérletét, s őszintén elcsodálkozva látta, hogy felismerése a dogmatizmus betegségből lábadozó filozófiai életben afféle felfedezésnek számít. 1962-ben, francia marxisták meghívására, módja volt értelmezés-kísérletét előadásban foglalni össze a párizsi Marxista Tanulmányi és Kutatási Központ egy kisebb kollektívája előtt, majd írását széles körnek hozzáférhetővé tették, s így ma talán nem jogtalanul érzi, hogy volt bizonyos része a marxi fogalom iránt azóta kibontakozott nemzetközi érdeklődés feltámasztásában.³

Az ázsiai termelési mód fogalmáról 1960-ban írt kicsiny könyv tehát egyfelől a dogmatikus béklyók eltávolításának nemzetközi erőfeszítés-sorába illeszkedett. Másfelől azonban megírásának közvetlen alkalmát az a körülmény adta, hogy Karl A. Wittfogel, az ázsiai termelési mód kategóriájának egykori „híve”, 1957-ben „Keleti despotizmus” címmel vastok kötetben foglalta össze legújabb nézeteit a keleti társadalmakról, kommunizmusról és sok egyéb-ről.⁴ Wittfogel valaha marxistának mondta magát, s nevét kínai gazdasági és társadalomtörténeti írásai tették ismertté, amelyekben Marx ázsiai termelési mód fogalmának plehanovi értelmezésével kísérletezett. Új könyvében a marxizmustól nyíltan elhatárolta magát, s — a plehanovi geografizmus betetőzésekképpen — „hidraulikus társadalomnak” mond minden olyan társadalmi alakulatot, amely elmereszel térni az athéni polisztól és az „amerikai életformától”. A könyv Wittfogel tudományának csődje, részletes bírálatára fölösleges lett volna szót fecsérelni. Kilencedik fejezetében azonban, „Az ázsiai termelési mód elméletének fölemelkedése és bukása” címmel, Wittfogel filológiai aprólékosság-

* Utószó-vázlat a szerző könyvének tervezett új kiadásához.

¹ Ennek egyik legszebb példája, ahogyan A. B. Ranovics alkalmazta ókortörténeti munkáiban a marxi megállapításokat, többek közt „A hellénizmus és történeti szerepe” c. könyvében (Budapest 1952).

² Lásd erről Jean Chesneaux bibliográfiáját a Pensee 1964 áprilisi számában.

³ Vö. uo. 3-6, 45-46.

⁴ K. A. Wittfogel, *Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale University Press 1957. Új kiadása 1967-ben jelent meg, ennek lapszámait idézzük.

gal azt igyekszik bizonyítani, hogy Marx és Engels, akik szerinte az angol politikai gazdaságtanból „vették át” az „ázsiai társadalom”, ázsiai termelési mód fogalmát, nyomban el is vetették, amikor Bakunyin fellépett a marxista „államszocializmus” ellen. Szerinte ugyanígy tett Lenin: először híve volt, majd elvetette; míg végül Sztálin a fogalmat végleg eltávolította, s voltaképpen ez utóbbi eljárás a marxizmus „etatista” szelleméhez leghívebb, mert hiszen az ázsiai „etatizmus” tényének elismerésével a kommunizmus „ázsiai” jellege is lelepleződhetne.⁵ Wittfogel „mikrofilológiai” trükkjeivel, szövegösszefüggések helyett szócskák önkényes idézetésével kétségtelenül bizonyos zavart keltett és kelt máig is a marxisták között, akik — sajnos — Marx, Engels és Lenin tárgyunkat érintő megfogalmazásait többnyire a marxizmus renegátjainak összeállításában és értelmezésében ismerték meg. Ez a körülmény tette (és teszi) szükségessé, hogy írásunkban mindenekelőtt maga Marx szóljon meg, időnként terjedelmes idézetekben — még akkor is, ha primitív emberek a „citatólogia” divatos vádjával akarják elhárítani maguktól Marx autentikus gondolatait. Ma — a dogmatizmus és revizionizmus „kettőshatalmának” évtizedei után, — a marxizmus újjászületésének egyetlen alapja és kiindulópontja éppen úgy csak az „ortodox” helyreállítás lehet, mint Lenin idejében.

Ugyanezért bátorkodott e sorok szerzője Párizsban azt mondani, hogy ideje Marx fogalmát „visszavenni” végre a revizionisták és Wittfogel-féle hamisítók kezéből.⁶ Ez Wittfogel igen érzékenyen érinthette, mert az 1967-es Nemzetközi Orientalista Kongresszuson (Ann Arbor, Michigan) így vágott vissza: „Azok az ideológiai erők, amelyek évtizedekig részben vagy teljesen megkerülték ezeket a nézeteket, ritka humorérzékéről tesznek tanúbizonyságot, amikor hamisítónak bélyegzik azokat, akik mindezeket az éveken át elevenen tartották Marx 'ázsiai' gondolatait. F. Tókei, a magyar sinológus azzal nyitotta meg 1962-ben a párizsi 'vitát', hogy megvádolt engem, miszerint én (mint egy gonosz Prométheusz) elloptam tőle és elvtársaitól Marx csodálatosan gazdag fogalmát.”⁷ Nos, ami Wittfogel humorát illeti, abból bizony szomorúság árad: az ázsiai termelési mód fogalmának világ-

híri monopolistája mintha most már csak annak elismerését kívánná, hogy a sztálini évtizedeken átmentette Marx terminusát. A magyar sinológus ilyenformán nyugtázhathatja, hogy az utóbbi években az a bizonyos „visszavétel” mégiscsak megtörtént. Wittfogel második mondatához pedig ezúton kijelenti: sohasem mondta és sohasem gondolta, hogy Wittfogel a marxizmus fogalmát „ellopta” „tőle és elvtársaitól”, ellenkezőleg, nagyon jól tudja, hogy Marx több más gondolatával együtt ezt a fogalmat is „ő és elvtársai” ajándékozták oda a Wittfogeleknek, és a maga részéről kevés dolgot tökélt el határozottabban, mint hogy a marxizmus (és egyáltalában a tudomány) kincseinek ilyen szerzte-ajándékozásában többé nem vesz részt.

Wittfogel azonban úgy véli, felfogásának bizonyítékául kezében maradt a döntő fegyver. Előadását így folytatta: „Am ez a fogalom: veszedelem. Mint mondtam, a jelenlegi vita résztvevőit még most is kísérti a leningrádi vitázóktól elfogadhatatlannak minősített fogalom néhány vonatkozása. Ráadásul a *Keleti despotizmus* rámutatott egy hatalmas robbanással fenyegető vitapontra, amely elől kitértek az 1931-es vitában: Marx felfogása a cári Oroszországról mint a keleti despotizmus egy válfajáról, és Lenin magatartása e felfogással kapcsolatban.”⁸ S Wittfogel bizonyítani próbálja, hogy Marx és Engels, valamint a fiatal Lenin Oroszországot az ázsiai termelési mód fogalmába vonták, ezt azonban a marxisták letagadják. Mint-hogy ez az ellenvetés másfelől is hallatszik,⁹ mert e „vitapontot” általában a marxisták neuralgikus pontjának tartják, érdemes a kérdésnek némi figyelmet szentelni.

Wittfogel saját felfogása bizonyítékának véli, hogy Engels 1853-ban „fél-ázsiaiak” mondja Oroszországot, Marx ugyanabban az évben Oroszországot „fél-keletinek”, Kínát pedig „egészen keletinek”. Engels 1855-ben moszkvai „orosz—mongol barbárságról” beszél; hogy Marx 1857-es kifejezése szerint a mongol hódítás „tatárosította” Moszkvát; hogy Engels 1875-ben és 1876-ban „Indiától Oroszorszáig” számítja a faluközösségekre telepedett „keleti despotizmus”-sort; végül hogy Marx 1881-ben a Vera Zaszulicshoz írt válaszlevele fogalmazványaiában, ugyancsak a faluközösségek felett kialakuló „központi despotizmusról” ír.¹⁰ A jelentéktelen, néha

⁵ Vö. Wittfogel, *Oriental Despotism* 369—412.

⁶ Vö. *La Pensée*, 1964 április, 35 és 71.

⁷ Wittfogel, *Results and Problems of the Study of Oriental Despotism: Journal of Asian Studies*, 1969/2, XXVIII. 358—359.

⁸ Uo. 359.

⁹ Vö. Stuart Schram — Hélène Carrère d'Encausse, *Le marxisme et l'Asie 1853—1964*, Paris 1965, 130.

¹⁰ Könyvén és előadásán kívül vö. még: Wittfogel, *The Marxist View of Russian Society and Revolution: World Politics*, XII. 4, 1960 július, 489—493.

csak az egyszerű földrajzi tényt jelző szó-
előfordulások közül kétségtelenül érdemes
kiemelnünk Marx 1856—1857-ben írt cik-
k-sorozatát „A XVIII. század titkos diplo-
máciájának történeté”-ről, amely 1899-ben
könyv alakban is megjelent.¹¹ Ez valóban
igen érdekes és fontos dokumentuma Marx
ismereteinek és történetelméleti nézeteinek
— ha nem is úgy, ahogyan Wittfogel
gondolja. Marx az ötödik cikkben az első
Rurikok politikájáról megállapítja: „Nem
volt az sem több, meg kevesebb, mint
az Európát elárasztó germán barbárok
politikája — a modern nemzetek története
csak azután kezdődik, hogy az áradat
elvonult. Különösen Oroszország gót perió-
dusa csak a normann hódítások egy feje-
zete. Amiként Nagy Károly birodalma
megelőzi a modern Franciaország, Német-
ország és Itália megalapítását, úgy előzi
meg a Rurikok birodalma Lengyelorszá-
nak, Litvániának, a Balti Településeknek,
Törökországnak és magának Moszkvai
Oroszországnak a megalapítását.” Aki egy
kicsit ismeri Marx gondolkodását, azonnal
látja, hogy Marx a régi Oroszország prob-
lémáját a világtörténelmi középkorba
ágyazza s az analogot is csak onnan
hajlandó venni. A normann hódítók „pri-
mitív szerkezetét” így jellemzi: „csatlósság
hűbérbirtokok nélkül, vagy csupán adók-
ból álló hűbérbirtokok”. Majd: „Hadvise-
lés és a hódítás megszervezése az első
Rurikok részéről semmiben sem tér el a
normannokétól Európa többi részén.” Marx
szerint a Rurikok birodalma „kizárólagos-
an gót jellegű” volt, „Szláv Államnak”
csak Novgorodot tartja. Ez a birodalom
a normann fennhatóság megtörésével
együtt szétesik, „feudális háborúk” szag-
gatják szét. „Így a normannok Oroszor-
szága teljesen eltűnik a színről, s az a
néhány gyenge maradványa, amelyben
mégis túlélte önmagát, Dzsingisz kán ret-
tenetes tüneménye előtt foszlik szét. A
mongol rabzoltság véres mocsara s nem
a normann korszak nyers dicsősége alkotja
a Moszkvai Oroszország bölcsőjét, a mo-
dern Oroszország pedig a Moszkvainak
egy alakváltozata.”¹²

Az ötödik cikk ezután a Moszkvai
Oroszország lassú fölemelkedésével és a
mongol uralom összeomlásával foglal-
kozik, az események politikai oldalára kon-
centrálva. A hatodik cikk áttér Nagy
Péter politikájára, s vázolja annak a for-
dulatnak a jellegét, amit a Keletről Nyu-

gat felé fordulás jelentett. „A főváros
áthelyezésével — írja Marx — Péter kinyil-
vánította, hogy ő . . . a Keleten és a köz-
vetlenül szomszédos országokon a Nyugat
hatóereje révén akar munkálkodni. Ha
a Kelet által kifejtendő hatóerőt szorosan
körülhatárolta az ázsiai népek stacioná-
rius jellege és korlátolt kapcsolatai, a
Nyugat által kifejtendő hatóerő egyszeri-
ben korlátlan és egyetemes lett Nyugat-
Európa mozgékony jellegének és minden-
oldalú kapcsolatainak következtében.” S
ebbe az összefüggésbe illeszkedik a követ-
kező mondat: „Ha a moszkvai cárok,
akik bitorlásait főképpen a tatár kánok
hatóereje által segítették elő, kénytelenek
voltak *tatárosítani* Moszkvai Oroszorszá-
got, Nagy Péter, aki eltökélte, hogy a
Nyugat hatóereje révén fog munkálkodni,
kénytelen volt *civilizálni* Oroszországot”.¹³

Hogy a mongol uralom Oroszország
fejlődését jelentősen visszavetette, mégpe-
dig „Ázsia” felé, azt épelmű ember
nem tagadhatja. A despotikus államforma
faluközösségi alaptartáról Marx és Engels
többször írtak Oroszországgal kapcsolat-
ban is. Az igazi kérdés azonban a „föld-
közösség” történelmileg kialakult szerke-
zete. Marx a Vera Zaszulioshoz készülő
válaszlevél első fogalmazványában azt írja:
„Van az oroszországi, földművelő közösség-
nek” egy jellegzetessége, mely gyengességgel
sújtja és amely mindenféleképpen ártal-
mas neki. Ez az elszigeteltsége, az egyik
közösség és a többiek élete közötti kap-
csolat hiánya, ez a *lokalizált mikrokozmosz*,
amellyel nem találkozunk mindenütt e
típus immanens jellegzetességeként, de
amely mindenütt, ahol megtalálható, egy
többé-kevésbé központi despotizmust emelt
a közösségek fölé. Az északi orosz köztár-
saságok föderációja bizonyítja, hogy ezt
az elszigeteltséget, amelyet eredetileg fel-
tehetően a terület roppant kiterjedése vál-
tott ki, nagyrészt azok a politikai sors-
fordulók szilárdították meg, amelyek
Oroszországnak a mongol invázió óta át
kelltt mennie.”¹⁴ Marx megjegyzése köz-
vetlenül utal vissza több mint húsz évvel
korábban írt soraira. Figyelemre méltó,
hogy az orosz „földművelő közösségek”
elszigeteltségét egyszerűen a terület rop-
pant kiterjedésével és a mongol hódítással
magyarázza. Az orosz földművesközössé-
get a történelmi környezet nem engedte
felbomlani, helyesebben alakította meg
újra meg újra. Marx válaszlevelének fogal-

¹¹ Karl Marx, Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century, Edited by his Daughter Eleanor Marx Aveling, London 1899.

¹² Vö. Marx, Diplomatic History 74—77.

¹³ Vö. uo. 86—89.

¹⁴ Marx és Engels Művei (a továbbiakban MEM) 19, 266.

mazványaiban egyébként a földművesközösségek egy történelmi tipológiáján munkálkodott, s kísérletével mind az orosz közösségek, mind általában e közösségek szerkezete és dinamikája marxi felfogásának megértéséhez érdemes megismerkednünk. A harmadik fogalmazványunk olvassuk: „Az ősi közösségek nincsenek egy kaptafára szabva. Ellenkezőleg, összességük olyan társadalmi csoportosulások sorát alkotja, amelyek mind típusban, mind korban különböznek egymástól, és amelyek különböző fejlődési szakaszokat jelölnek. E típusok egyike, amelyet *földművelő közösségnek* szoktak nevezni, a típusa az *orosz közösségnek* is. Nyugati megfelelője a *germán közösség*, amely nagyon új keletű. Még nem létezett Julius Caesar idején, és már nem létezett, amikor a germán törzsek Itália, Gallia, Hispánia stb. meghódításához fogtak. Julius Caesar korában a művelhető földet már évente újra felosztották különböző csoportok, a *gens*ek és a *törzsek* között, de még nem egy-egy közösség egyéni családjai között; valószínűleg a művelés is csoportonként, közösen történt. Magán a germán földön ez az archaikusabb típusú közösség természetes fejlődés útján átváltozott *földművelő közösséggé*, ahogy azt Tacitus leírja. Tacitus kora után szem elől veszítjük. A szüntelen háborúk és vándorlások közepette áttekinthetetlen körülmények között elpusztult; talán erőszakos halált halt. De természetes életképességét két elvitatathatatlán bizonyítja. E modell néhány elszórt példánya túlélte a középkor minden viszontagságát, és megőrződött napjainkig, például az én honi vidékemen, a trieri kerületben. Ami azonban még fontosabb, e „földművelő közösség” lenyomatát oly jól kivehetjük a belőle támadt új közösségekben, hogy Maurer ennek megfejtsé során rekonstruálni tudta am azt. Az új közösséget, amelyben a művelhető föld *magántulajdonként* a művelőké, ugyanakkor, amikor az erdők, legelők, parlagföldek stb. továbbra is *közös tulajdonban* maradnak, a germánok minden meghódított országban bevezették. Az őstípustól átvett jellemvonások következtében ez a közösség az egész középkor folyamán a népszabadság és a népelet egyetlen otthona lett. — A „földközösséggel” Ázsiában is találkozunk, az afgánoknál stb., de mindenütt úgy jelenik meg, mint a *legújabb típusa* és úgyszólván utolsó szava a társadalmak *archaikus alakulatának*. E tény kiemelése

végett tértem ki néhány részletre a germán közösség vonatkozásában.”¹⁵

A földművesközösségek három történelmi típusa bontakozik ki előttünk: az „archaikus”, a „germán” (vagy „orosz”) és a germánoktól a meghódított területeken bevezetett „új közösség”. Marx a második típust az elsőtől a következő szempontok szerint különbözteti meg: 1. a második az elsőtől eltérően már nem a tagjai közti vérokonságra épül, hanem „a szabad emberek első társadalmi csoportosulása”; 2. a második típusban a ház és a hozzá tartozó udvar már a földművelő „mint magánszemélyé”; 3. a második típusban az elidegeníthetetlen és közös tulajdonban maradt művelhető földet már nem közösen, hanem családonként művelik meg, időszakos újrafelosztás keretében, de „magánszemélyként” sajátítva el a terményeit. „Érthető — folytatja Marx —, hogy a földművelő közösségnek az alkatahoz tartozó *kettőssége* nagy életerőt kölcsönöz neki. Megszabadulva a vérokonság erős, de szűk kötelékeitől, a föld közös tulajdona és az abból fakadó társadalmi viszonyok szilárd alapzatot biztosítanak neki, ugyanakkor pedig a ház és az udvar, amely az egyéni család kizárólagos területe, a parcellás művelés és terményeinek magánelsajátítása olyan fellendülést adnak az egyéniségnek, amely összeférhetetlen az ősi közösségek szerkezetével.”¹⁶ Az első típus nyilvánvalóan az őstársadalom kategóriájába tartozik, a második átmenetet jelenthet az osztálytársadalmakba, a harmadik pedig kétségtelenül az európai feudalizmus történetébe tartozik. A második, átmeneti típusról más helyütt igyekeztünk kimutatni, hogy nem csupán a germánok bevezette „új közösséghez”, tehát az európai feudalizmushoz jelentett történelmi átmenetet, hanem mintegy ősfarmája, előképe és csirája volt a görög polisznak is, csak míg az „új közösség” a magántulajdon elemét juttatta abszolút uralomra a kollektív elem felett, a polisz ősfarmáját alkotó közösség a magántulajdoni és a kollektív elemet sajátos formában kiegyenlíti, arányosítja és egymástól elszakíthatatlanná teszi.¹⁷ A második típus „alkatahoz tartozó kettőssége” ilyenformán világtörténelmi kiindulópontja volt először az antikvitás fejlődésének, másodszer az európai feudalizmus kialakulásának. Természetesen ez a két világtörténelmi alakulat is fejlődési sort alkot, amely feltárul már

¹⁵ MEM 19, 276.

¹⁶ Uo. 277.

¹⁷ Vö. Antikvitás és feudalizmus, Budapest 1969, 69 – 70, 101 – 108.

az alapsejteken is, hiszen a germánok bevezette „új közösség” a második közösségtípusból nyilvánvalóan nem magától, hanem azért alakulhatott ki, mert a germánoktól magukkal hozott második típus egyszerűen alkalmatlannak bizonyult a Római Birodalom szilárd földmagántulajdonának bármiféle megszervezésére. Az „új közösség” típusa sohasem jöhetett volna létre az európai antikvitás évszázadaiban lefektetett és megszilárdult földmagántulajdoni alapzat nélkül — s hogy e tekintetben világtörténelmileg döntő a nyugat-európai fejlődés volt, annak legjobb mutatója éppen az „orosz közösség”, tehát a második típus évezredes tengődése Kelet-Európában, amelynek történelmi környezete lehetővé tette, hogy „Ázsia” újra meg újra megtorpantsa, mellékvágányra vagy éppen zsákutcába futtassa a fejlődést.

Marx fogalmazványában erről a következőket olvashatjuk: „...nem kevésbé nyilvánvaló, hogy idővel ugyanez a kettőség a bomlás csirájává változhat át. Eltekintve minden kívülről jövő káros hatástól, a közösség saját méhében hordozza pusztulásának elemeit. A magán-földbirtok már belopakodott oda egy háznak és falusi udvarnak a képében, s ez erődítménynyé változhatik, amelyből előkészítik a közös föld elleni támadást. Ilyet már láttunk. De a dolog lényege a parcellás munka mint a magánelsajátítás forrása. Ez teret ad ingó javak, például állatok, pénz, sőt olykor rabszolgák vagy jobbágyok felhalmozásának. Ez az ingó tulajdon, amelyet a közösség nem ellenőrizhet, és amely egyéni cserék tárgya, ahol a fortély és a véletlen szabad játékhöz jut, mindjobban ránehezedik az egész falusi gazdaságra. Ez bomlasztója az ősi gazdasági és társadalmi egyenlőségnek. Heterogén elemeket visz be, amelyek a közösség kebelében érdekkonfliktusokat és ellentétes szenvedélyeket váltanak ki, alkalmassákat arra, hogy kikezdjék először a művelhető földek, majd az erdők, legelők, parlagföldek stb. közös tulajdonát, amelyek — ha már átváltak a magántulajdon közösségi függelékeivé — idővel a magántulajdon osztályrészéül fognak jutni. — Mint a társadalom ősi alakulatának utolsó fázisa, a földművelő közösség ugyanakkor átmeneti fázis a másodkori alakulathoz, tehát átmenet a közös tulajdonon alapuló társadalomból a magántulajdonon alapuló társadalomba. A másodkori alakulat persze felöleli a rabszolgaságon és a jobbágyiságon nyugvó társadalmak sorát. — De

azt jelenti-e ez, hogy a földművelő közösség történelmi pályafutásának elkerülhetetlenül ehhez a kimenetelhez kell elvezetnie? Korántsem. Vele született kettősége alternatívát enged: tulajdoneleme felülkerekedik kollektív elemén vagy emez kerekedik felül amazon. Minden attól a történelmi környezettől függ, amely a közösséget körülveszi.”¹⁸

Mindennek alapján Oroszország társadalmának jellemzésében semmiképpen sem szabad abból a doktrínér feltételezésből kiindulni, hogy Moszkva kínai—mongol mintára ázsiai termelési módot „vezetett be”. Ez bizonyos értelemben persze tény, de a marxista megközelítésnek a problémát mindenekelőtt a világtörténelmi összefüggésbe kell ágyaznia. Világtörténelmileg pedig az alapvető tény az, hogy az orosz fejlődés az európai fejlődés részeként indul meg, az európai antikvitással kölcsönhatásban, a feudalizmus irányába. Minthogy pedig az antikvitást Oroszország számára inkább annak keleti, bizánci alakja jelenti, az orosz fejlődés sajátosságainak felkutatása tudományos szempontból azzal a kérdéssel kezdődik, mennyiben volt Bizánc az antikvitás továbbélése, mennyiben indult meg a feudalizálódás útján és mennyiben kanyarodott „vissza” időnként az ázsiai-bürokratikus adógazdaság felé. A részletekbe menő elemzés a kutatások mai állapotában még lehetetlen; itt semmiféle hipotézis megfogalmazására nem vállalkozhatunk. Elméleti szempontból azonban kétségtelen, hogy Bizánc — noha bizonyos szempontból az antikvitás egyik bomlásterméke — a klasszikus nyugat-európai feudalizmust sohasem fejlesztette ki, sőt, Nyugat-Európától átvenni sem tudta teljesen. Egész Kelet-Európában és Ázsiában, sőt Egyiptomban is, meghatározó jelentőségű volt mindenekelőtt az, hogy a Római Birodalom keleti tartományaiban a hódítás nem halt olyan mélyre, mint Nyugaton: nem rombolta szét az ősrégi ázsiai termelési módot, hanem egészében véve beépítette az antikvitás kettős gazdasági-tulajdoni formájába, mintegy elfogadta az antik szerkezet állami szektorának kiegészítéséül.¹⁹ Így az ókori Kelet termelési módja kisebb-nagyobb módosulásokkal fennmaradt, vagy inkább azt mondhatnánk, éppen eléggé átvészelte az ókort ahhoz, hogy bázisán a világtörténelmi középkorban is lehetséges legyen ókori-keleti típusú ázsiai termelési mód, bürokratikus adógazdaság és despotizmus megszervezése, sőt ez az ázsiai alapzat, elszigetelt faluközösségeivel, más gazdasági és társadalmi forma kiala-

¹⁸ MEM 19, 277–278.

¹⁹ Vö. Ranovics, A Római Birodalom keleti tartományai, Budapest 1956.

kítását nem is tette lehetővé. Ilyen Ázsiafeltámasztást csináltak például a perzsák, majd az arabok és a törökök is. Mármost, a Moszkvai Oroszország Bizánc bukása után, mint ismeretes, a „harmadik Rómának” tekintette magát, s mindaddig, míg Nagy Péter radikális fordulatot nem adott a politikának, ilyen típusú — és még archaikusabb — ázsiai társadalmakkal érintkezett.

Ráadásul Oroszország mongol iga alá került. A mongolok és a „tatárosítás” problémája megint más megközelítést követel. Először is, a puszták nagyállattartó nomadizmusa, az ún. „nomád feudalizmus” a klasszikus földművescivilizációk (Kína, India stb.) szomszédságában jön létre, tehát a szó szűkebb értelmében vett ázsiai termelési mód terméke, annak elősdije.²⁰ Másodsor, Oroszország meghódításakor a mongolok már uralmuk alá vetették magának Kínának egy részét is, ahol ókori hagyományokra támaszkodva maguk is a kínai adógazdaság és bürokratizmus egy „új” rendszerét alakították ki. Moszkva „tatárosítása” tehát valóban „egészen ázsiai” adóztatási és államszervezési módszerek esetleg egészen közvetlen átvételét jelenti. De ilyen módszerek átvétele azt jelenti-e, hogy Moszkva gazdasági-társadalmi szerkezetére ráillik az ázsiai termelési mód fogalma? Egyáltalában nem biztos. Ez a következtetés csak a Plehanov doktrinéségét Max Weber szociologizmusával párosító Wittfogel számára ilyen egyszerű, hiszen ő a marxai ázsiai termelési módon csupán egy bürokrácia-modellt ért: elszigetelt faluközösségek és fölöttük egy központi bürokrácia, amely behajtja az adókat. Ami Marx elméletében a legfontosabb, a földtulajdon kérdése, Wittfogel felfogásában mellékes szerepet játszik. Pedig nem az adóztatás modellje, hanem éppen a földtulajdon jellege alapján különböztethető meg egymástól a termelési mód ázsiai és feudális formája, amelyek látszólag hasonlóan egymásra, valójában azonban ellentétesek.

Végül az orosz fejlődés elméleti megközelítésének mégiscsak legfontosabb útja: a kezdetektől fogva feltérképezni az orosz parasztság technológiai fejlődését, a földtulajdonviszonyok alakulását, a parasztok kizsákmányolásának különböző formáit és ezek történetét, a kereskedelmi és pénzügyviszonyok jellegét, és így tovább. Ez a munka folyik, s hatalmas adatszerű eredményekkel járt eddig is.²¹ Az adatok alá-

támasztják Marxnak azt az elméleti következtetését, hogy az orosz földművesközösség — a formák nagy változatossága ellenére — lényegében a második típusnak felel meg, az átmeneti kettős típusnak, amely döntően a történelmi környezet hatására vagy hosszú ideig fennmarad és despotikus államforma alapjává lesz, vagy pedig, mint a germánoknál, s korábban a görögöknél és rómaiaknál, földmagántulajdonra épülő társadalmi formába megy át. Annyi kétségtelen, hogy sem a Kijevi, sem a Moszkvai Oroszország gazdasága nem volt ázsiai termelési mód a szó szűkebb értelmében, mert hiszen a klasszikus ázsiai termelési mód alapját *eredetileg* a földművesközösség első, „archaikus típusa” alkotta, s ha ez az első típus csakhamar átalakult is a másodikká, ez már az első típusra épült szerkezeten belül történt anélkül, hogy azt lényegbevágóan megváltoztathatta volna. A Kijevi Oroszországban kétségkívül feudális jellegű fejlődés indult meg, de még nem bontakozott ki; nagyon találó Marx összehasonlítása Nagy Károly birodalmával. Moszkva fölemelkedése nem Ázsia új győzelmét jelentette Európa felett, hanem a mongol rezsim gyengülésével együtt erősödő orosz feudalizmus központosítását — Ázsiától kölcsönzött bürokrácia segítségével. Ekkor lett „fél-ázsiai” az orosz társadalom és állam. Az igazi kérdés mármost az, hogy vajon az orosz termelési módban a tulajdonviszonyok szempontjából az „ázsiai” (bürokratikus) vagy az „európai” (feudális) elem volt-e az uralkodó? A földművesközösségi alapokig nyúlva ez a kérdés így hangzik: vajon Moszkva történelmi környezete a földművesközösség második típusának „alternatíváját” a magántulajdoni vagy a „kollektív” elem javára döntötte-e el?

Nos, az orosz szociáldemokraták agrárprogram-vitájában Plehanov azt állította, hogy Moszkvában ázsiai termelési mód uralkodott: „az állam a földet tulajdonosaival együtt leigázta”.²² Lenin ebben kételkedett. Így érvelt: „... vessünk először egy pillantást erre a „nacionalizálásra a Nagy Péter előtti, moszkvai Oroszországban”. Már nem is beszélünk arról, hogy Plehanov történelemfelfogása nem egyéb, mint a moszkvai Oroszországról alkotott liberális narodnyik nézet túlhajtása. Teljesen komolytalan dolog arról beszélni, hogy a Nagy Péter előtti Oroszországban nacionalizálták a földet — ebben a tekintetben hivatkozhatunk akár Kljucsevskij-

²⁰ Vö. Antikvitás és feudalizmus 18–19.

²¹ Vö. például B. D. Grekov, Az orosz parasztság története a legrégebb időkől a XVII. századig, I–II, Budapest 1956–1957.

²² Vö. Lenin Összes Művei 16, 280.

re, Jefimenkóra és másokra. De hagyjuk ezeket a történelmi kutatásokat. Tegyük fel egy pillanatra, hogy a Nagy Péter előtti, moszkvai Oroszországban, a XVII. században, valóban nacionalizálták a földet. Mi következik ebből? Plehanov logikája szerint az, hogy a nacionalizálással megkönnyítjük a moszkvai Oroszország restaurációját. Ez azonban nem logika, hanem éppen szofisztika, vagy szavakkal való játszadozás, a jelenségek gazdasági alapjának vagy a fogalmak gazdasági tartalmának elemzése nélkül. Amennyiben a moszkvai Oroszországban (vagy: ha a moszkvai Oroszországban) nacionalizálták a földet, annyiban egy *ázsiai termelési mód* volt a moszkvai Oroszország gazdasági alapja. A XIX. század második felétől azonban Oroszországban egyre erősödött, a XX. században pedig már feltétlenül túlsúlyra jutott a *tőkés termelési mód*. Mi marad ezek után Plehanov érvéből? Az *ázsiai termelési módon* alapuló nacionalizálást Plehanov összekeverte a tőkés termelési módon alapuló nacionalizálással. A szavak azonossága miatt elkerülte figyelmét a gazdasági, mégpedig termelési viszonyok között fennálló gyökeres különbség. Plehanov, aki érvelését a moszkvai Oroszország restaurációjára (vagyis az *ázsiai termelési mód* állítólagos restaurációjára) építette fel, valójában politikai restaurációról beszélt, olyanról, „mint a Bourbonok restaurációja (amelyre hivatkozott is), vagyis az antirepublikánus kormányzasi formának a kapitalista termelési viszonyok talaján végbemenő restaurációjáról.”²³

Lenin válasza módszertanilag tanulságos; Plehanov, Max Weber és Wittfogel is megszívlelhette volna. Nem utasítja el általában az *ázsiai termelési mód* fogalmát, de kétli, hogy Oroszország vonatkozásában alkalmazható-e. Mint számos művéből tudjuk, Lenin a régi Oroszország termelési és tulajdoni viszonyait feudális viszonyoknak tartotta. Számára azonban nem ennek a feudalizmusnak a kialakulástörténete volt fontos, hanem a századforduló körüli Oroszországban való kétségtelen megléte, mégpedig főleg a nemesi latifundiumok, tehát a földesúri földmagántulajdon alakjában való megléte. „Részben feudális, részben *ázsiai*” jellegét a korabeli viszonyoknak is elismerte; tisztában volt a paraszti tulajdonviszonyok hihetetlen tarkaságával is,²⁴ de abból indult ki, hogy a kapitalizmus *mindenfajta* prekapitalista vi-

szonyt alá tud vetni a tőke uralmának, és hogy ugyanakkor a legforradalmibb arra törekedni, hogy ez az alávétés ne a „porosz úton”, hanem az „amerikai úton” teljesejék ki.²⁵ Az orosz gazdaság földesúri-feudális szektorában lassúnak, „ázsiai”-faluközösségi szektorában gyorsabbnak találja a kapitalizmus fejlődését. A két „szektor” viszonyáról a leghatározottabban megállapítja: „A feudális földbirtokosok uralma . . . az évszázadok folyamán rányomta bélyegét az ország *valamennyi* birtokformájára, mind a paraszti osztásföldre, mind a viszonylag szabad határvidékek telepeseinek földbirtokára: az önkényuralom egész áttelepítési politikáját teljesen áthatja a vaskalapos hivatalnokkar *ázsiai* beavatkozása, amely akadályozza a telepéseket abban, hogy tetszésük szerint berendezkedjenek, s áldatlan zűrzavart teremtett az új földbirtokviszonyokban, Közép-Oroszország feudális bürokratizmusával mételeyezve meg Oroszország határvidékeit. Középkori jellegű Oroszországban nemesek a földesúri földbirtok, hanem a paraszti osztásföldbirtok is. Ez hihetetlenül kuszált. Ezernyi apró részre, középkori csoportra és rendi kategóriára forgácsolja szét a parasztságot. Visszatükrözi annak a kíméletlen beavatkozásnak évszázados történetét, amellyel a központi hatalom és a helyi hatóság a paraszti földbirtokviszonyokba belenyúltak. Akárcsak holmi gettóba, kis adózási és jobbágyi jellegű középkori testületekbe, az osztásföldet birtokló testületekbe, vagyis földközösségekbe hajtotta be a parasztokat.”²⁶

„Közép-Oroszország feudális bürokratizmus”: pontos kifejezése annak, hogy az orosz bürokrácia nem önálló gazdasági szektort képvisel, hanem teljesen alá van vetve a földesúri feudalizmusnak. Az adóbürokrácia természetesen nem jellemzője a nyugat-európai feudalizmusnak; az orosz feudalizmus tehát azért „fél-ázsiai”, mert az állami szektort a nyugat-európainál sokkal nagyobb mértékben használja fel a földmagántulajdonosi szektor meghoszabítására, a feudális kizsákmányolás alapzatának kiszélesítésére, s noha tendenciájában mindjobban aláveti az „ázsiai” az „európainak”, ez az alárendelés nem hatol el a régi, *ázsiai* vagy éppen antik állami formák felbomlásztásáig, mint Nyugaton, ahol az ókor államisége a feudalizmus teljes érettségének időszakájában az egyházi szervezetre fokozódik le. Akár-

²³ Lenin Összes 13, 13–14.

²⁴ Vö. Lenin Összes 16, 234–236.

²⁵ Vö. uo. 198–202.

²⁶ Uo. 374.

csak Bizáncban, Oroszországban sem válik radikálisan ketté a világi és az egyházi szervezet, azaz a magántulajdonosi és az „állami” szektor. Amiként a mélyben évszázadokig tengődik a földművesközösség második, kettős szerkezetű típusa, úgy a reá épülő orosz társadalom és állam is az antik termelési mód kettős, magán- és állami szektort egyensúlyozó szerkezetét tengeti tovább. Végső elemzésben az orosz termelési mód olyan „átmeneti” típusnak mutatkozik, amelynek feudális fejlődése a germánokéval megegyező alapokról indul, de a történelmi környezettől determinálva nem képes klasszikus kibontakozásra, „ázsiai” segédlethez nyúl, miáltal szerkezeti szempontból a görög-római antik termelési módnak egy feudalizált karikatúráját állítja elő.

Körülbelül ilyen elméleti összefüggések választhatók fel a kutatások mai állapotában. Gondolatmenetünk azonban remélhetőleg világossá tette, hogy rengeteg még a kutatni való; óriási munkára van szükség ahhoz, hogy a spekulatív eredményt a konkrét történelmi alakváltozások ábrázolásával lehessen ellenőrizni. Oroszország kutatása szempontjából mi sem lenne károsabb, mint megismételni Plehanov hibáját és az ázsiai termelési mód kategóriájával dobálózni. Lenin is Plehanov példája tette óvatossá ebben a tekintetben, olyan óvatossá, hogy egyszer-kétszer még a klasszikusan ázsiai rendszerek esetében is inkább a „feudális bürokrácia” kifejezéssel élt — igaz, hogy a XX. századi állapotokról szólván, amikor ez találó.²⁷

Oroszország esete alighanem az egyik legjobb példája annak, hogy az ázsiai termelési mód marxi kategóriáját milyen körültekintéssel kell „alkalmazni”, ha nem akarjuk a konkrét vizsgálat és elemzés helyettesítésére felhasználni. Miképpen kellene „alkalmazhatóságát” kimunkálni? Annyi bizonyos, hogy nem Wittfogel szociologizáló tipológiájával, hanem Marx történelmi módszerével, amely konkrét-történelmi egészekben gondolkodik és éppen ezáltal biztosítja az elvont elemzések viszonylagos érvényét is. Az elméleti kutatás feladatai ma nagyjából a következőképpen rajzolódnak ki.

Kétségtelennek látszik, hogy az ázsiai termelési mód klasszikus alkalmazhatósági korszaka a világtörténelmi ókor, területe pedig az ún. ókori Kelet: Egyiptom, Mezopotámia, India és Kína. Történelmileg Egyiptom és Mezopotámia a „legklas-

zikusabb”, tipológiai szempontból azonban Kína; India a „klasszikusok” között is egyedülálló típust képvisel. Ebbe a nagy ókori csoportba tartoznak — a kisebb ókori államokon kívül — azok a középkori vagy éppen újkori társadalmi alakulatok is, amelyek nem a világtörténelmi középkor részesei, mint például a közép- és dél-amerikai indián „magaskultúrák”. Hogy Fekete-Afrika hasonló alakulatai ebbe a nagy csoportba tartoznak-e, avagy a másodikkba, az ókor bukása utáni ázsiai tovább-tengődések nagy csoportjába-e (Egyiptom kisugárzása révén), az ma éppen vita-kérdés. E második nagy csoport mindjárt legalább két csoportra oszlik: a világtörténelmi középkoron Kína teljesen, India részben kívül marad, míg más országok középkori fejlődését jelentősen befolyásolja az európai antikvitás és a nyugat-európai feudalizmus (Bizánc, Perzsia, arabok.) Végül az ázsiai termelési mód újkori, még módosultabb alakváltozásai a föld különböző pontjain; itt is egyfelől Kína a maga elszigeteltségében, másfelől például a törökök birodalma, amely az európai kapitalizmussal lép bonyolult kölcsönhatásba. Ahogyan az ókortól távolodunk, nyilvánvalóan egyre csökken a fogalom alkalmazhatósága, de az esetek túlnyomó többségében nem szűnik meg, csak módosul.

Még Oroszország esetében sem volt az ázsiai termelési mód fogalmának emlegetése pusztá értelmetlenség; nem kevés esetben alkalmazhatósága egészen napjainkig terjed, s nem is csak az „ázsiai” múlt közvetítésével, hanem közvetlenül is. A marxi kategória körültekintő „alkalmazása” nélkül még a jövőben is érthetetlen exotikumnak fogjuk látni a Kelet forradalmi megmozdulásainak fontos sajátságait. Ám a kutatni valóak más szempontokból is megfogalmazhatók. Történetelméleti szempontból például részletes ábrázolásra vár a „görög csoda” létrejötte, az egész európai fejlődés alapjának megteremtődése az ókori Kelet, tehát az ázsiai termelési mód különböző változatainak kölcsönhatása révén. Óriási — bár nem könnyen értelmezhető — anyag áll rendelkezésünkre: a görögök egész Emlékezete, azaz páratlan mitológiája, amely ebből a szempontból nem egyéb, mint az ázsiai termelési mód legyőzésének dokumentuma. A világtörténelem e nagy fordulatában feltétlenül nagy szerepet játszott az ókori keleti ázsiai termelési mód két elődsi képződménye: a szárazföldi nomádok és a

²⁷ Vö. például Kínáról szólván: Lenin Összes 21, 387.

tengeri rablók „katonai demokráciája” is.²⁸ Mi a „nomád feudalizmus”, mi a „patriarchális fejedelemség”? — sorjáztathatnánk tovább a kérdéseket. A továbbtengődés és módosulás, kisebb-nagyobb feudalizálódás, később kapitalizálódás alakulatai mellett kutatni kell a klasszikus ázsiai termelési mód előzményeit is: a legprimitívebb közhatalmi formákat, a kizsákmányolás első csírait; Afrika „törzsi államai” jórészt ide tartozhatnak. Továbbá kutatni kell az európai fejlődés olyan részleges vagy látszólagos visszakanyarodásait Ázsia felé, mint amilyen például a hellénizmus, a Római Birodalom vagy Bizánc. Kutatni kell, mennyire bomlasztotta fel a kapitalizmus világméretűvé válása a hagyományos ázsiai termelési mód különböző formáit vagy csökevényeit, mennyire volt és maradt érdeke a kapitalizmusnak, hogy az ázsiai termelési mód minél több elemét megőrizze és beépítse a maga mechanizmusába — és így tovább.

E sorok szerzője a felvetett problémának még egy töredékét sem kutathatja egy-maga. Egyrészt tehát örömmel tölti el, hogy a marxi fogalommal ma ismét mind több marxista dolgozik, másrészt azonban aggodalommal látja, hogy a jogos türelmetlenség némelyeket a könnyű álmegoldások útjára csábít, legtöbbször a szociológiai tipologizálás útjára. Ezért szeretné a divatos fogalomvilággal radikálisan szembeállítani Marx történelmi materializmusának módszerét. E módszer előzményeit is érdemes újra meg újra kiaknázni, hogy magát a módszert jobban értsük. Előzményei között pedig kiemelkedő rangú Hegel logikája és történetfilozófiája. Hegel nélkül sem a „Grundrisse”, sem a „Töke” nem érthető. Ami az ázsiai termelési mód kategóriáját illeti, talán meglepő állítás, hogy a jó öreg Hegelnek nagy szerepe volt a kimunkálásában, mert hiszen Hegel a Keletről nagyon keveset tudott; mégis ez az igazság, amiről bárki meggyőződhet, aki megpróbálja összevetni a marxi „Grundrisse” történetelméleti vázlatát a hegeli történetfilozófia fő vonalaival. „A tőkés termelés előtti tulajdonformák” című részben Marx három termelési és tulajdonformát különböztet meg egymástól: az „ázsiai”, az „antik” és a „germán” formát. Ez a megkülönböztetés egész interpretációs kísérletünk alapja. Az „ázsiai” forma kategóriája felöleli az őstársadalmi alakulatok egész sorát, valamint az őstársadalom tulajdonformájára épülő ázsiai despotizmusok imént jelzett sorát; az antik forma a görög-római antikvitást, a „germán forma” az európai feudalizmust jelenti. Ponto-

sabban: Marx a „Grundrisse”-ben is a három nagy történelmi forma kiindulópontját és bázisát alkotó földművesközösségeket különbözteti meg egymástól. Eléggé nyilvánvaló, hogy a Vera Zaszulcskhoz írandó levél fogalmazványában a „Grundrisse” háromfázisú történelmi tipológiáját ismétli meg, csak éppen kifejezetten a kis alapsejtekre, a földművesközösségekre összpontosítva. A két történelmi tipológia teljesen egybeesik. (Terminológiai eltérés csupán, hogy „germánnak” a „Grundrisse”-ben a fogalmazványok „új közösségét” nevezte, tehát a harmadik és nem a második típust.) Mármost a fogalmazványokban nem, de a „Grundrisse”-ben szembeötlő, hogy Marx minden használhatót át akar menteni Hegel történetfilozófiai gondolataiból. Marx történetelmélete is materialista „talpraállítása” Hegel történetfilozófiájának; úgy azonban, hogy ez a megfordítás a hegeli módszernek is radikális átalakításával jár, Hegel egy-egy elméletéről nem is szólva. Ennek részletes bizonyítása nem ide tartozik; az ázsiai termelési mód fogalmának megértéséhez csak annyit elmaradhatatlan, hogy a kategóriának kizárólag az antik és germán formával való konfrontálásban, tehát egy háromfázisú fejlődéskoncepcióban van tudományos értéke. Az „ázsiai” formának „önmagában”, a háromfázisú fejlődésdinamikából kiemelve nincs értelme; az ilyen eljárással csakhamar a metafizikus szociologizálás sekélyes vizein találhatjuk magunkat.

A háromfázisú fejlődéskoncepció megértése alapvető jelentőségű: nézetünk szerint ennyi és nem több Marx egész „történetfilozófiája”, amelynek segítségével azonban csodálatosan gazdag történetelmélet alkotható meg. Mi köze ennek a polgári szociológusok és történetfilozófusok fejlődésperiodizációs rendszereihez? Semmi. A marxi dialektikával ugyanis a háromfázisú fejlődésgondolat *nem egyetlenes*, minden népre kötelező sémákat állapít meg, hanem olyan tendenciatörvényt, amely éppen az *egyedi* fejlődésformákat teszi „belülről” megfejthetővé, hogy aztán az egyediségekből legyen kialakítható az *általános* fejlődés képe. Marx történetelméletének tüzesebb tanulmányozásakor kiderül, hogy elvontan véve ugyanaz a háromfázisú fejlődés, amit „A tőkés termelés előtti tulajdonformák” ábrázol a prekapitalizmus vonatkozásában, alkalmas a további fejlődés megragadására is. Így jön létre a prekapitalizmus—kapitalizmus—kommunizmus hármasság, amelynek tagjai megint csak egymástól értel-

²⁸ Vö. Antikvitás és feudalizmus 24 — 32, 70 — 79.

mesek, s éppen ezért ez újabb hármasság nem jelenti a régebbinek ráerőltetését a gyökeresen más minőségekre, hanem éppen az új összefüggés megragadását, „a sajátos tárgy sajátos logikáját”.²⁹ Ráadásul — mint erre a szerző Japán példáján döbrent rá — a háromfázisos fejlődésgondolat „visszafelé” is alkalmazható és alkalmazandó, ha az „ázsiai” forma *belső* dinamikáját ki akarjuk tapintani, hogy ezzel legalább elméleti lehetőségét lássuk az „ázsiai” megrekedés leküzdésének, azaz a görögök áttörésének. Elméletileg ez a fejlődésgondolat alkalmazható a még kezdetlegesebb őstörténeti mozgások megragadására is; valamint kivétel nélkül minden *egyedi* fejlődés, megtorpanás vagy visszafejlődés megragadására, amely egyedi fejlődések java része nyilvánvalóan

éppen félre-fejlődés, elágazás, amelynek esetleges újra-bekapcsolódása az összfejlődésbe sohasem kizárt, hanem konkrét összefüggéseiben vizsgálendő. A „hármások” tagjainak mindig csak a konkrét „hármás” összefüggésben van értelmük — egyetemes fejlődési sémává ezért nem tehetők.

Marx történelmi materializmusa olyan módszer, amelynek alkalmazása az egyediségek és különösségek konkrét vizsgálatát jelenti, az egyediségekben tárva fel a konkrét általánosságot. Marx módszere és történetelmélete — Wittfogel hiedelmével szemben — ezért nem ismer „kényes kérdést”, nem riad meg semmiféle egyedi kérdés felvetésétől, ellenkezőleg, éppen ezek a kérdések a marxizmus kiindulópontjai.

TÓKEI FERENC

²⁹ Vö. A társadalmi formák elméletéhez, Budapest 1968, 178–188.

I

1. A gondolkodási formáknak három fajtát szokás megkülönböztetni: a *kijelentéseket*, a *parancsokat* (másként normákat) és a *kérdéseket*.

Amennyire fejlett a kijelentések logikája mint tudomány, annyira elhanyagolt terület a *kérdések logikája*. Ennek az oka az a feltevés volt, hogy a kérdések eleve kívül esnek a logika birodalmán. *Arisztotelész* szerint *igazak* vagy *hamisak* csak kijelentések lehetnek, parancsok és kérdések nem. Ha pedig a logika területe egybeesik az igaz, ill. hamis „dolgoz” területével, akkor valóban nem beszélhetünk a kérdések logikájáról.

Ezt a feltevést azonban a modern logika elvetette. Egyre inkább tért hódít az a nézet, amelyet *G. H. von Wright* így fejezett ki: „... a logika területe szélesebb, mint az igazságé”.¹

Így pl. a normáknak is van logikájuk. Napjainkban intenzív kutatások folynak a normák logikájára vonatkozóan. Különösen *Wright* munkássága alapján kialakult egy — már jelentős eredményeket felmutató — új tudományág, a „deontika”, a normák logikájának tudománya.²

De vajon beszélhetünk-e a kérdések logikájáról? Tény, hogy a kérdéseknek is van pl. *formája* és *tartalma*, van *szerkezete*, vannak *elemei*, amelyek között bizonyos formai *összefüggések* állapíthatók meg. A kérdések körében is definiálhatók *műveletek* (operációk). A kérdéseknek is vannak — a változó tartalomtól független — formai *törvényszerűségei*. A kérdések körében

is alkalmazhatók *jelek*, *szimbólumok* stb. Ha ezek a — csak példálózva tett — megállapítások helyesek, akkor nem lehet kétséges, hogy a kérdéseknek is van logikája. Ezért a kérdések logikájának — mint tudományának — bizonyára van létjogosultsága.³

2. A megismerés útja az ismerttől az ismeretlen felé vezet. Ez az út kérdésekkel kezdődik és újabb kérdésekkel folytatódik. Az ember kérdésekkel igyekszik bevilágítani abba a sötétségbe, amelyet az ismeretlen jelent számára. A feltett kérdések már eleve bizonyos irányt szabnak a kutató elme gondolkodásának. Egy probléma helyes megoldásához, többek között, jól feltett kérdések vezetnek el — „*prudens quaestio dimidium scientiae*”.

A kibernetika új fejezetet nyitott az emberiség és a tudomány történetében. A gondolkodó gépek azonban csak addig a határig képesek az embert kiszolgálni, ameddig az elméleti logika feltárta a gondolkodás logikai törvényeit. A gondolkodó gépek csak akkor tudnak kérdésekkel manipulálni, ha az elmélet már tisztázta a kérdések logikáját.

Az elmondottak azt támasztják alá, hogy a kérdések logikájának elemzése gyakorlati szempontból is fontos. Ezért tartjuk figyelemre méltónak *Franz Loeser* „Interrogativlogik” c. monográfiáját, amely kísérlet a kérdések logikájának átfogó vizsgálatára.⁴ Könyve alkalmat ad arra, hogy bemutassunk néhány problémát eb-

¹ „... logic ... has a wider reach than truth”. (Wright: *Deontic Logic*; „Logical Studies”, London 1957, VII.)

² Wright ún. „rég” deontikai rendszerét — a már említett — „Deontic Logic” c. műve tartalmazza. Ettől jelentősen eltér új rendszere, amelyet „Norm and Action. A Logical Enquiry”, London 1963, XVIII + 214, c. művében fejtett ki.

³ Az antikvitásban először a *sztoikusok* foglalkoztak a kérdések logikájával.

⁴ Loeser: „Interrogativlogik. Zur wissenschaftlichen Lenkung des schöpferischen Denkens”, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1968, 106. — A továbbiakban: i. m. — Loeser a berlini Humboldt Egyetemen működik. A normák logikáját tárgyalta „Deontik. Planung und Leitung der moralischen Entwicklung” c. művében. (VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1966, 292.)

ből a témakörből, ismertessük *Loeser* vonatkozó megállapításait és azokra észrevételeket tegyünk.

A következő problémákkal foglalkozunk: a) a *kérdés fogalma*, b) a *kérdés „érvényessége”* (illetve a kérdés logikai értékei), c) a *kérdések negációja*, d) a *kérdés és a válasz viszonya*, e) a *gondolkodás egysége* (a *Jörgensen-féle dilemma*).

A kérdések bizonyos hasonlóságokat mutatnak a normákhoz. Ezért a kérdések logikájának számos olyan problémája van, amelynek párdarabját megtaláljuk a deontikában. Az alábbiak során igyekszünk a fenti interrogatívlogikai problémákkal analóg normalogikai problémákat is jelezni.

II

3. A kérdések logikájának első problémája nyilvánvalóan az, hogy *mi a kérdés. Melyek a kérdés kritériumai* — logikai szempontból?

Loeser szerint a kérdés egy bizonyos gondolkodási forma, amely — mint minden gondolkodási forma — képes az objektív valóság egyfajta visszatükrözésére. A kérdés a megismerés valamely tárgyának valamely jegyét kutatja. (I. m. 23.) *Míg a kijelentés megállapít, a norma követel, addig a kérdés kutat, „keres”*.⁵ Egy kérdés nem helyettesíthető sem kijelentéssel, sem normával. A kérdések lehetnek „érvényesek” vagy „érvénytelenek”. A kérdésnek sajátos struktúrája (normálformája) van.

Szerinte mindhárom gondolkodási formának — elsődleges funkciója mellett — van *másod-*, ill. *harmadlagos* funkciója is. *Explicit* tartalma mellett van *implicit* tartalma is. Így csak a három gondolkodási forma elsődleges funkciójára (illetve explicit tartalmára) nézve igaz az, hogy „a kijelentés megállapít, a norma követel, a kérdés pedig kutat”. Ha a további funkciókat, ill. az implicit tartalmakat is figyelembe vesszük, azt látjuk, hogy minden egyes gondolkodási formában ott rejtőzik a másik két gondolkodási formának bizonyos eleme is.⁶

Így pl. minden kérdés — egyben — *felszólítás* is a válaszadásra. Továbbá minden kérdés tartalmaz valamilyen *állítás* is. (Ha pl. ezt kérdezem: „Mit olvas most?” — ezzel egyúttal azt is állítom, hogy „Az illető most olvas valamit”.)

4. *Loeser* elutasítja azt a nézetet, amely szerint a kérdések logikai szempontból maradéktalanul visszavezethetők a parancsokra (pusztán annak következtében, hogy felszólítást is tartalmaznak a válaszra). Egy kérdés nem redukálható egy parancsra. A kérdésnek van ugyan bizonyos implicit parancs-tartalma, de ez nem meríti ki azt, ami a kérdésben éppen a sajátos kérdés. (I. m. 24.) — Ezzel egyetértünk.

Hasonló probléma a normalogikában is felmerül: vajon redukálhatók-e a normák megfelelő kijelentésekre. Másként: vajon logikailag ekvivalensek-e a normák a megfelelő deontikus kijelentésekkel. Példával illusztrálva: ekvivalens-e a „Mondj igazat!” norma „Az igazmondás kötelező” (*Oa* alakú?) deontikus kijelentéssel?

Az a megállapítás, amely szerint a kérdések nem redukálhatók a parancsokra — úgy véljük —, döntő a kérdések logikájának léte szempontjából. Ha a kérdések maradéktalanul visszavezethetők a normákra, akkor nem beszélhetünk a kérdések sajátos logikájáról. Ebben az esetben a kérdések logikája azonos lenne a normák logikájával. (Ugyanígy: ha a normák redukálhatók lennének kijelentésekre, akkor a normák logikája csupán része lenne a kijelentések logikájának.)

5. *Loeser* egy tetszés szerinti kérdés jelölésére ezt a szimbólumot használja: *?p*.

Ami a kérdés *szerkezetét* illeti, szerinte minden kérdés *két komponensből* áll, az egyik a megismerésnek az a *tárgya*, amelyet a kérdés visszatükröz, a másik ennek a tárgynak a *keresett jegye*. Az előbbi jele: O_k , amikor $O =$ objektum, a „*k*” index pedig azt jelzi, hogy az objektumot egy kérdés „tükrözi vissza”. Az utóbbi elemnek a jele J_k . Tehát a kérdés (*?p*) „finomszerkezete” ez: $J_k(O_k)$. (I. m. 25.) (Látjuk, hogy a kérdésnek is „*kétpólusú*” szerkezete van, hasonlóan a kijelentéshez és a parancshoz.)

6. Nézetünk szerint a kérdés logikai sajátosságait akkor tárjuk fel kellően, ha megfigyeljük a többi gondolkodási formával *közös* és az azokétól *eltérő, sajátos* vonásait. E tekintetben — felhasználva *Loeser* fejtegetéseit, de azokat kiegészítve — a következőket jegyezzük meg:

A kijelentés, a parancs és a kérdés *közös*

⁵ „Die Frage ist der Gedanke, der sucht, die Aussage der Gedanke, der behauptet, die Norm der Gedanke, der fordert bzw. anweist.” (I. m. 23.)

⁶ *Loeser* — mint látni fogjuk — hangsúlyozza a három gondolkodási forma *egységét*. Ezzel a koncepciójával összhangban van, ill. azt alátámasztja az a nézete, hogy minden egyes gondolkodási formában megtalálhatók a másik két gondolkodási forma elemei is.

⁷ A szimbólumban használt jelek jelentése: $O =$ kötelező (az angol „obliged” kezdőbetűje), $a =$ egy tetszés szerinti magatartás, aktus.

vonásai — úgy véljük — ezek: a) mind-egyikük *gondolkodási forma*, az ember egyre növekvő hatalmának eszköze a világ felett, b) mindegyikük bizonyos *kommunikációs eszköz*, c) amelyben meg lehet különböztetni a *formát és a tartalmat*, a *jelet és a jelentést*, d) közlésük általában *nyelvi formában történik*, e) *bennük logikai törvényszerűségek* érvényesek és *fogalmak*, valamint *műveletek* (operációk) definiálhatók, f) az objektív valóságra vonatkoznak, annak sajátos *visszatükrözésére* képesek, g) szerkezetük „*kétpólusú*”.

7. A kijelentés, a parancs és a kérdés főbb különbségei — szerintünk — a következők:

a) A kijelentésnek van, a parancsnak és a kérdésnek nincs *igazságértéke*. b) Kijelentéslogikai értelemben egyedül a kijelentések *negálhatók*, a parancsok és a kérdések nem. (A parancs, ill. a kérdés „negációja” valami mást jelent, mint egy kijelentés negációja.) c) A kijelentéseknek *alany-állítvány* szerkezetük van, a parancsoknak és a kérdéseknek nincs ilyen szerkezetük.⁸ d) A kijelentés elsősorban a tudat *intellektuális* szférájának, a parancs a tudat *voluntatív* szférájának, a kérdés a tudat *intellektuális-affektív* szférájának tartalmait fejezi ki.⁹ e) A kijelentés fő funkciója az *informálás*, a parancs emberi magatartások *motiválása*, a kérdés az *informálódás*. f) A kijelentés elvont tartalma a tág értelemben vett „*állítás*” (amikor ez a tagadást is magában foglalja), a parancs a *kötelezés* (tiltás vagy megengedés), a kérdés a *kérdésfeltevés*. Ennélfogva a kijelentésnek *deskriptív*, a parancsnak *preskriptív*, a kérdésnek *interrogatív* jellege van. g) A „kétpólusú szerkezet” pólusai: kijelentés esetén az *alany(ok)* és az *állítvány*, parancs esetén a *címzett* és az *elbírt* (tiltott, megengedett) *magatartás*, kérdés esetén a *tárgy* és annak keresett *jegye*. h) A kijelentés *relatív statikus*. A három formáció közül a parancs a *legdinamikusabb*. A kérdés — a dinamizmus foka szempontjából — az előbbi kettő között helyezkedik el. (Bizonyos értelemben minden kétpólusú struktúra dinamikus. Így egymagában az „alany-állítvány” szerkezet bizonyos dinamizmust kölcsönöz a kijelentéseknek is.¹⁰)

8. Loeser szerint a kérdések vagy *érvényesek*, vagy *érvénytelenek*. (Gültige und ungültige Frage.) Az „érvényesség” és az „érvénytelenség” a kérdéseknek az a *két logikai értéke*, amely analóg a kijelentések „igaz” — „hamis” értékeivel. A kijelentések kétértékű logikájában az igaz és a hamis a két igazságérték. Loeser úgy véli, hogy a kérdések „érvényessége”, ill. „érvénytelensége” alapján az interrogatívlogika is kétértékű logikaként építhető fel. (I. m. 27.)

A kérdések két értékére vonatkozó álláspontja összefügg azzal a gondolatával, hogy a kérdések is képesek az objektív valóság bizonyos értelemben vett adekvát visszatükrözésére, nemcsak a kijelentések. (I. m. 21.) Szerinte ui. egy kérdés akkor „érvényes”, ha *adekvátan* tükrözi vissza az objektív valóságot és akkor „érvénytelen”, ha *inadekvátan* tükrözi azt vissza. (I. m. 27.) Egy kérdés visszatükrözése akkor *inadekvát*, ha az *általa keresett jegy objektíve meghatározhatatlan*. Pl. „érvénytelen” ez a kérdés: „Miért nincsenek óceánok a Földön?”

9. Úgy véljük, hogy az „érvényes” és az „érvénytelen” kérdések megkülönböztetése *nem alkalmas* a kérdések kétértékű logikájának a megalapozására. — Egyébként nem szerencsés maga a terminológia sem. Az „érvényesség” — „érvénytelenség” kategóriáit célszerű a *normák* számára fenntartani.

Továbbá: egy „érvénytelen” kérdés esetén — valójában — nem érvénytelenségről, hanem „*értelmetlenségről*” van szó. Úgy gondoljuk, hogy az „érvénytelen” kérdés logikai kritériuma tulajdonképpen az, hogy nem lehet rá „*értelmes*” választ adni. Ezért helyesebb terminológiának látszik az „*értelmes*”, ill. az „*értelmetlen*” kérdések megkülönböztetése. Pl. erre a kérdésre: „Miért kék a Pitagorasz-tétel?” — nem lehet értelmes választ adni, mert a Pitagorasz-tétel nem kék és nem „*nem-kék*”, így „*kék-voltának*” nincs és nem lehet oka. A kérdésben keresett jegy: nincs és nem lehetséges, hogy legyen.

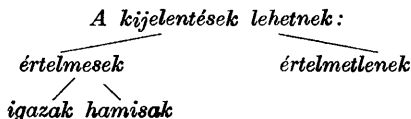
Ismeretes, hogy a modern logika számos

⁸ Egyváltozós (tulajdonságot kifejező) kijelentéseknek egy alanyuk és egy állítványuk van. A többváltozós (relációs) kijelentéseknek több alanyuk van.

⁹ A tudat szféráiról lásd Sz. L. Rubinstein: „Lét és tudat”, Budapest 1967, 263.

¹⁰ A parancs és a kérdés közös vonásait látjuk az a), b) és c) pontokban. (Közös bennük a *nem-deszkriptív jelleg* is.)

képviselője (csak kiragadva pl. *Carnapot* és *Wrightet* említjük) elveti az „igaz” és a „hamis” kijelentések dichotómiáját és az alábbi osztályozást fogadja el:



Az értelmetlen kijelentések sem nem igazak, sem nem hamisak, hanem értelmetlenek.¹¹ Értelmetlen kijelentés pl.: „Caesar egy és” vagy „Caesar egy prímszám.” (*Carnap* példái.)

10. Az értelmes és az értelmetlen kijelentések dichotómiájának helyes analogonja az értelmes és az értelmetlen kérdések dichotómiája. Ezek szerint az „érvényes” (tehát értelmes) és az „érvénytelen” (tehát értelmetlen) kérdés *nem* az igaz, ill. a hamis kijelentés analogonja. Ezért nem tudunk egyetérteni *Loeser*nek azzal a megállapításával, amely szerint: „... a kérdés érvényessége a kijelentés igazságának ... az analogonja. Az interrogatívlogika tehát kétértékű logikaként építhető fel.” (I. m. 27.)

Az értelmetlen kérdések a megismerés szempontjából haszontalanok. Az „értelmes” és az „értelmetlen” kérdések megkülönböztetése — önmagában — helyes, mert kívánatos kiszűrni a kérdések közül az értelmetleneket. (Ahogy *Carnap* célja volt leleplezni az értelmetlen „alkijelentéseket”.) Az „értelmes”, ill. az „értelmetlen” kérdések megkülönböztetése azonban aligha lehet egy kétértékű interrogatívlogika alapja, éppen azért, mert ezek az értékek nem felelnek meg az igaz—hamis értékeknek. A kérdések logikai értékeit valahol az értelmes kérdéseken belül kellene keresni. Az értelmes kérdéseken belül azonban nem találunk két logikai értéket. Ezért — egyelőre — hiányzik az alap egy kétértékű interrogatívlogika felépítéséhez.

Nemcsak a kijelentések és a kérdések, hanem a *normák* körében is megkülönböztethetünk értelmeseket és értelmetleneket. Egy norma akkor értelmes, ha *teljesíthető is és meg is sérthető*. Egy teljesíthetetlen norma éppúgy értelmetlen, ahogy egy megsérthetetlen norma is az.

¹¹ Wright szerint: „Falsehood . . . is a stronger notion than non-truth. If a proposition is false, it is also not true. But not any proposition which is not true is ipso facto false.” (Wright: On the Logic of Negation. Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Physico-Matematicae. Tomus XXII, Nr. 4, Helsinki 1959, 5–6.)

¹² *Loeser* ezt írja: „... az a probléma, vajon egy kérdés és annak interrogatívnegációja lehet-e egyszerre érvénytelen — még megoldatlan.” (I. m. 56.) — *Loeserrel* ellentétben — nézetünk szerint — teljesen világos, hogy minden értelmetlen kérdés interrogatívnegációja is értelmetlen. A „Miért kék a Pitagorasz-tétel?” és a „Miért nem-kék a Pitagorasz-tétel?” kérdések egyaránt értelmetlenek.

11. *Loeser* a kérdések negációjának két faját különbözteti meg. Ezek: a) a kérdés érvényességének tagadása és b) a kérdés interrogatívnegációja. (I. m. 53–56.)

a) A kérdés érvényességének tagadása nem egyéb, mint annak negációja, hogy a kérdés „érvényes” (tehát, hogy az értelmes). Ilyen negáció eredménye pl. ez a kijelentés: „Nem érvényes (nem értelmes) az a kérdés, hogy „Miért nincsenek óceánok a Földön?”” Ezt a negációt *Loeser* így jelöli ~ ?p.

A kérdés „érvényességének” tagadása olyan művelet, amelynek sem a tárgya, sem az eredménye nem kérdés, hanem mindkettő: kijelentés. Ez a negáció — valószínűleg — közönséges kijelentésnegáció. A fenti példa azt a kijelentést tagadja, hogy „Érvényes (értelmes) ez a kérdés: „Miért nincsenek óceánok a Földön?”” Így ez a művelet *nem vezet ki* a kérdések köréből, hanem eleve azon „kívül marad”. A negációnak ez a faja semmilyen sajátos interrogatívlogikai problémát nem vet fel. (I. m. 54.)

Ezzel egyetértünk, de — éppen ebből az okból — nem tartjuk pontosnak *Loeser* szimbólumát (~ ?p). A kérdés „érvényességének” (szerintünk: értelmes voltának) tagadása ezt a kijelentést tagadja: $\bar{E}(?p)$, amikor „ \bar{E} ” = az „értelmes” predikátum és az egész szimbólum ezt jelenti: „A ,?p’ kérdés értelmes.” Ezért *Loeser* itt ismeretelített negációját — helyesen — így kellene jelölni: $\sim \bar{E}(?p)$, amikor a szimbólum világosan mutatja, hogy a művelet egyszerű kijelentésnegáció, amelynek *egyedül az a sajátossága, hogy a negált kijelentés anyaga egy kérdés*.

b) *Loeser* szerint egy kérdés interrogatívnegációja a kérdés *tartalmi* tagadását jelenti. Az interrogatívnegáció a megismerésnek a kérdésben visszatükrözött tárgyát tagadja. (I. m. 55.) Pl. ennek a kérdésnek: „Miért süt a nap?”, az interrogatívnegációja ez: „Miért nem süt a nap?” *Loeser* az interrogatívnegációt így jelöli: ?p. Ennek a műveletnek mind a tárgya, mind az eredménye: kérdés.¹²

12. A kijelentéskalkulusban a negáció az a művelet, amelynek eredménye *akkor és csak akkor igaz, ha az alapkijelentés ha-*

mis.¹³ A kérdések azonban nem lehetnek sem igazak, sem hamisak. Ezért el kell fogadnunk, hogy — ha a kérdések körében egyáltalában lehet negációról beszélni — ez a művelet eleve *nem lehet azonos* a kijelentéslogikai értelemben vett negációval, csak hasonlíthat ahhoz.

Wright szerint a kijelentésnegáció öt követelménynek tesz eleget. Éspedig: I. A kijelentés tagadása is *kijelentés*. II. A kijelentés tagadása „egyetlen” (Uniqueness). Egy adott kijelentésnek csak *egy* tagadása van. III. A kijelentés tagadása „reciprok” (Reciprocity). Egy kijelentés és tagadása *egymás* tagadása. IV. Egy kijelentés és tagadása *nem lehet egyszerre igaz és nem lehet egyszerre hamis*. V. Egy kijelentés és tagadása „*együtt kimerítő*”, „*egyikük szükségképpen igaz*”.¹⁴

Loeser interrogatívnegációja a fenti követelmények közül csupán az I—III. alattiakat tesz eleget, mégpedig az I. követelményével *analóg* módon, a II—III. alattiaknak *teljesen*. (Egy kérdés interrogatívnegációja is kérdés. Egy kérdésnek csak egy interrogatívnegációja van. Egy kérdés és interrogatívnegációja reciprok.) Minthogy a kérdések nem igazak és nem hamisak, és mivel az értelmes kérdéseken belül (eddig) nem sikerült két interrogatívlogikai értéket találni, a IV. és V. alatti követelmények még analogikusan sem valósulhatnak meg. A hasonlóság tehát elég csekély a kijelentésnegáció és az interrogatívnegáció között.

A megfelelő probléma egyébként a normallogikában is ismeretes: vajon negálhatók-e a normák, és ha igen, milyen értelemben? Erre a bonyolult kérdésre itt nem térünk ki, csak megemlíjtük, hogy Loeser „Deontik” c. művében foglalkozik a normák negációjával és annak szintén két fajtát különbözteti meg. Ezek: a) a *norma érvényességének tagadása* és b) a *norma ún. „deontikus negációja”*.¹⁵ Az előbbi — valójában — nem valamely normának, hanem egy kijelentésnek a tagadása, az utóbbi pedig azt jelenti, hogy a normában előírt aktust felcseréljük az ellentétjével (a komplementumával).

V

13. Eddig kizárólag a kérdésekkel foglalkoztunk. Loeser alapvető koncepciója

azonban éppen az, hogy *a kérdések nem szakíthatók el a válaszoktól. A kérdések és a megfelelő válaszok megbonthatatlan logikai egységet alkotnak*. Ezért interrogatívlogikájának tárgya nem önmagában és egyedül a kérdéseknek, hanem *a kérdéseknek és a válaszoknak a logikája*.¹⁶

Úgy véljük, hogy a kérdéseket — bizonyos mélységig — lehet önmagukban is logikailag elemezni, de logikai vizsgálatuk valóban csak a válaszokkal való összefüggésükben teljes. Egy értelmes kijelentés önmagában is egész, befejezett. Egy értelmes kérdés — mint kérdés — szintén „befejezett”, de — mint a gondolkodás eleme — mégis „nyitott”, „befejezetlen”. Egy értelmes kérdés csak egy értelmes válaszszal válik zárttá és befejezetté.

Hasonló némileg a helyzet a *normák* esetén is. Minden norma *engedelmességet* követel. Egy parancs csak akkor tölti be funkcióját, tehát akkor motiválja ténylegesen az emberi magatartásokat, ha azt követik. Az engedelmesség azonban reális aktus. Ezért — míg a kérdés—válasz alkothat logikai egységet — a parancs—engedelmesség (bármilyen szoros is ez a viszony) nyilvánvalóan nem tekinthető logikai egységnek.

14. Loeser szerint a kérdésre adható válasz (jele: $p_?$) nemcsak kijelentés, hanem *norma*, sőt további *kérdés* is lehet. (I. m. 42.) Egy kérdésre adott válasz is kétféle lehet szerinte: „*érvényes*” vagy „*érvénytelen*”. Egy válasz akkor és csak akkor „*érvényes*” válasz, ha adekvátan tükrözi vissza a kérdés tárgyának a kérdésben keresett jegyét. (I. m. 41.) A válasz logikai értékei nem az „*igaz*” és a „*hamis*”. Ez már abból is következik, hogy a válasz *norma*, ill. *kérdés* is lehet.

De a válasz logikai értéke — szerinte — akkor sem az *igaz*—*hamis*, ha a válasz, történetesen, *kijelentés*. Lehetséges ui., hogy az a válasz, amely önmagában — mint kijelentés — igaz, ennek ellenére nem „*érvényes*” válasz. Ha pl. a kérdés ez: „*Hány óra van?*” és a válasz ez: „*Minden ember halandó*”, — a válasz *igaz* kijelentés (adekvátan tükrözi az objektív valóságot), de nem „*érvényes*” válasz, mert nem a kérdésben keresett jegyet határozza meg adekvát módon. Ezért a válasz interrogatívlogikai szempontból akkor sem egyenlő

¹³ Wright — Arisztotelész nyomán — megkülönböztet erős és gyenge tagadást (strong and weak negation). Az előbbire példa: „*x van nem-fehér*”. Az utóbbira példa: „*x nem fehér*”. Az erős tagadás tekintetében nem érvényes a kizárt harmadik törvénye. (Wright: „On the Logic of Negation”, 4.) Cikkünkben kijelentésnegáción a Wright-féle gyenge tagadást értjük.

¹⁴ Wright: „Norm and Action”, 138.

¹⁵ Loeser: „Deontik”, 185.

¹⁶ Loeser megemlíti, hogy már *Chrysipposz* együtt vizsgálta a kérdéseket és a válaszokat.

egy kijelentéssel, ha a válasz — formailag — kijelentés. Tény ellenben, hogyha a válasz egy kijelentés és a válasz: „érvényes”, akkor a válasz — egyben — igaz kijelentés is. (Egy „érvénytelen” kijelentés—válasz ellenben lehet akár igaz, akár hamis.)

Loesernek ezek a fejtegetései igen figyelemreméltóak, de részben tévesek, ill. hiányosak. Amivel döntően egyetértünk, az az, hogy a kijelentés—válasz nem egyenlő egy egyszerű kijelentéssel. Egy kijelentés—válasz logikája nem mindenben azonos a kijelentések logikájával. Egyetértünk azzal is, hogy normára is lehet kérdezni. Tehát egy értelmes válasz lehet egy parancs is. Pl. a kérdés: „Elmenjek?” — a válasz: „Menj el!” (parancs). Vitathatónak tartjuk ellenben, hogy lehet-e kérdésre kérdezni, tehát, hogy lehet-e az értelmes válasz egy további kérdés.

Továbbá: Ha a kérdés és a megfelelő válasz egységéből indulunk ki, kézenfekvőnek látszik, hogy a kérdéseket a lehetséges válaszok szerint kellene osztályozni. Így meg lehetne különböztetni kijelentésre, ill. normára irányuló kérdéseket. A kijelentésekre irányuló kérdéseknek pedig nyilvánvalóan ugyanannyi fajuk van, mint a kijelentéseknek. Az elemi és az összetett kijelentéseknek, az egyedi és az osztálykijelentéseknek, az egyváltozós és a többváltozós kijelentéseknek stb. — mint válaszoknak — bizonyára „hasznos” kérdések felelnek meg.

Ami a kijelentés—válaszokra irányuló kérdéseket illeti, egészen általánosan azt állapíthatjuk meg, hogy a kérdés tárgya: a válasz—kijelentésnek az *alánya* és a kérdésben keresett *jegy*: a válasz—kijelentésnek az *állítmánya* (vagy összetett állítmány esetén annak egy eleme).

15. Loeser azt is vizsgálja, hogy miként lehet „érvényes” válaszokhoz jutni. Szerinte a kérdés és a megfelelő válasz interrogatívlogikai viszonyát ez a szimbólum fejezi ki:

$$?p \Rightarrow p_v$$

Amit így kell szerinte olvasni: „ha a kérdésben ($?p$) szereplő megismerés tárgyának (O_k) bizonyos jegyét (J_k) kell meg-

határozni, akkor következik a p_v válasz”. A kérdés és a válasz viszonya a „determinatív implikáció”, és ennek jele: \Rightarrow

Egy választ — szerinte — determinatív nem implikálhatnak sem kijelentések, sem normák, egyedül kérdések. „Érvényes” kérdések „érvényes” válaszokat, „érvénytelen” kérdések „érvénytelen” válaszokat implikálnak determinatív. A „determinatív implikáció” nem azt jelenti, mintha egy „érvényes” kérdésre nem lehetne „érvénytelen” választ adni. Egy kérdés csak akkor vezet determinatív implikáltan „érvényes” válaszhoz, ha a kérdésben és a válaszban azonos a megismerés tárgya és ha azonos egymással a kérdésben keresett és a válaszban megadott „jegy”.

Úgy véljük, hogy a „determinációs implikációnak” kevés köze van a kijelentéslogikai „ha—akkor” implikációs viszonyhoz. Továbbá: Loeser fejtegetéseiből úgy tűnik, mintha rendelkezésünkre állnának olyan *tisztán logikai eszközök*, amelyek segítségével értelmes kérdésre a megfelelő értelmes válasz adható. A helyzet — természetesen — nem ez, ezzel nyilvánvalóan Loeser is tisztában van. Loeser szabálya pusztá deskripció: annak leírása, hogy hogyan kapcsolódik egymáshoz egy értelmes kérdés és az arra adott, megfelelő értelmes válasz. Ezért nem indokolt ezt a szabályt — mint Loeser teszi — „levezetési szabálynak”, valamilyen következtetésnek nevezni. Ez a szabály nem konstruktív, csak deskriptív.

VI

16. Loeser szerint az emberi gondolkodás *egységes*. Bár a kijelentéseknek, a parancsoknak és a kérdéseknek vannak sajátos logikai törvényei, az említett gondolkodási formák mégis egy egységes megismerési folyamatnak a részei. Ebből az következik, hogy a három gondolkodási formát — logikai szempontból — úgy kell vizsgálni, mint az *egységes gondolkodás részeit*.¹⁷

Valóban, ha megfigyeljük a tényleges emberi gondolkodást, azt tapasztaljuk, hogy a kijelentések, a parancsok és a kérdések együtt, *vegyesen* lépnek fel a gondolkodásban. Kölcsönösen támaszkodnak egymásra. Vegyesen szerepelnek — tetzés szerinti pozíciókban — mint követ-

¹⁷ Loeser ezt írja: „... das schöpferische Denken enthält u. a. drei verschiedene logische Denkart: aussagenlogisches Denken ... normenlogisches Denken ... und interrogativlogisches Denken ... Das Eindringen in die Geheimnisse des schöpferischen Denkens setzt deshalb voraus, dass die Gesetze der logischen Strukturen und Beziehungen dieser drei Denkart bzw. Denkformen für sich genommen und in ihren Beziehungen zueinander als ein einheitliches Erkenntnisprozess erforscht werden.” (I. m. 13.)

kezetések, szillogizmusok tagjai. Az ember létét, uralmát a természet, a társadalom és önmaga felett éppen ez a *komplex* gondolkodás biztosítja.

17. Abból a tényből, hogy a gondolkodás egységes — úgy véljük — két fontos feladat következik a logikai kutatások számára. Keresni kellene azokat az *átfó* logikai törvényeket, amelyek mindhárom gondolkodási formára, tehát magára az egységes emberi gondolkodásra érvényesek. Továbbá: fel kellene tárni az egyes gondolkodási formák kapcsolatainak logikáját, az „inter”-logikai törvényszerűségeket. Vajon milyen „inter”-logikai viszonyban van egymással a tényleges gondolkodásban: a) a *kijelentés* és a *parancs*, b) a *kijelentés* és a *kérdés*, c) a *kérdés* és a *parancs*?

18. Számos kutatási területre jellemző, hogy a vizsgált objektumok *közös* és *eltérő* vonásokat mutatnak fel. Az emberi elme először a különbségekre helyezi a súlyt és ezért éles határt von a két objektum között. (Ez a gondolkodás „metafizikus” szakasza.) Majd észleli a két objektum kapcsolatát, de ezt — éppen az előbbieket folytán — nem képes megmagyarázni. Ezek után a kutató igyekszik hidat verni a két objektum közé, az elszakítottakat összekapcsolni egymással.¹⁸ (Ez a gondolkodás „dialektikus” szakasza.) Ilyesmirtörtént a logikában a kijelentések, a parancsok és a kérdések tekintetében.

Hegel — Kant bírálata során — ezeket írja: „Minden dualisztikus rendszernek, de különösen a kantián alaphibája elárulja magát azzal a következetlenséggel, hogy egyesíti azt, amit egy pillanattal előbb önálló-nak, tehát nem-egyesíthetőnek jelentett ki.”¹⁹

Hegelnek ez a megállapítása — mutatis mutandis — problémánkra is érvényes. A logikusok egyrészt élesen elhatárolták egymástól a kijelentéseket, a parancsokat és a kérdéseket, s el kell ismerni, hogy ezt nem alap nélkül tették. Így kialakult egy „logikai trializmus”. Majd tapasztalták a három gondolkodási forma szerves egységét, tényleges és szoros összefüggéseiket. Ezek után megindultak a kísérletek arra, miként lehetne az elválasztottakat mégis

összekapcsolni egymással és megmagyarázni a kijelentések, a parancsok és a kérdések tényleges összefüggését.

19. Az itt tárgyalt problémával kapcsolatos az ún. *Jörgensen-féle dilemma*.²⁰ Az említett dilemma — *Jörgensen* fogalmazásában — ez: Egy következtetési eljárás mindig igazságösszefüggéseken alapszik. Kizárólag a kijelentéseknek van igazságértékük. A parancsok nem rendelkeznek igazságértékkel. Ezért a parancsok (imperatívusok) nem lehetnek sem következtetések premisszái, sem azok konklúziói. (Ez az elmélet álláspontja.) A dilemma abból adódik, hogy a „tények” ellentmondanak ennek a megállapításnak.

Megemlíttük, hogy a dilemma — figyelemmel a *kérdésekre* — valójában *általánosabb*, mint ahogyan azt *Jörgensen* megfogalmazta. A dilemma — a kérdésekre is általánosítva — ez: „Igazságértékkel kizárólag a kijelentések rendelkeznek. A normáknak és a kérdéseknek nincs igazságértékük. Minden következtetési eljárás igazságértékekkel rendelkező komponensek között teremt logikai összefüggéseket. Ezért sem a normák, sem a kérdések nem lehetnek sem logikai következtetések premisszái, sem azok konklúziói.” A dilemma abból adódik, hogy tényleges gondolkodásunk szüntelenül produkálja az olyan „vegyes” összetételű következtetéseket, amelyeknek normák, ill. kérdések is komponensei. (Ilyen „vegyes” következtetés eredménye pl. minden bírói ítélet.) Ellentmondás van az elmélet és a „tények” között. Nem lehet kétség, hogy ezt a dilemmát a „tények javára” kell megoldani. De vajon hogyan?

20. *Weinberger* — úgy véljük — helyesen mutatott rá arra, hogy a dilemmának, elvileg, háromféle megoldása lehetséges:

a) Vagy a következtetési eljárás szabályait kell úgy kiterjeszteni, hogy azok alkalmazhatók legyenek a normákra is. (A dilemma általánosítása folytán szerintünk: a kérdésekre is.)

b) Vagy a normákat (szerintünk: a kérdéseket is) egyenértékűen „le kell fordítani” kijelentésekre. Másszóval: meg kell oldani a normák és a kérdések redukcióját kijelentésekre.

¹⁸ Ez a jelenség pl. a *normák* elemzésénél is szembetűnő. Az újkanti filozófiában látjuk a „*Sein*” és a „*Sollen*” éles elhatárolását. A kiindulópont az volt, hogy a *Sein* és a *Sollen* két külön világ. Ilyen alapon — természetesen — megmagyarázhatatlanná vált a *Sollen* keletkezése és kapcsolata a *Sein*-nel. (Lásd Hans Kelsen „*reine Rechtslehre*”-jét.) A dilemma csak két módon oldható meg: vagy el kell fogadni, hogy a „*Sollen*” valóban nincs semmilyen kapcsolatban a valósággal (ennek ellentmondanak a tények), vagy fel kell adni a kiindulótételt és el kell ismerni a *Sein* és a *Sollen* kapcsolatát.

¹⁹ Hegel: „A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai”, Első rész. Logika. Budapest 1950, 113.

²⁰ Lásd erről pl. Loeser: „Deontik”, 67 és i. m. 21.

c) Vagy tudomásul kell venni, hogy valóban nincsenek és nem lehetnek olyan következtetések, amelyeknek nem-kijelentések a komponensei.²¹

Weinberger elveti a c) megoldást, mint-hogy az a „tényekkel” ellentétben áll. Szerinte el kell vetni a b) megoldást is, mert: „... a normák egyenértékű lefordítása kijelentésekre eddig nem sikerült és e tekintetben alig van kilátás a sikerre”.²²

Weinberger szerint az egyedül járható út az a) alatti. A normák tekintetében kísérletet tett az a) alatti megoldásra. (A kérdésekkel ebből a szempontból nem foglalkozott.) Bevezette a „tétel” (Satz) fogalmát mint a kijelentés és a norma közös genusát. Abból indult ki, hogy a kijelentések logikai értékei az igaz és a hamis, a normáké az érvényes és az érvénytelen. Ezek között az értékpárok között analógia van. Az „érvényes” — „érvénytelen” értékek alapján a logikai következtetés szabályai kiterjeszthetők a normákra is. Tehát vannak (lehetségesek) nemcsak tiszta kijelentés-következtetések, hanem tiszta norma-következtetések is, amelyeknek minden tagja (premisszáik is és konklúziójuk is): norma. Úgy véli, hogy „vegyes”, tehát olyan következtetések, amelyekben a különböző pozíciókban felváltva, vegyesen szerepelnek kijelentések is és normák is — nem lehetségesek.

Ez azt jelenti, hogy Weinberger nem oldotta meg az eredeti Jørgensen-féle dilemmát, sőt azt kifejezetten fenntartotta, hiszen kategorikusan kizárta a vegyes következtetéseket. Márpedig a probléma magvát éppen a „vegyes” következtetések alkotják. Weinberger csupán abban tér el Jørgensentől, hogy a következtetések szabályait kiterjeszti a normákra, lehetségesnek tart tiszta normakövetkeztetéseket. (Ezzel a kiterjesztéssel egyébként egyetértünk. Hasonló Wright álláspontja is.)

21. A Jørgensen-féle dilemmát Loeser sem oldotta meg, ti. nem oldotta meg a „vegyes” következtetések problémáját. De

Loeser is meghaladja Jørgensent azzal, hogy a kérdések körében is lehetségesnek tart következtetéseket. Elemzi az *interrogatív-következtetéseket*, így pl. az arra vonatkozó szabályokat, hogy milyen módon lehet egy vagy több premisszából egy „érvényes” kérdésre következtetni.

Az egy premisszából történő közvetlen következtetésnek a kérdések körében számos esete van. Csak egy példát említünk. Ha értelmes ez a kérdés: „Miért nem halhatatlan egyetlen ember sem?”, akkor szükségképpen értelmes ez a kérdés is: „Miért nem halhatatlan minden ember?” (I. m. 62.)

„*Interrogatívszillogizmuson*” olyan szillogizmust ért, amelynek két premisszája van (ezek akár kijelentések, akár kérdések lehetnek) és a *konklúziója*: kérdés. Szerinte egy interrogatívszillogizmus eredménye akkor és csak akkor lehet „érvényes” kérdés, ha az első premissza egy kérdés, a második premissza pedig egy kijelentés. Pl.:

? p_1 : „Miért párolog minden folyadék?”

— p : „A víz folyadék.”

? p_k : „Miért párolog a víz?”

Látjuk, hogy ez a következtetés vegyes következtetés. Loeser azonban nem adja elvi magyarázatát annak, hogy miként lehetséges ilyen vegyes következtetés, amikor adott esetben a kijelentés igaz és a kérdés(ek), értelmezés(ek), a kérdés értelmes-volta pedig még csak nem is analógja a kijelentés igazságának.

22. A Jørgensen-féle dilemma megoldására — természetesen — mi sem tudunk vállalkozni. Ez a dilemma — a 19. pontban általánosított megfogalmazásában — a logika egyik központi problémája. „Aki a csomót nem ismeri, nem is tudja megoldani” — írja *Arisztotelész*.²³ Egy megoldáshoz vezető első lépés mindig a „csomónak” a megtalálása, a probléma megfogalmazása. Aligha lehet kétséges, hogy a fenti prob-

²¹ Weinberger: „Philosophische Bemerkungen zur Sollsatzlogik”, 26 — 27. — Szerinte: „Sowohl der Rechtstheoretiker wie der praktische Jurist ist von jeher davon überzeugt, dass die juristische Erwägung zum grossen Teil logischen Charakter hat, wobei Sollsätze (Normen) neben Feststellungen ausdrückenden Aussagen als Glieder der Schlussketten auftreten.” (Uo. 25.)

²² Weinberger 27.

²³ „Metafizika”. (Ford.: Halasy Nagy József.) Tankönyvkiadó 1962, 41.

léma egyike azoknak a „csomóknak”, amelyek megoldása elől a jövő logikája nem térhet ki.

A dilemma megoldásának *Weinberger* által megjelölt három útja közül (20. a) — b) pontok) — úgy véljük — a c) alattit feltétlenül el kell vetnünk, minthogy az — ténylegesen — nem megoldja, hanem fenntartja a dilemmát, az elmélet és a „tények” ellentmondását. Ezek szerint két járható út marad: az a) vagy a b) alatti, esetleg a kettőnek valamilyen egyesítése.

A normák, ill. a kérdések teljes redukciója kijelentésekre, valóban nem látszik lehetségesnek. De még eldöntetlen, vajon

nem lehetséges-e a normáknak, ill. a kérdéseknek — a jelentés lényegét illetően adekvát — „lefordítása” kijelentésekre.²⁴ (Ez a b) alatti megoldás.)

Ami pedig az a) alatti megoldást illeti, ennek előfeltétele olyan logikai értékek feltárása a normák és a kérdések körében (és ez különösen a kérdések tekintetében látszik nehéznek), amelyek analógak a kijelentések igazságértékével és ez az analógia olyan fokú, hogy elégséges alapot ad egységes következtetési szabályok felállítására vegyestagú következtetésekre nézve is. A dilemma megoldásának ez a két útja az, amely elvileg „nyitva áll”.

SOLT KORNÉL

²⁴ Amint ismeretes, pl. ez a kommunikáció: „Hány óra van?” — vitán felül kérdés, ugyanakkor ez a kommunikáció: „Az kérdezem, hogy hány óra van” — szintén vitán felül: kijelentés. — Meglepő, hogy egy „strukturális módosítással” át tudunk lépni a kérdések világából a kijelentések világába. Ez a jelenség talán alátámasztja azt, hogy az „egyértelmű lefordítás” mégis lehetséges. — (Hasonló a helyzet a parancsok esetén is. Ez a kommunikáció: „Mondj igazat!” — vitán felül parancs. Ellenben ez a kommunikáció: „Az parancsolom, hogy mondj igazat” — szintén vitán felül kijelentés, noha mindkét közlés jelentése — a lényegét tekintve — azonos.)

V. N. Kuznyecovot úgy ismerik az olvasók, mint a francia filozófia történetéről szóló számos könyv szerzőjét („Denis Diderot”, 1963, „Voltaire és a XVIII. századbeli francia felvilágosodás filozófiája”, 1965 stb.). Legutóbbi könyvében azt a célt tűzte ki, hogy elemezze a XX. század francia polgári filozófiájának alapvető irányzatait. A kutató feladatát megnehezítette a jelenkori francia polgári filozófia sokrétűsége, az irányzatai és iskolái közötti világos határvonalak hiánya. A szerző, aki sokféle osztályozást jogosnak ismer el, saját elemzését olyan osztályozásra építi, amely a XX. század francia filozófusait legjobban érdeklő négy problémacsoport kiválasztásán alapul. Ezek a következők: a természet fejlődése, a természettudomány szerkezete és fejlődése, az ember és helye a világban, az ember és a természetfeletti lény (isten) viszonya. A könyv a filozófia alapkérdésének megoldásával kapcsolatos ontológiai (többek közt egzisztenciális-ontológiai) és ismeretelméleti problémáknak szenteli a legnagyobb figyelmet. A vizsgált gondolkodók általános filozófiai koncepcióját sok esetben összekapcsolja az etika, esztétika, történetfilozófia, szociológia kérdéseivel. V. N. Kuznyecov röviden elemzi ezeket a kérdéseket, ami segítségére van egy-egy filozófus társadalmi-osztályálláspontjának jellemzésében, s így abban is, hogy megvilágítsa ennek az álláspontnak az összefüggését az elvont ontológiai és ismeretelméleti konstrukciókkal. A könyv bevezetőből, négy részből és zárszóból áll. A bevezetőben a szerző körvonalazza a XIX. század francia filozófiai fejlődését jellemző alapjelenségeket: a materialista filozófiai gondolkodás nyomását, a pozitívista eszmének, az idealizmus különböző formáinak elterjedését. Az első rész az evolucionista koncepciók elemzésével foglalkozik (Le Dantec egyensúlyelmélete, Lalande disszociációs koncepciója, a Bergson-féle „teremtő

fejlődés”, Teilhard de Chardin „neohumanista” evolucionizmusa). A XX. századbeli francia filozófia evolucionista koncepciójának filozófiai kiindulópontjait jellemezve V. N. Kuznyecov azt írja, hogy ezek a koncepciók vagy a teológiai teremtéselméletre, vagy az idealista „életfilozófiára” támaszkodhattak. Ennek következtében — mint a szerző kimutatja — az evolucionista koncepció nem található rá ezekben a természet objektív dialektikájának helyes tükrözésére, s így idealizmusba és teológiába torkollott, a szellemi természetű „életlendületben” vagy az isteni „omegában” látta a fejlődés mozgatóerejét. A második részben a szerző azokat a filozófiai koncepciókat tekinti át, amelyek a fizikai—matematikai tudományok eredményeinek általánosításával, struktúrájuk és módszertanuk elemzésével függnek össze. Ez a rész Poincaré nézeteit, Duhem „leíró” tudományának koncepcióját, Meyerson „azonosság-filozófiáját”, Brunschvieg „gondolkodás-filozófiáját”, Bachelard „alkalmazott racionalizmusát” világítja meg. A szerző arra a következtetésre jut, hogy ezek a koncepciók értékes elméleti általánosításokat tartalmaznak a tudományos alkotófolyamatot illetően, tükrözik a tudományos megismerés dialektikáját. Ennek ellenére a tudományos megismerésnek a francia episztemológusoknál megtalálható reális vonásai nem kapnak adekvát filozófiai értelmezést, mert idealista álláspontból magyarázzák őket. Ugyanakkor — mint Kuznyecov megjegyzi — voltak a francia természettudósok között olyanok, akik megszabadultak a burzsoá világnézet előítéleteitől és a mechanikus-metafizikus materializmusról áttértek a dialektikus materializmusra (Langevin, majd Jean Solomon, Frédéric Joliot-Curie és mások). A „Keresztény filozófia” c. harmadik részben a szerző a francia keresztény gondolkodás különböző irányzatainak elemzésével foglalkozik. Össze-

* „Miszl” kiad., Moszkva 1970, 319 oldal.

foglalja a neotomista Maritain és Gilson nézeteit, a francia perszonalizmus különböző képviselőinek (Mounier stb.) eszméit. Az összefoglalás eredményeit általánosítva V. N. Kuznyecov rámutat a keresztény filozófia koncepcióinak eklektikus jellegére. Ezeket a koncepciókat áthatják a legkülönbözőbb idealista filozófiák tételei, amelyeket az az egyetlen cél egyesít, hogy a vallás filozófiai megalapozását szolgálják. A keresztény tanok újjáélesztésére és korszerűsítésére irányuló kísérletek — vonja le a szerző a következtetést — a legkevésbé sem termékenyítették meg a jelenkori keresztény filozófiát. Az utolsó, negyedik rész a francia egzisztencializmus (Marcel, Sartre, Camus) gondolatait elemzi. A szerző hangsúlyozza, hogy az utóbbi harminc évben az egzisztencializmus és a hozzá kapcsolódó „egzisztenciálfilozófiák” uralkodtak a francia filozófiai gondolkodásban. Különösen számottevő az ateista egzisztencializmus hatása. Az egzisztencializmus — írja V. N. Kuznyecov — bizonyos előrelépést jelentett, az élethez közelítette a burzsoá filozófiát, számos új, reális problémát vont a látókörébe. E problémák megoldására azonban képtelennek bizonyult. Az egzisztencialisták az embert szabad és aktív szubjektummá nyilvánították, de nem tudták felfogni, hogy mi-
ben áll az ember valódi szabadsága és aktivitása, s így nem is vezethették az embert léte megértésének útjára. A szerző megjegyzi, hogy a marxista bírálókat nem kis szerepet játszott az egzisztencializmus fogyatékoságainak és általános elméleti tarthatatlanságának feltárásában. A zár-

szóban a szerző leszűri kritikai elemzésének eredményeit. Rámutat a francia polgári filozófia nagy szerepére Franciaország kulturális-ideológiai életében, egyúttal azonban leszögezi válságának tényeit is, azt, hogy a burzsoá filozófusok körében erősödik a francia filozófia gyökeres megújítását célzó útkeresés (teihardizmus, strukturalizmus). V. N. Kuznyecov hangsúlyozza, hogy a mai francia társadalom szellemi életében egyre nagyobb szerephez jut a marxista filozófia, amely leküzdí az idealista hagyományok hatását, s aktív, támadó párbeszédet kezd a burzsoá filozófusokkal. A szerző így jellemzi ennek a párbeszédnek a feltételeit: „A párbeszéd a kritikának elméleti vonatkozásban jóval magasabb, gyakorlati vonatkozásban pedig hatékonyabb formáját irányozza elő, amely magában foglalja, először, a burzsoá filozófus álláspontjának megértését a maga teljes bonyolultságában, a rá jellemző belső logikával (és e logika ellentmondásaival), egész reális problematikájával, a természeti és az emberi lét, a megismerés és a cselekvés egyes vonásainak tükröződésével (még ha ez misztifikált is); másodsor, az ezzel kapcsolatban felmerülő problémák tudományosan megalapozott marxista megoldását. A párbeszéd, amely irányzatosságát tekintve kritikusan viszonyul a burzsoá filozófiához, egyben pozitív is, mert gazdagítja és fejleszti a marxista filozófiát, meggyőzően bizonyítja fölényét a burzsoá filozófiával szemben” (305).

LEONYID IVANOVICS GREKOV

MANDEL KÖNYVE MARX GAZDASÁGI NÉZETEINEK KIALAKULÁSÁRÓL*

Felettből izgalmas könyv Mandel munkája. Úgy is, mint Marx-monográfia — ahogy a címe igéri —, és úgy is, mint perirat a szocializmus tárgyában. Ami a Marx-kutatást illeti, az utóbbi időkben elszoktunk az izgalmtól, a vélemények összegyűjtése és ütköztetése s egyáltalában a *vélekedés* vált a Marx-monográfiák alap-típusává. Semmi kétség, Mandel nem a kortársakat és sorstársakat vallatja Marx-ról, hanem magát Marxot ökonomiai teóriája és filozófiája nagy korszakáról, az 1843—59-es periódusról, s ezért ad izgalmas könyvet az értő olvasó kezébe. De Mandel egyben a nyugat-európai ultrabaloldal egyik jellegzetes alakja is, aki megítél és elítél kapitalizmus és szocializmus nagy történelmi perében. Semmiképpen sem érdektelen számunkra, hogy egy mai „ultraforradalmár” hogyan ítéli meg a szocializmust és hogyan ítéli el a kapitalizmust — akkor is, ha „ítéletei” semmire sem köteleznek bennünket —, hiszen az ultraforradalmiság reális erő, s Mandel könyve rangos és alapos munka.

Bár Mandel könyvében a „marxológus” aligha választható el a „politológustól”, a kifejtés logikája kedvéért mégis a szempontok elkülönítése látszik célszerűnek. A marxológus Mandel már témaválasztásával elébevág a szokványos Marx-irodalom „sok hűhó semmiért”-játékának. Az utóbbi másfél évtized már teljesen modorossá vált fiatal Marx—érett Marx szembeállítását, a „Gazdasági-filozófiai kéziratok” és a „Tőke” Marxának szembesítését, a hivatásos cezúragyártók buzgólkodását megkerülve, tudatosan Marx életének egy olyan időszakát vizsgálja, amely híd a fiatal és az érett Marx között, s már önmagában véve is a marx-i életmű egységének bizonyítéka. Teszi pedig ezt az ökonomia szférájában, tehát egy olyan aspektusban, amelyet manapság — amikor mindenki Marx fejlődésének „egészéről” nyilatkozik — meglehetősen elhanyagolnak.

Vagyis nem Marx filozófiai nézeteinek formálódását, a materialista történefeltfogás kialakulását teszi vizsgálat tárgyává, hanem ezen a bázison a sajátosan marx-i politikai gazdaságtani rendszer kimunkálását. Már a témaválasztás is kihangsúlyozza, hogy Marx nem egyszerűen átvette és alkalmazta a klasszikus angol politikai gazdaságtant, hanem végrehajtotta a maga elméleti forradalmát a politikai gazdaságtan területén is.

Mandel Marx fejlődése első szakaszaként ezért az 1843—47-es időszakot vizsgálja, amelyben Marx még nem fogadta el a munkaérték-elméletet, s kimutatja, hogy ez szükségképp következik elvi-társadalmi alapállásából. 1847-ben azonban „A filozófia nyomorúsága” c. munkájában már a ricardoi munkaérték-elmélet álláspontján áll, s innen, a megelőző fejlődés csúcsteljesítményének elsajátításától kezdődik Marx valódi politikai gazdaságtani munkássága.

Igy születik meg fejlődése második korszakában (1847—49) a kapitalizmus első ökonomiai elmélete, átfogó feldolgozása, amely — bár a „Bérmunka és tőke”-ben még az értékötlet megsejtéséhez is eljut — még számos fogyatékoságot mutat, megreked a konkurencia felszíni mozgásánál, a munkabér-minimum stb. tézisé-nél. A forradalom utáni, harmadik periódusban (1850—57) Marx „gyakorlati közgazdásszá” válik, aki Londonban, a világereskedelem centrumában élve közvetlenül nyomoköveti a gazdasági élet mozgását. Elméleti érdeklődését főleg a válság-elmélet köti le, s ez egyáltalán nem véletlen, hiszen a „válságkutatásnak”, a ciklus előrelátásának döntő jelentősége van a forradalmi munkásmozgalom stratégiája szempontjából. Éppenséggel az 1857-ben kibontakozó kereskedelmi válság készíteti őt arra, hogy gazdasági nézeteinek rendszeres kifejtését megkezdje, így jut el fejlődése újabb, negyedik szakaszához, a „Grundrisse” periódusához (1857—59),

* Ernest Mandel: „La formation de la pensée économique de Karl Marx”, François Maspero, Párizs 1970.

ahol Mandel vizsgálódásai véget is érnek.

A „Grundrisse”-ben érik be Marx másfél évtizedes kutatómunkája a politikai gazdaságtan területén, zajlik le annak elméleti forradalma. Ez a forradalom az értékőbbllet-elmélet felfedezésével történik meg, amely a maga részéről involválja az abszolút és relatív értékőbbllet teremtésének, az állandó és változó tőkének megkülönböztetését, a profitráta csökkenő tendenciájának stb. kimutatását. Csak ezzel az elméleti forradalommal vált a kizsákmányolás elemzése elméletileg meg-alapozottá, a kapitalizmus titka feltárulttá és ökonómiaja kidolgozottá, s ezek az elmunkálatok valóban elvezethettek a „Tőké”-hez, Marx politikai gazdaságtani főművéhez.

A „Grundrisse” elméleti forradalmát illetően nagyon értékes a szerzőnek az a megjegyzése, hogy Marx a dialektikus módszernek köszönhetette felfedezéseit, s ezért nem véletlen, hogy 1858-ban, műve megírásával egyidőben Hegelt tanulmányozta, mint ahogy Lenin esetében sem véletlen, hogy Hegel elmélyült feldolgozása után születtek főbb művei, az „Imperializmus” és az „Állam és forradalom”. A dialektikus módszer alkalmazása közvetlenül nyomomonkövethető olyan kategóriapárokban, mint szükséges munka—többletmunka, relatív és abszolút értékőbbllet stb. A szabadidő—munkaidő dialektikájának Mandel egyenesen egy egész fejezetet szentel, bemutatva Marxot mint az automatizált teremtés társadalmának teoretikusát, belemélyedve abba a problematikába, amelyet tudomány-technikai forradalom címen foglalunk össze. Rendkívül éles polémiába bocsátkozik az ipari társadalom ideológusaival, a modern kapitalizmus apológáival, különösen a „szabadidő civilizációja” elméletével vitázva, utalva a szabadidőben való elidegenedés, a szabadidő „fogyasztásának” és „kommerciálizálódásának” jelenségeire. Ez a polemikus hangvétel végigvonul a könyvön s felerősödik a Marx fejlődését összegez, ill. az elidegenedésről szóló zárófejezetekben. Ha még azt is megjegyezzük, hogy a szerző az „ázsiai” termelési mód elemzésének is külön fejezetet szentel, kitűnik a „Grundrisse” elemzésének igen széles diapazonja, s egyáltalán az az igen érdekes és értékes hozzájárulás, amelyet a marxológus Mandel nyújt korunk Marx-kutatásához.

Am Marx fejlődésrajza és az antikritikák sora mögött rendszeresen felbukkan, majd a könyv végén közvetlenül színre lép a politológus Mandel is. Ami a könyvet közvetlen egységbe foglalja, az Mandel

polémiája a szocializmusnak árutertermelő társadalomként való felfogása ellen, s a híres formula felelevenítése, hogy az árutertermelés és az értékőrvény hatálya a szocializmusban csak mint „a kapitalizmus csökevénye” maradhat fenn. Nézeteiből már ennyiben is következik a fennálló szocialista társadalmak kritikai megítélése, még élesebben jelentkezik ez a kritika a Marx-kutatás alapvető irányzatainak jellemzésénél. Az első „iskolához” azokat sorolja, akik a „Gazdasági-filozófiai kéziratok”-at és a „Tőké”-t egybemossák, s itt Calvez és Bigo nevét éppúgy említi, mint Frommét, Rubelét, Garaudyét sőt Togliattiét. A második „iskolához” szerinte azok tartoznak, akik a fiatal Marxot tekintik az autentikus szerzőnek az érettel szembeállítva egy etizáló-humanista álláspont-ról kiindulva, mint Landshut—Mayer, Marcuse, De Man, Habermas, Popitz, Hommes, Axelos, Löwith stb. Végül a harmadik „iskolát” tekinti a hivatalos-dogmatikus marxista vonalnak, ti. azt az álláspontot, mely szerint a fiatal Marx elvetendő, sőt az egész elidegenedés-elmélet csak „premarxista”, amellyel az érett Marx felhagy, ahogy Cornu, Botigelli, Althusser és mások munkásságából ez kitűnik. Erre az iskolára még az apologetika címkéjét is ráragasztja, s bár maga is említi, hogy ezen szerzők jobbára az ötvenes évek marxizmusát képviselik, következtetéseit túláltalánosítja és túlaktualizálja a szocialista országok marxizmusára.

Itt már nyíltan feltárul az ellentmondás a marxológus és a politológus Mandel között. Marxológusként lényegében helyes álláspontot foglal el, Marx minőségi megkülönböztettségében vett egységes fejlődésének koncepciójával, de egyes marxista szerzőket éppen azért nevez apológáknak, mivel az árutertermelés szocializmusbeli megszűnésének és az elidegenedés kapitalizmusra való korlátozásának álláspontját képviselik, azaz ugyanazt az álláspontot, amelyet Mandel maga is lépten-nyomon kifejt. A szocialista társadalom fölényes, vállveregető-korholó kritikája tehát önellentmondásokba torkoll, az elbürokratizálódás szokványos kritikája mellett az „igazi” szocializmus mérceéjeként az ultracentralizált tervezést kéri számon, s a jugoszláv út buzgó kritikusa valamennyi szocialista országban „munkásigazgatást” követel stb.

Kétségtelen azonban, hogy Mandel művében a modern ipari társadalom kritikája dominál, s hogy a szocialista rendszerek felemás kritikája mellett nagy hangsúly esik Marx anarchista tendenciájú múltbeli és jelenlegi kritikusaiknak antikritikájára is. Sőt, egyenesen azt mondhatnánk,

hogy Mandel műve bizonyos tekintetben az ultrabaloldaliság önkritikájává emelkedik. Különösen a könyv első fejezetének — Magántulajdon és kapitalizmus — befejezésére gondolunk itt, ahol Mandel számbaveszi Marcuse, Fanon, Baran, Sweezy és mások manapság oly divatos ultrabaloldali Marx-kritikáit, s nem késlekedik az antikritikával e vonatkozásban sem. Elutasítja azt a nézetet, hogy a proletariátus elvesztette forradalmiságát, s hogy az ún. harmadik világ föld nélküli parasztsága, ill. a nem-integráltak az egyedüli forradalmi erő, s rámutat arra, hogy a harmadik világból kiindulhatnak forradalmak, de nem vezethetnek közvetlenül a szocializmus fejlett társadalmához, ami pedig a nem-integráltakat illeti, ők még forradalomra sem képesek, csak kétségbeesett lázadásra. Mandel tehát az ultrabal-

oldaliság teóriáival szemben Marx koncepciója mellett tör lándzsát, a termelőerők, termelési viszonyok és az osztályöntudat dialektikája, a proletariátus hegemóniája mellett, s ez nem elhanyagolható pozitívuma sok problematikus vagy kifejezetten hibás megállapítást tartalmazó könyvének. Izgalmas, számos vonatkozásban vitatható és vitatandó műve azonban azzal az értékes gondolattal zárul, hogy Marxot, a közgazdászt, e tudomány legnagyobb egyéniségét nem lehet elválasztani a filozófus, szociológus, történész stb. Marxtól, s mindenekelőtt a forradalmártól, hiszen ezek együttesen adták a proletariátus forradalmi harcához az elméleti megalapozást és indítást.

ÁGH ATTILA

A banditizmus: a magántulajdon naturalizmusa, a szekta: objektíve meghaladott (kistulajdonosi) formáinak sajátos utóvédharca, az utópizmus: meghaladásának képzeleti formája — röviden így lehetne összefoglalni mindazt, amit e könyvben a szerző sokoldalú analízise egyértelműen elének tár. S a történetfilozófiai szinten általánosítható végeredményt mintha közvetlenül a napi hírek „mögül” húzná elő, holott tényanyaga alig is szól a máról. A téma maga az, mely olyannyira aktuális, hogy egyenesen napjaink empiriája, s jószerivel csak kommunikációs eszközeink technikájáról szóltunk valamit, ha pusztán csak azt mondjuk, hogy „a levegőben van”.

Hobsbawm eléggé tudja is ezt. „A robinhoodizmus” — írja egy helyütt — „nagy valószínűséggel akkor válik uralkodó jelenséggé, amikor a hagyományos egyensúly megbomlik: rendkívül nehéz, inséges, háborús korszakok alatt és után, vagy olyan időpontokban, amikor a modern világ dinamizmusa karmai közé ragadja, szétzúzza, majd átalakítja a statikus közösségeket. S minthogy mindez a tizenkilencedik—huszadik században zajlik, bizonyos szempontból korunk a társadalmi banditizmus klasszikus korszaka.” (22)

A vizsgálat tárgya tehát kifejezetten modern jelenség — pontosabban: egyfajta „modern primitívség”, mely első pillanatra még meglehetősen regionális érdekűnek is tetszik, kivált, hogy a vizsgálat praktikus köre ténylegesen az: a XIX. századi Olasz- és Spanyolország, valamint az iparosodó Anglia elmaradottabb tájai. A „Primitív zendülők” térben és időben mégis átfogóbb tanulságokat kínál a „Forradalmak korá”-nál², mert több szempontból „szűkös” példatára alapján is meggyőzően bizonyítja, hogy sajátosan modern tárgya az „előtörténetnek” térben és időben átfogóbb jelensége a társadalmat átfogó módon átalakító forradalmaknál.

Hobsbawm nem is elsősorban a forradalmakkal veti össze e modern primitívek zendüléseit. A marxista történész szemzögéből vizsgál: mindenekelőtt a tegnap maradványát, s nem a „holnap csfáját” keresi abban, ami szűkösebb. E primitív rebelliókhoz nem romantikusan — heroizmusuk vagy messianizmusuk felől — közelít, hanem materialisztikusan: genezisükben és az osztály marxi értelemben vett kategóriájának viszonylatában veszi szemügyre őket. Ily módon anakronisztikus, „kisközösségi” jellegüket szemlélteti, s éppenséggel az osztályt szembesíti velük, mint valóban modern közösséget, mint a kapitalista társadalom ténylegesen meghatározó szerkezeti elemét.

A szembesítést pedig szintén nem az adott absztrakciók (még kevésbé hangulati-ideologikus aurájuk) viszonylatában, nem közvetlenül végzi el Hobsbawm, hanem a valóság jelenség és valóságos közvetettségei alapján. Ily módon jelennek meg előttünk e primitív lázongók konkrét társadalmi-történelmi környezetükben ismét csak egy objektív „előtörténeti állandó”, az *egyentőlben fejlődés* közegében, s produktumaként — mint a kirekesztettség kényszerétől hajtott nyugtalankodók.

*

Hobsbawm leírja, hogyan találják magukat az új munkamegosztás „senkiföldjén” Szicília és Andalúzia szikkadt földjeinek parasztjai, s hogyan érzi magát egyszerre mindenfajta emberi közösségen kívülinek az ipari forradalom által tömegléte kényszerített, egykori kézműves Anglia gyárvárosaiában. Részletesen élénk tárul, hogy a régi normák szerint élve, miként hajszolódnak bele akarva-akaratlan az újak megsértésébe, s ily módon a törvényenkívüliségbe az előbbieik, s hogyan találják vissza — a közösségtudatnak új módozatait keresve — éppenséggel a régi-

¹ Manchester Univ. Press, 1959.

² Lásd a szerző azonos című, magyarul a Kossuth Kiadónál 1964-ben megjelent könyvét.

hez, a vallásihoz az utóbbiak. A banditizmust és a maffiát, az anarchizmust és a munkásszektákat mint a fellépő újjal szembeni, defenzív „intézményeket” pillant-hatjuk meg ebből a — kezdeti — aspek-tusból. Valójában már ekkor is különös alkalmazkodási kísérletek ezek: az új Ge-meinwesen — a Pénz — által megbolyga-tott régi közösségek tagjainak az *egzisz-tenciális beilleszkedésért* való sajátos, kollektív harci formái, közös próbálkozásai a „valamiképpen korszerű” fennmaradásra.

„A szicíliai parasztok” — állapítja meg helyszíni kutatások alapján a szerző — „nem tudták és a mai napig sem tanulták meg a központi kormányzatot valóságos államnak tekinteni, hanem csakis a banditizmus egyik, különleges válfójának”. (36) Pénzük nincs, s enniük kell: ha a munkamegosztásból ki is hagyták őket, az elosztásba be kell kapcsolódniuk valahogyan — a tönkrementek tájak kisemberei így lesznek rablók, csempészek. S kompá-niáik legkülönbözőbb „szerzési és elosz-tási” tevékenységét követve, Hobsbawm világhossá teszi: öntudatuk abból fakad, hogy úgy vélik, pusztán visszavesznek, s szűkölködő közösségüknek visszaadnak valamit. Ezzel azonban világhossá válik az is, hogy a banditizmus annyiban natura-lizmusa mindenfajta kizsákmányolásnak, amennyiben specifikus állandóját közvet-lenül mondja ki. A banditák valójában csakis azt veszik észre az áruvilágból, hogy az: a munka nélkül szerzett gazdag-ság új formája s törvénye. Eszerint cse-lekszenek tehát, csupán in naturam: a rablásnak pusztán történelmileg naturá-lisabb formáit gyakorolva „törvényenkí-vülnek”. Törvényen belül kerülésük, az új intézményekbe való „beépülésük” formá-jának sajátosságai is ebből következnek.

A maffia vagy az anarcho-milícia, illetve vallásos munkásszekták előbb az új a közép-ponti-állammal szemben oltalmazó és regu-lázó, összetartó és elkülönítő ellen-hata-lom, később azonban már a főhatalom mellett, s a baloldali mozgalmakkal szemben lesz oltalmazóvá és regulázóvá. Hobsbawm elemzései és példái világosan feltárják e folyamat gyakorlati szükségességét.

Nemcsak a „kalózkodás”, de a *céhszerű-en* szövetkező munkásszektarianizmus is valójában a termelés új módja ellen lázad, s amott az elosztás, emitt főként a morál szférájában konzerválja-szívósítja az in-adekváttá lett régeinek egy-egy mozzana-tát. Az újra való adekvát törekvésekkel már pusztán annyiban is szembekerül. Rendszerint azonban továbbmegy ennél, amennyiben „beilleszkedése” kezdeti ten-denciáit folytatja. A tőke nemzetközi áru-és pénzforgalmába, a kábítószerteskerke-

delem „internacionáléjába” bekapcsolódó olasz és spanyol csempész-, illetve szegény-legénybandák, a telek- és szavazatvásár-lási ügyletek gazdáivá lett maffiák, a Mussolini feketeingeséivé lett mafiosók, a csak területük határain belül érdekelt anarcho-millennaristák, sztrájkolók és föld-foglalók, a tőke ellen pusztán *egyházi* szer-vezetekbe tömörülő, s csakis annak enge-delmeskedő munkásszekták mozgalmat bomlasztó tevékenységével már többé vagy kevésbé a tőke segédcapataivá válnak e primitív lázadók.

Az egyenlőtlen fejlődés közegében lema-radottakból ily módon lesznek az egyenlőt-lenségek tartósításának eszközei. Ennek felmutatásával Hobsbawm a polgári át-alakulás alap-ellentmondását mint az anak-onizmusok egyetemes konzerválóját is láthatóvá teszi. Azon belül tehát, hogy az áru egyeduralmával az emberi voltaképp mint emberi megosztottság egyetemesül, az is kiderül itt, hogy mindez horizontális és vertikális vonatkozásban értendő. Nem-csak az látszik tehát, hogy végső soron miként alakítja ki az áruviszony a maga mind szélesebbé váló hatóterében munka és tőke egymással szembenálló „egység-frontjait”, hanem az is, miként bomlasztja folyamat ezt az objektív egységet azzal, hogy „átmenti”, s szubjektivisztikussá téve, mintegy a maga hasznára „tartó-sítja” az időben felhalmozódott, történel-mi megosztottságokat.

A tőke objektív, koncentrálnó tenden-ciója az, ami egyre kevésbé engedi meg a rendjébe való „tisztességes” beilleszke-dést — éppenséggel a kistulajdonos szá-mára. Ilyen vagy olyan módon függőségre kényszeríti, s éppen a későnjötteket a „mindenre-kaphatóság” státuszában. — Hobsbawm utal a nagy amerikai gengek-nek az olasz banditákkal, mafiosókkal való kapcsolatára, s e gengeknek a tőkésmonopóliumokkal, sárga szakszervezetekkel való összefonódására, olykor egyenesen azono-sulására.

Látható tehát, hogy e primitív zendü-lők „beilleszkedési folyamata” is „natu-rálisan” példázza az „előtörténeti” újban a régi mozzanatát: élénk állítja, miként abszorbeálja a kapitalizmus a korábbi meg-osztottságokat éppen mint „natúrát”, mi-ként modernizálja konzerválón, s „ermeli át” lezüllesztve őket: emberi-közösségi vonásaikat megszüntetve, s megőrizve bennük mindent, ami izlatív.

A ténylegesen sokoldalú, konkrét elem-zés mindezt mint konstans „előtörténeti” tendenciát mutatja meg. Azáltal, hogy e modernizált változatok konkrét forrás-vidékét felkeresi, egyúttal addigi konser-válódásuk tényére is rámutat: a latifun-

diumoknak csaknem napjainkig tartó megőrzöttségére Szicíliában és Andalúziában, vagy a bürokratizálva tartósított feudalizmus viszonyaira a cári Oroszország és az Osztrák—Magyar Monarchia „felségterületein”, illetve a szegénytörvény és a dologház formájában a gazdaságon kívüli kényszer lényegében feudális mozzanataira a múlt századi Angliában stb. stb. Mindezzel a korábbi megosztottságoknak e sajátos „megszüntetlen-megőrzését” már nemcsak mint a kapitalizmus, hanem mint az egész „előtörténet” karakterisztikáját tárja fel.

*

Hobsbawm a vizsgált primitív zendüléseket átfogóan „prepolitikaiaknak” nevezi, s „quasi-forradalmi”, illetve „quasi-reformista” jelzővel sorolja alapvetően két csoportba őket — nem éppen adekvát terminológiával. Szerencsére, jobb tudós annál, semhogy ezeket (az amúgy is fenntartással bevezetett) fogalmakat túlságosan komolyan vegye, s a konkrét analízis során ez utóbbiakat — éppen az objektív kategória tényleges tartalmasságát érzékeltetendő — ne vessse el. A „pre-politikai” fogalma ugyanis éppen annyiban bizonyul értelmes absztrakciónak, mennyiben e zendülések még primitívnek, valóban „politikaelőttnek”, vagyis: a tényleges „államélet” kialakulatlanságából és a belőle való kirekesztettségéből egyszerre fakadónak, tehát se nem „reformistának”, se nem „forradalminak”.

Az eddigiekből eléggé kiderült már, hogy e közösségek a tulajdonviszonyok naturalisabb formáinak relikviái, s hogy a modern gazdaság áramába a maguk sajátos „mellékútjain” betüremkedve, éppen ezzel a széles értelemben vett társadalmiság, a tényleges „államtagság” fogalma lesz az, ami gyakorlatukban és szemléletükben mindvégig fel sem merül. Viselt dolgaikat ebből az aspektusból vizsgálva teszi az analízis láthatóvá, miként illenek bele ilyen szempontból is megőrzött „natura”-jellegükkel a tőkés rend „államstátuszába”: a társadalmi és a magán-szféra alapvető dualizmusába ti.

Zendülésük a magántulajdonból való részesezésre irányul, voltaképp egy olyan kistulajdonosi csoport vállalkozása, amely csupán a szerzés és elosztás közvetlen módzataiban nem emancipálódott még a közösség alól. Innen e zendüléseknek pusztán „pseudo-politikai” jellege, innen az, hogy még ha a kapitalista állammal nem szinkronban „intézményesülnek”, akkor sem lehetnek ez állam tényleges aszink-

ronjai, hanem — mint láthattuk is — éppenséggel sajátos natúrái.

Ebből a szempontból szemügyre véve, a maffiát úgy pillanthatjuk meg, mint a tőkés magántulajdont bizarr történelmi tarkasággal realizáló szervezetet: feje egyszerre csúcsa egy feudális jellegű hierarchiának (elég gyakran nagy latifundiumok grófi vagy hercegi címmel bíró ura), s birtokosa és elosztója a (rablott) „köztulajdonnak”, ugyanakkor üzleteiknek és befektetéseiknek bonyolítója, munkamegosztásuk megszervezője, s természetesen a legnagyobb sáp tulajdonosa, és a legtöbbször parlamenti képviselője is sajátosan felépített, helyi szervezetszerű részvénytársaságának. Elvont köztulajdon és a kizsákmányolás patriarchális formái egyesülnek itt a tőkés vállalkozásban való részvényesi tagsággal éppúgy, mint ahogyan a kereskedelem ókori és korakapitalista, kalózkodó vonásait őrzik, illetve egyesítik a modern áruközvetítés és munkabér reguláival a maffiák spanyolországi válfajai, kiterjedt csempész-közösségei.

Mindennek ismerete a vérbosszút például már nem mint a „jogvédelem” törzsi-nemzeti formáját, hanem mint „modernizáltan lezüllesztett”, e sajátos részvénytársasági tulajdon védelmére egyenesen felélesztett válfaját tárja elénk, s Hobsbawm nagy nyomatékkal hangsúlyozza is ezt. (36. sk.)

Ugyanígy hangsúlyozza ezt a sajátos „pre-politikai” jelleget Hobsbawm a munkás-, illetve anarchista szekták középkorvégi előzményeit vizsgálva, az ún. „városi csöcselék” erőszakos megmozdulásaiban. (109. sk.) Mindenekelőtt azt teszi itt világossá, hogy ezek nem jogokért harcoltak, hanem privilégiumokért. Nemcsak a prekapitalizmus, hanem (utódaikban) a kifejlett tőkésrend uralkodó rétegeinek eltartottjai ezek: közvetlen kiszolgálói akár mint lakájok, akár mint kézművesek, „házi” értelmiségiek. Együttélésük az urak osztályával a kizsákmányolás és a parazitizmus egyfajta „szimbiózis” — a kizsákmányolás széles rétegeivel olyannyira nem vegyülnek, hogy egyenesen ellenük fordíthatók. Hobsbawm ilyen szempontból elemzi magatartásukat: az anti-jakobinista nápolyi lazzaronikét vagy a Gordon-vezette, angliai arkolikus-ellenes pogromokat a XVIII—XIX. századfordulón. S ilyen szempontból elemzi utódaikat is: nemcsak a cári „feketeszákról”, de a londoni East End „apolitikus szavazóiról” is szólva, vagy a különböző „páholyokat”, „testvériségeket” bemutatva. Mind-egyiknek alapvetően konzervatív-reakciós jellegét emeli ki, s mint a kistulajdonosság középkorias formáit tartósító szervezkedé-

seket. Ilyen összefüggésben szól ún. közönségi életük belső jellemzőiről is.

Mint mindig, kiindulópontja ebben az összefüggésben is az, hogy — mind „falusi”, mind „városi” változataikban — a kistulajdonosság valaminő „rendi” státuszából csöppennek hirtelen nyomorba a primitív zendülők. Ilyenformán kiszorítottaságuk és elkésetttségük szükségszerű velejárója, hogy mozgalmuk — a kezdet kezdetén — retrográd és haladó mozzanatok is tartalmaznak, de ez utóbbiakat mindjárt a kezdet kezdetén csak romantikus-utopisztikus-messianisztikus formában, az előbbieket viszont eléggé vaskos-reálistan. S Hobsbawm megmutatja, hogyan növekszik, s válik uralkodóvá ez az utóbbi vonás egyéni-pszichológiai szinten is, amennyiben e „közösségek” kitartanak.

Ezt a dinamikát: a progresszív elsovadását, s a legjobb esetben értelmetlen formalizmussá („páholyok”, titkos társaságok, istentiszteletek), szertartássá üresedését az elszigeteltségnek idővel „mesterségessé” fajuló tényéből vezeti le az analízis. Bármiilyen („quasi-forradalmi” vagy „quasi-reformista”) programmal indul is kezdetben, s valóságos részvénytársasággá vagy kistökésékké (quakerek), munkásszekták zárt egyházközségévé lesz is később, az elszigeteltség objektív zsákutója előbb-utóbb szubjektív, egyéni vonatkozásokban is megmutatkozik. Az árutársadalmon belüli mesterkelt, „kisközösségek” nem az adott munkamegosztás objektív közösségei, következőképp fülledt „belsőközösségek” lesznek, s tagjaik közvetlen-morális torzulása ebből fakad. Ebben a légkörben egyre fokozódó mértékben válik uralkodóvá nemcsak a „cinkosok” egymásra gyanakvása, de a „testvérek” kicsinyes féltékenykedése is, továbbá az egyéni szabadság szűkös, legtöbbször a „vezéregyéniség”-diktálta szubjektív normák szerinti gúzsbakötése, az önkény s a gyilkos „törvényesítése”, a zsarolás, a halálos kiközösítés stb. stb. Ez a légkör tehát a brávók és desperádók rétegét termeli ki pszichológiailag is — így szállítja a „mindenrekészek” politikai segédcsapatát a tőkés államapparátusnak éppen a „megőrzött primitívség”.

Mozgalmuk ilyen értelemben sorolhatók mármost valóban két csoportba: az agresszívek mint a tőkés kizsákmányolás konzerválásának tevékeny-fegyveres, és a messianisztikus-millénarisztikus szekták mint ugyanennek fegyvertelen, „pusztán” bénító jellegű és hatású segédcsapata.

*

A szerzőnek gondja van rá, hogy megmutassa: a zendülés ténylegesen primitív volta a költészet és az ünnep vonatkozásá-

ban is a fenti jellegzetességeket tárja fel — amennyiben az előbbi pusztá romantika, az utóbbi pusztá rituálé formájában képes csak produkálni. „A bandita vonzerejének egyik főforrása” — jegyzi meg a hírhedt haramiavezérek (Angiolillo, Diego Corrientes, Janošik stb.) historiáinak népi változataival kapcsolatban —, „hogy ő: a szegény fiú, akinek sikerült; ő a pótalak, a szurrogátum a többiek sikertelenségéért, alulrekedtségéért, gyáva tehetetlenségéért. Épp ezért: ahogyan a nyomortelepekről elindult, s bokszozó világbajnokká lett szegényfiú aranyberakású Cadillacje és gyémánttal betömött fogai, éppúgy a bandita tékozló életmódja is: inkább a kapcsolatot, semmint az elszakadást szolgálja a korábbi osztályostársak viszonylatában...” (22)

Akár a modern szekták rituáléjára is vonatkozatható — Hobsbawm e megjegyzése, s főként hasonlata — olyannyira telitalálat. A vágyálom képzeleti „realizálását” emeli ki ugyanis, s annak modern kiüresedését. A keresztény vagy anarchista utópizmus ti. éppen így álmodik az egyéni felemelkedésről: bizonyos dologi, s bizonyos személyi jelképekben — voltaképp a holdgógá tett alattvaló vagy a holdgógó uralkodó szerepében. „A klasszikus rituális testvériségek túlnyomórészt az... állástalan értelmiségiekből és a közép-, illetve felső rétegek „tehetetlen” elemeiből álltak össze. Egy másik, szintén félig-deklasztált csoportot is vonzottak: a katonatisztok és tisztetek — a ceremóniákért s a díszes ruhákért kiváltképp rajongó — rétegét. Az a fajta forradalom, amelyért ezek az emberek kiálltak, bizonyos szempontból mint kívülről rájuk kényszerített jótétemény érte volna a tömegeket, ők maguk semmiféle aktív szerepet nem kaptak e „forradalmárok” kalkulációiban... Az emberiségnek a zsarnokságtól való megszabadulása... nem valamely osztály vagy réteg akciója révén lett volna itt elérhető...” (170) Éppígy olvashatunk mármost (150. sk.) a munkásszekták templomairól mint „külön házról”, mely egységüket s a többiekkel szembeni különmőségüket szimbolizálja, „szombatjukról”, mely viszont a szegényekhez jó „Isten országának” jelképe s éppen az evilági függőségektől „szabadítja meg” az istentől szabadnak rendelt szegényembert (millénaris-anarchista szekták).

Az adakozó-tékozló bandita s az anarchikus-kommunista isten egyaránt: egyfelől a pompájában nagylelkű uralkodó, másfelől a boldog alattvaló anakronisztikus szimbólumának látszik itt: ó- és középkori, mitikus-népmesei mozzanatokot mutat. Valójában azonban ez is modernizált:

ha kicsit megkaparjuk, az árufetist találjuk alatta.

A népmese-hős ugyanis lehet üldözött, de sosem bandita; a (feudális zsarnokság ellen lázadó) pikáró-hős sosem „felülről” jön, hanem a nép fia; a valóságos mítosz (ünnep) ily módon mindig az adott, reális munkamegosztást szimbolizálja valahogyan. A népmese-hős felemelkedése egyéni, de azonnal társadalmivá válik, mihelyt révbe ér: ő lesz a „jó”, az „igazságos” (király, vezír, bíró stb.), aki által az egész nép sorsa immár jobbra fordul: egy bürokratikus vagy rendi hierarchia pusztán etikai megváltoztatásának „népi vágyálma” ő. A pikáró-hős viszont éppen e hierarchia szerkezetét rengeti-ostromolja: a polgári-kistulajdonosi rétegek korai képviselője (akár Robin Hoodnak hívják, akár Thyl Ulenspiegelnek — vagyis: Hobsbawm szóhasználatára a figurák tipikáját illetően terminológiailag megint nem egészen pontos, s megint analíziseivel pontosít tartalmilag. A pikáró-alak így lesz egyszerű nemzeti, egyszer regionális *szabadsághős*, széles rétegek nagyobb, új *mozgásterét* követeli a munkamegosztás (feudális) megkötöttségivel szemben. Ugyane munkamegosztást viszont éppen természetadta meghatározottságaiban tükrözi az ünnep vagy mítosz, akár istenek, akár szentek formájában is — nemlepi az adott közösség (amint erre Hobsbawm is utal).

Mindezzel szemben: a bandita a „beérkezetség” pusztán egyéni variációjának vágyálma: a „magántulajdonosi népboldogítás”, a „jótékonykodó jómód” utópiája; a személytelen, s „államelles” isten „képéből” pedig éppenséggel az emberi közösségeket valóságosan összefogó anyagi mozzanat — a konkrét, sokoldalú tevékenységcsere — hiányzik. Azaz: pusztán a Pénz megszerzésének és tulajdonlásának különböző képzeleti formáit látjuk itt, az árutulajdonosság romantikáját, illetve mitológiáját, az áru-egyenlőség utópizmusát, a fogyasztásban való egyenlőség vágyálmaival.

A szerző bőségesen hivatkozik itt ugyane mozgalmak realista költői ábrázolására (Puskinra, Olbrachtra stb.), mint amelyekben e primitívek ugyane vonásaikat mutatják, de valóságos értékkel: mint a primitívség jegyeit. S ezzel kapcsolatban jegyzi meg azt is: mennyire indokolt, hogy Marx és Engels soha nem állhatta e „testvérkedő” csoportosulásokat. Mi pedig hozzátéhetjük: a „Kiáltvány”, s általában a szektás-utópikus mozgalmak elleni, marxista-angelsi — lenini polémiák élességét e primitív s abortív lázongások belvilágába vetett pillantás — s így Hobsbawm analízise is — egyre jobban igazolja.

Ez a bepillantás — amint azt talán sikerült érzékeltetnünk — végső soron mint egy egyetemesbe szembeni szűkösöget tárja fel e rebelliókat: mint az árutársadalomhoz való primitív, „természeti” felcsatlakozást, a sokoldalúbban társadalmasodott *egyénnel* szemben a természeti egyed irányába visszahúzó és visszamutatató — a közösséget mint a kiközösítés vonatkozását, s a szubjektumot mint monadologikusan lezártat.

Egyidejűleg azonban az is megpillantható volt itt, hogy a kapitalizmus, melynek talaján mindez konzerválódik, objektív bázisa az effajta „naturalizmusnak”. Ily módon kiderült, hogy térben és időben e szubjektív elégedetlenségek az egész „előtörténet”, s így a mai kor vonatkozásában sem egyebek, mint *objektív elégtelenségekre* adott inadekvát, éppenséggel *elégtelen* válaszok.

*

Hobsbawm helyenként érinti a primitíveknek a nem-primitívbe való „átnövekedési” tendenciáit is. Így: szól a nagy utópistákról, illetve a testvériségeknek, szektáknak egyre inkább *munkásmozgalmá* válásáról, ilyen irányú orientációikról. Megjegyzi azonban, hogy „a könyvben tárgyalt primitív mozgalmakkal szemben, ezek már a modern társadalmi mozgalmak, illetve igen korai fázisuk történetéhez, s nem előtörténetéhez tartoznak”. (174)

Disztinkcióját érdemes elfogadnunk, s éppen témájának aktualitása miatt. Mert igaz ugyan, hogy a polgári-demokratikus, nemzeti-felszabadító, illetve munkásmozgalmak fő áramához való ideiglenes vagy teljes csatlakozás esetén e „primitív zendülők” már sem nem zendülők, sem nem primitívek, hanem modern forradalmárok, akik társadalmi hatóságú nemzeti-felszabadító vagy osztályharcot folytatnak, s mozgalmuk ilyenformán nem „pre”, hanem valóban politikai: „polisz”-mértű. Az is igaz viszont, hogy mind a mai napig olyan talajon történik ez, mely továbbra is őrzi az egyenlőtlenégeket, világrészek lakóit „naturalista” szintjükön konzerválva és kizsákmányolva éppen ezáltal, s korumpálva és megzavarva, folyvást megosztva a ténylegesen politikai mozgalmakat is. Banditákat állítva maga mellé Észak- és Dél-Amerikában, terrorista különítményekkel rettegsben tartva a lakosságot, s ily módon kitermelve az „ellenbanditizmus” és „ellen-terrorizmus” harci formáit objektíve haladó politikai mozgalmakban is.

Ezért van, hogy nemcsak a távolabbi, illetve közelmúlt, hanem az eleven jelen

története is folyvást produkálja objektívnek és szubjektívvisztikusnak ezt a folytonos és ellentmondásos egymástáthatását, s nemcsak az abortív, primitív mozgalmak. Mármost ugyanúgy, ahogyan erejüket objektív erővé, a történelmi-társadalmi progressió vonatkozásában „elégességessé” mindig csak az egyetemes emberit valódi nagyságrendjében tudatosító és képviselő mozgalom teheti, a mozgó valósággal szembeni szubjektív lemaradásait éppígy mérheti le az utóbbi maga — önnön „primitív”, diszperzív tüneteiből. Történelmi tapasztalata immár a valóságos munkásmozgalomnak is, hogy benne a „mozgalmi primitívség” — az utópikus csodavárás vagy az agresszív közvetlenség — mindig is az objektíve elégtelenre adott szubjektívvisztikusan elégtelen válaszokkal üti fel a fejét. Az egykor haladó mozgalmak ilyenkor fajulnak el annyira, hogy végül is a történelmi reakció akart vagy akaratlan („revizionista” vagy „ultralink”) tartalékaivá, segítőivé zülle- nek.

Ami Hobsbawm analiziséből a legvilágosabban kitetszik, az éppen az, hogy az ilyen züllés pontosan a zendülés primitívségéből való kilábalás képtelenségének, a lázadó indulat szűkösségének kényszerű következménye. Következésképp éppily világosan kitetszik az is, hogy az önnön „primitívségeivel” szembeni fellépés, a forradalmi önkritika képessége nem véletlenül, hanem objektíve csakis a *nemzetközi munkásmozgalom* sajátossága, mivel objektív történelmi meghatározottságainál fogva — akár a tőke — nemzetközi. Ahogy a tőke is: nemzetközi vonatkozásban változtatja egyre inkább monopolgengjei vadászterületévé, s pusztá „natúrává” (prédájává) az emberiséget, úgy valóságos „aszinkronja” is csak internacionális lehet.

(Hobsbawm egyenesen odáig megy, hogy magát az internacionalizmus fogalmát is a maffia internacionalizmusából eredezteti. (48—49) A „natúra” konzerválásával szemben az „emberi természet” maradéktalan megvalósításának feladata a munkásmozgalom számára nemzetközi méretekben ezért objektíve kényszerű. Bármilyen hosszú ideig uralják is, végső soron ezért — ez objektív kényszerűséggel való szubjektív kibékíthetelenségük miatt — válnak le róla az anarchista-troekista, messianisztikus-dogmatikus, illetve revizionista vadhajtasok — különben visszazüllik a primitívségbe, „abszorbeálja” a tőkés „maffia”. (Hobsbawm a fasizmus különböző példáit hozza fel erre.) Csakis ilyen „primitívségei” levetésének arányában csatlakoznak a tőkét opponáló mozgalmakhoz az emberi Gemeinwesen egyetemessé tételében nagyonis gyakorlatilag érdekelt, mert korlátai miatt még napjainkban is folytonosan szenvedő tömegek, világsgazterte.

A forradalmi munkásmozgalom klasszikus rangú teoretikusainak és politikusainak már említett „ellenszenve” mellett ebben az összefüggésben lesz érthető a primitív rebellisek s mozgalmak iránt tanúsított, egyidejű érdeklődésük, sőt rokonszenvük is. Míg türelmetlenségük a valóságot álommal, a gyakorlatot utópiával, a népboldogítást a néppel szembeni erőszakkal, a nemzetköziséget a „permanens forradalom” agressziójával *helyettesítő* koncepciók ellen irányult, végtelen türelmet tanúsítottak a tömegek utópiában elvontan rejtőző racionális mag — az anyagi-társadalmi egyenlőség vágya iránt —, s végtelen politikai bölcsességet lázongásaik forradalmivá tételében.

BIZÁM LENKE

KRITIKAI TÁRSADALOMELMÉLET VAGY TERAPEUTIKUS MEGÉRTÉS?*

A frankfurti iskola, a „kritikai elmélet” megújulásának, a praxishoz való visszakanyarodásának utolsó lehetőségét a diákmozgalmak jelentették. Azonban az iskola akkor még élő „nagy öregjének”, Adornónak és a fiatalabb nemzedék vezéralakjának, Habermasnak visszariadása egy olyan történelmi pillanatban, amikor a „szó” nemcsak egy „képzelt tanúhoz” vagy a „tehetetlen egyeshez”,¹ hanem egy új gyakorlati mozgalomhoz is szólhatott volna, ennek az utolsó lehetőségnek — most már úgy tűnik: végleges — eljátszását jelentette.

A. Wellmer, a fiatal Habermas-tanítvány könyve így nem elsősorban új teoretikus megoldásai, hanem a kritikai elmélet ellentmondásos helyzetének pontos megjelenítése miatt válik érdekessé.

A szerző azt a nehéz feladatot vállalja magára, hogy a frankfurtiak legutóbbi éveinek teoretikus orientációját, a pozitívizmus ideológiakritikai vizsgálatát a harmincas évek még egy forradalmi praxisra orientálódó kritikai elméletével egyeztesse össze. Ez a kísérlet nemcsak abból a szándékból táplálkozik, hogy feltárja a társadalomkritika és társadalomtudomány viszonyát, amelyet az iskola, korai periódusában, valóban kevésbé tisztázott, hanem elsősorban késői — és mint látni fogjuk, mélyen ellentmondásos — gesztus az újbaloldal felé: Wellmer késznek mutatkozik Adorno, Horkheimer késői álláspontjának — legalábbis részleges — felülvizsgálatára.²

Wellmer az empirikus — analitikus filozófia kritikai áttekintésével — amely nem több korábbi Habermas-írások parafrázálásánál — igyekszik kimutatni, hogy teória és praxis viszonyának instrumentalista felfogása, miszerint az elmélet egy szigorúan célracionálisan működő gyakorlat

számára olyan tudást kínál, amelynek igazsága „nem magánvaló tények leképzése, hanem operációink sikerességét vagy sikertelenségét fejezi ki”,³ tehát — már alapvető logikai felépítésénél fogva — csupán technikailag alkalmazható eredményeket nyújt, amelyek verifikálása csak a sikerkontrollálta cselekvésen nyugszik, ellentmondásba kerül önmagával akkor, amikor a társadalmi gyakorlat tényezőit próbálja az instrumentalista keretek közé szorítani.

Az analitikus filozófiának a logikai pozitívizmussal szemben végrehajtott fordulatát, ideális nyelvek konstruálásáról a természetes nyelv analizisére való áttérést, amelyet Wittgenstein gondolati fejlődése reprezentál, Wellmer a logikai pozitívizmus kudarcának reakciójaként fogja fel. A kudarc oka szerinte éppen az, hogy az irányzat egyetlen reprezentatív képviselőjének sem sikerült — nem is sikerülhetett — a társadalmi tények adekvát interpretációját a rendszeren belül megadnia. A köznyelv felé fordulás azonban már önmagában — írja Habermas nyomán a szerző — társadalomtudományi relevanciájú tény. Az, hogy minden megértés és minden explikáció csak a köznyelv szférájában történhet, azt fejezi ki, hogy a köznyelv elsajátítása és használata nem csupán nyelvi faktum, hanem egy életmód elsajátítása is. A nyelv-jítékok elmélete arra utal, hogy ennek az életpraxisnak több szférája létezik, hogy a nyelvi ellentmondások terapeutikus explikációja maga is csak a köznyelv szféráján belül játszódhat le, a kutatónak a társadalmi-nyelvi folyamatban való aktív részvételt feltételezi. Ahogy P. Winch⁴ nyomán Wellmer a késői wittgensteini koncepcióból levont konzekvenciá-

* A Wellmer: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt 1970.

¹ Adorno — Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung* 1944, Amsterdam, 307.

² Wellmer, 54.

³ J. Habermas: *Technik und Wissenschaft als „Ideologie”*, Frankfurt 1969, 156.

⁴ P. Winch: *The Idea of a Social Science*, London 1958.

kat összegezi, a kutató a társadalmi tények „saját-értelmét” a cselekvő szubjektum önmegértése, a kommunikációban való részvétel árán nyeri.

Azonban a Winch-féle gondolatmenet, a nyelvi analízis megértő-szociológiai értelmezése, bár nem inadekvát továbbgondolása az eredeti intencióknak, Habermas szerint mégis túllép az eredeti rendszeren, s ezzel ellentmondásait is feltárja. Egy megértő — nyelv-megértő — szociológia nem maradhat meg a nyelvi terápia szintjén, teoretikus igényeinek megfelelően egy olyan metanyelvi szférára van szüksége, amelyben az analizált nyelvi szféra reflektálhatóvá válik.

A logikai pozitívizmus és az analitikus filozófia e sok helyen problematikus rekonstrukciójára — gondoljunk csupán a neopozitivisták tudományelmélet egészének instrumentalizmusként való értelmezésére — Wellmernek azért van szüksége, hogy felmutathassa a pontot, ahol az empirizmus logikai következményei szétfeszítik a premisszák adta kereteket. Ezzel azt a lehetőséget véli megtalálni, amelynek megragadásával a kritikai elmélet úgy teljeshető be a modern metodológia önmagával szemben támasztott követelményeit, hogy közben saját világnézeti igényeiről sem kell lemondania.

Ez a pont pedig a nyelvi analízis hermeneutikus átértelmezése. A hermeneutika sajátos filozófiai fogalma a felvilágosodás romantikus bírálatában keletkezett. A megértés mint a társadalommal foglalkozó diszciplínának speciális metodológiája, jelentette ezek autonómiáját, szemben a leíró-magyarázó módszeren alapuló természettudományokkal. A hermeneutikai módszer elsősorban a történelmi korok sajátos értékeit, beállítottságait kell a jelen számára értelmezze, de a jelen eltérő világnézeteinek, értékrendszereinek, „kultúrköreinek” kölcsönös megértését is biztosítania kell. Ezen a ponton kísérli meg Habermas — és az ő nyomán Wellmer — a hermeneutikus reflexió kritikai interpretációját. A hermeneutika önmagában ugyanis csak lehetőség a pozitívizmus meghaladására, egy kritikai elmélet kifejtésére. Az is lehetséges — ahogy Habermas írja⁵ —, hogy a hermeneutikát, a hermeneutika által biztosított kommunikációt csak egy olyan érdek alapozza meg, amely beéri azzal, hogy a tradicionális legitimitáció keretei közötti tradicionális cselekvések interszubjektivitását biztosítja, amihez egy objektivisták historizmust vesz alapul.

A kritikai elméletnek azonban egy olyan

hermeneutikára van szüksége, amely nem elégszik meg a történelem egyszerű kommunikálhatóvá tételével, a történelmi hagyományt a munka és a hatalmi viszonyok objektívációjának tekintti. A történelem rekonstrukcióját a fennálló viszonyok kritikája vezérli, amikor a korábbi viszonyokat mint uralmi összefüggéseket és az uralmi összefüggések legitimitációját bírálja. A kritikai elmélet a hermeneutika által lehetővé tett „párbeszédnek” a feltételeit és értelmét keresi, de éppen a párbeszéd megzavarásának, szétrombolásának tényei érdeklik, amelyekről a hermeneutika önmagában már semmit sem mond.

A hermeneutikus reflexió tehát megengedi a történelmi összefüggések ideológiai-kritikai leírását. Az ideológiai-kritikus, gyakorlati-emancipatorikus érdektől irányított szociológia természetesen nem mond le a tudományosság igényéről. Objektívítás és elkötelezettség szintézisét magyarázat és megértés összefonódásában leli fel. A társadalomtudományos megértés csak magyarázat általi megértés lehet; azoknak az objektív, kvázi-kauszális struktúráknak a feltárása, amelyek az egyének háta mögött vakon érvényesülnek — a pszichoanalízis mintájára —, már maga terapeutikus jelentőséggel bír.

Habermas — és Wellmer — szerint tehát, egy kritikai elmélet mai funkciója nem más, mint az elidegenedés által zavart kommunikációt, az emberek gátolt egymás általi megértését terapeutikusan kiküszöbölni, megteremteni a zavartalan interakció, a harmonikus interszubjektivitás világát.

Az emancipatorikus küldetésnek ez az első pillantásra is gyanúsán üres átfogalmazása Wellmer Marx-kritikájában tárja fel igazi tartalmát.

Habermas már korai írásaiban — jogosan — felvetette egy korszerű, a neokapitalizmus viszonyai között is megálló kritikai Marx-recepció szükségességét.⁶ A kritikanak — prima facie — két ponton kell alapvetően felülvizsgálnia Marxtot: a neokapitalizmus prosperitása ellentmond annak, hogy a kapitalizmust objektív ellentmondásai egy elkerülhetetlen összeomlás felé hajtják, másrészt a forradalmi tudat hiánya, a társadalom institucionalizált „felépítményének” növekvő uralma a gazdasági „alap” folyamatai felett, és nem utolsósorban az a tény, hogy a technológiai racionalitás, a természet feletti uralom növekedése nem járt együtt az emberi emancipáció kiterjedésével, mind cáfolni látszanak azt a marxai tételt, hogy a társa-

⁵ J. Habermas: Technik etc., 158.

⁶ J. Habermas: Theorie und Praxis, Neuwied 1963; különösen 162 skk.

dalom összes jelenségei — viszonylagos önállóságuk ellenére is — a gazdasági alapra, ennek konfliktusaira vezethetők vissza.

Újabb írásaiban Habermas már általánosabb értelemben beszél a marxai műketéválásáról egy ideológia-kritikus filozófiára és egy metafizikus történelemelméletre, s ezt a meghasonlást annak tulajdonítja, hogy Marx a társadalmi lét független princípiumát, az interakciót visszavezette egy másik önálló princípiumra, a munkára. A munka szigorúan célracionális, tárgyi irányultságú cselekvést jelöl, az interakció a társadalmi normák által szabályzott kommunikatív cselekvésnek felel meg.⁷ Az interakciónak a munkára való visszavezetése eredményezi Marxnál azt a kettősséget, amely a „kutatói gyakorlat és a gyakorlat korlátolt filozófiai megértése” között húzódik. „Tartalmi analíziseiben Marx az emberi nem történetét az anyagi tevékenység és az ideológiák kritikai megszüntetésének, instrumentális cselekvés és forradalmi praxis, munka és reflexió kategóriáiban ragadja meg egyszerre; de Marx, amit csinál, a nem kizárólag munka általi önteremtésének korlátolt koncepciója alapján interpretálja.”⁸

Marx filozófiai munka-fogalmának⁹ a munka technikai oldalára való leszűkítése és ezzel a par excellence társadalmi cselekvéstől való ontológiai elválasztása Wellmer számára lehetőséget ad a marxai történetfilozófia — sajátosan — egységes értelmezésére. Az ideológia-kritikus kezdeményeket lényegében a felvilágosodás gondolatkinéséből származó maradványként értelmezi és a marxai történetfilozófiát mint *egységes egészet*, egyértelműen a II. Internacionálé és a sztálini elmélet és gyakorlat legitím és természetes elődjeként fogja fel.¹⁰

Véleménye szerint a fiatal Marx radikális kritikája a hegeli rendszer felett lényegében a polgári társadalom önmagáról alkotott képe és a valóság közti eltéréseken alapul. A fiatalkori ideológiakritikánál a proletariátus szerepe tisztán levezetett: *kell legyen* egy osztály, amelynek totális elidegenedéséből egyértelműen következik az elidegenedés megszüntetésének radikális szükséglete. De ennek a szükségletnek a korai írások nem tulajdonítanak gyakorlati jelentőséget, a filozófia megszüntetése itt még csak metaforaként szerepel, erre

a „külső” pontra Marxnak csak a létező tudat ideologikusságának felmutatása érdekében van szüksége. A polgári társadalom radikális kritikája, egy emberi emancipáció fogalma egyáltalán csak azért vetődhet fel, mert a polgári emancipatorikus mozgalmak már létrehozták a társadalmi szabadság fogalmát; ennek felmutatásával bírálja Marx a forradalom utáni társadalom valóságát.

A marxai gondolkodás fordulata akkor következik be — állítja Wellmer —, amikor Marx az „*utópikus*” kritikát *praktikus* igénnyel ruhazza fel, gyakorlati követelménnyé teszi a filozófia megvalósítását. Ez szükségképpen elvezet egy elkerülhetetlenül érvényesülő történelmi tendencia feltételezéséhez, egy mechanikusan pozitívista történetkonstrukció megalkotásához — derül ki Wellmer érveiből. Felvilágosodott praxist csak felvilágosult tömegek képesek folytatni. Mivel ezek hiánya eleve kizárja a gyakorlati igények beteljesedését, Marx kénytelen a maga utópiájának beteljesítését természetörvények módjára érvényesülő történelmi erőkre bízni. Így alakul ki az a történelemkép, amelyben a történelem logikáját a csupán technikai értelemben felfogott munka általi önlétrehozás jelenti. A fiatalkori logikai metafizika helyére itt tehát egy pozitívistikus metafizika lép. A történelmi összefüggések totalitásában egyetlen dinamikus tényező van: a természet feletti uralmat megvalósító technikai haladás. A termelőerők fejlődése olyan egyensúlyzavarokhoz vezet, amelyek kikényszerítik a termelés egész rendszerének, majd a társadalmi intézmények összességének a létrejövő új technikai feltételekhez való alkalmazkodását és szükségszerűen kitermeli e változások keresztülviteléhez nélkülözhetetlen tudatot is. Így teória és praxis viszonya is jelentős átértelmezésen megy keresztül az ideológiakritikai megfogalmazáshoz képest: miután az egész társadalmi fejlődés a technikai haladás eredménye, az elmélet szerepe csupán az lehet, hogy olyan prognózisokat adjon, amelyeket az instrumentálisan felfogott társadalmi cselekvés sikere érdekében alkalmazni lehet. A proletariátus helyes tudata így a kapitalizmus viszonyai között nem más, mint egy pozitív tudomány, amely helyesen tükrözi és instrumentálisan alkalmazza a technikai fejlődés és az osztálytársadalmi totalitás viszonyát, mint a termelőerők és a termelési

⁷ J. Habermas: Technik etc., 9–48, 64. stb.; Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1968, 71.

⁸ J. Habermas: Erkenntnis etc., 59.

⁹ Márkus György: Marxizmus és „antropológia”, 11 skk.

¹⁰ Wellmer, 77, 126 sk.

viszonyok dialektikáját. A kritikai elmélet gyakorlativá válásának helyére egy tapasztalati tudomány technikai alkalmazása lép.

A fentiekén kívül Wellmer még egy ponton olvas ki végzetes következményeket Marx így interpretált koncepciójából, a technikai racionalizáció történelmi abszolutizálásából. Marx szerint ugyanis — írja Wellmer — a termelés tudományossá válásának és az ezt követő automatizációnak kell elvezetnie a termelők szabad társuláshoz, a munka kényszere alóli felszabaduláshoz.

Mit jelent azonban a „szabadság birodalma”, ha a technológiai racionalitás kiterjesztésén alapul? Marx szerint — olvashatjuk Wellmernél — a „szükségyszerűség birodalmán” túllépő technikai racionalitás alapkövetelménye a termelésnek egy osztálytársadalmi „general intellect” révén megvalósuló irányítása. A termelés egészét áttekintő és irányító rendszer teszi lehetővé az egyén kiteljesedését. Ez a kiteljesedés azonban nem a termelés folyamatában játszódik le, hanem az egyén számára a technikai fejlődés által egyre növekvő mértékben biztosított szabadidő privát terében. Az automatizált gyáron belül az elidegenedés nem küzdhető le, a tudományossá tett termelés viszonyai állandósítják a gépember feletti uralmát és a termelők szükségletei és a termelés folyamata közti viszony közvetlenül voltát — olvassa ki Wellmer a „Grundrisse” soraiból.

Túlmenne e recenzió keretein, ha — elismerve a marxi mű történeti-kritikai eljárási módját mint általános törekvésnek a jogosságát — megpróbálnám pontról pontra követni a fenti Marx-interpretáció súlyos torzításait, egyoldalúságait — pl. a technikai haladás szerepének abszolutizálása a termelés fejlődésében, a technika szocializációja problematikájának teljes negligálása, a késői művek ideológiakritikai jelentőségének szinte teljes mellőzése stb. —, amelyek nem egyszerűen különböző interpretációs lehetőségekre mutatnak, hanem az eredeti gondolatok tendenciózus szelektálását jelentik. Természetesen az inadekvációk — mint ezt már a filozófiai munkafogalom habermasi átértelmezését ismertetve jeleztük — maguk is korproblémákat takarnak. Egyet szeretnék kiemelni a kérdések sorából, melyek Wellmer érvelését meghatározzák, amely — véleményem szerint — leginkább alkalmas a

kritikai elmélet paralizálásának felmutatásához. Ez a kérdés pedig az, amelyben Wellmer a marxi kritikai gondolat kudarcának forrását látja: mikor ruházható fel gyakorlati igényekkel egy felvilágosodott „utópikus” kritika?

Már a kérdés maga ellentmondást takar. Ha egy kritika magát nem — bármily elvont — történelmi lehetőségek perspektívájában, hanem utópiaként fogja fel, *eleve* lemond arról, hogy gyakorlati igényeket képviseljen. Hogy az utópiának itt a történelmi lehetőségekről való lemondás az igazi tartalma, az világosan kitűnik, ahol Wellmer Marx utópista kritikájának történelmi alapjait a polgári emancipáció meg nem valósult eszményeiben látja.

Ez az értelmezés nem más — talán ez az egész mű egyetlen önálló, bár kétes értékű, gondolata —, mint a frankfurti iskola a II. világháború körüli gondolatkörének — az értékek reménytelen megőrzése érdekében fenntartott kritikának — beleinterpretálása Marx fiatalkori írásaiba. És Wellmer kritikája éppen ott itéli bukásra a marxi gondolatot, ahol ez, a gyakorlat kedvéért, „cserbenhagyja” az utópiát. Nem meglepő tehát, hogy a kritikai elmélet, amely magát az egydimenziós technikai racionalitás birodalmában a múlt emancipatorikus eszményeit reménytelenül őrző „utópikus” kritikának tartotta, amely kétségbe vonta a lehetőséget, hogy az egydimenzionalitás világában „felvilágosodott tömegek” jöjjenek létre, teoretikus tehetetlenséggel volt csak képes egy új baloldali mozgalom jelentkezését fogadni.

Deus ex machinaként hat Wellmer „megoldása”, aki abból a metaforából, hogy ma már a tudomány széles rétegek életformájává vált, minden további nélkül dedukálja: a történelem a tudományos értelmiségben létrehozta azt a felvilágosodott szubjektumot, amely *egyszerre* kifejtheti és célzottja is a kritikának és ezért képes egy emancipatorikus praxis szubjektumává válni. Teljes egészében a „legyen” szintjén állnak Wellmer fenti elvárásai egy másik írásában is,¹¹ amely szerint a kutatási szabadság korlátozásának bírálatából következnie *kell* egy, a korlátok társadalmi-politikai háttere ellen irányuló gyakorlati kritikának is.

A kritikai elmélet verbálisan mindvégig fenntartotta az igényét, hogy egy kritikai gyakorlat elmelete legyen. A hatvanas évek végének fellendülő baloldali mozgalmai-

¹¹ A. Wellmer: Unpolitische Universität etc.; in: J. Habermas: Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt 1969, 249.

val szemben azonban megőrizte az „utópikus” kritika szkepszisét: ezeket inkább szociálpszichológiai tényezőkből, mint alapvető társadalmi konfliktusokból származtatta.¹² Azonban a gyakorlativá válás verbális igénye, melyet az újbaldallal szemben hangsúlyozottan fenntartani kényszerült, arra készítette, hogy anticipáljon egy olyan forradalmi szubjektumot, amelynek gyakorlati kritikája — kimondva kimondatlanul — csupán a kritika kifejtésére, a kritikai elmélet gyakorlatára szorítkozik.¹³

A vázolt megoldások világosan kirajzolják a kritikai elmélet várható fejlődését. Az emancipatorikus érdek kritikai képviselésében tett hangzatos, radikális csengésű frázisok meglepő gyengéséget

mutatnak akkor, ha megnézzük, mire fut ki a kritika maga. Az elidegenedés világnak mint megzavart kommunikációnak, mint a kölcsönös megértés institucionális gátlásának interpretációja önmagában is igen szegényes. De a kritika üressége még jobban a felszínre kerül akkor, ha a „kritikai hermeneutika” által létrehozandó zavartalan interakció, háborítatlan kommunikáció fogalmának tartalmatlanságára és mindenfajta tényleges kritikai gyakorlatától való radikális idegenségére utalunk. Wellmer könyve kézzelfoghatóan demonstrálja: a kritikai elmélet habermasi vonala a baloldali mozgalmak számára ma már holt ügy.

KOVÁCS ANDRÁS

¹² J. Habermas: *Protestbewegung etc.*, 192 skk.

¹³ Az itt leírt jelenségek egészükben csak a Habermas — Adorno kör tevékenységét jellemzik. A klasszikus értelemben felfogott frankfurti iskola teljes spektrumában ettől igen eltérő teoretikus és praktikus álláspontok figyelhetők meg. Horkheimernek például semmi tényleges kapcsolata a diákmozgalmakkal nem alakult ki. Viszont Marcuse teljes nyíltsággal — bár nem kevés szkepszissel — a diákproteszt mellé áll, és megkísérli az egydimenzionalitás korábbi koncepcióját — igaz, igen ellentmondásos módon — felülvizsgálni. vö. *Essay on Liberation*, 1969.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Helle Mária

A kézirat nyomdába érkezett: 1971. I. 16. Terjedelem: 15.40 (A/5) ív

71.71038 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

CONTENTS

FERENC TÓKEI: Engels on the Future of Philosophy	989
B. M. KEDROV: Engels on the Dialectical Process of Cognition of Nature.....	994
MÁRIA LUDASSY: "We are fulfilling the Promises of Philosophy..." I.....	1015
ÁGNES HELLER: A Hypothesis to a Marxist Theory of Value. II.	1043
TAMÁS KOLOSI: Historical Changes in Time-Shaping in Dramatics.....	1079
VILMOS SÓS: The Theory of Identity: is it False?	1088

REVIEW

Contributions to the History of Marxism as concerned with the "Asiatic" Mode of Production (ATTILA ÁGH)	1099
Concerning the New Discussion about Asiatic Mode of Production (TÓKEI FERENC)	1129
Interrogative Logic (KORNÉL SOLT)	1139
V. N. Kuznetsov: French Bourgeois Philosophy in the Twentieth Century (LEONID IVANOVITCH GREKOV)	1148
Mandel's Book on the Formation of Marx's Economic Thought (ATTILA ÁGH)....	1150
E. J. Hobsbawm: Primitive Rebels (LENKE BIZÁM)	1153
A Critical Theory of Society or Therapeutic Understanding? (ANDRÁS KOVÁCS)...	1159

СОДЕРЖАНИЕ

ФЕРЕНЦ ТЁКЕИ: Энгельс о будущем философии	989
Б. М. КЕДРОВ: Энгельс о диалектическом процессе познания природы	994
МАРИЯ ЛУДАШШИ: «Претворим в действительность обещания философии...» I. ...	1015
АГНЕС ХЕЛЛЕР: Гипотеза к одной марксистской теории ценностей. II.	1043
ТАМАШ КОЛОШИ: Исторические изменения в формировании драматического времени	1079
Вильмош Шош: Ошибочна ли теория тождества?	1088

ОБЗОР

Материалы к марксистской истории «азиатского» способа производства (АТТИЛА АГ)	1099
К новой дискуссии об азиатском способе производства (ФЕРЕНЦ ТЁКЕИ)	1129
Интеррогативная логика (КОРНЕЛЬ ШОЛТ)	1139
В. Н. Кузнецов: Французская буржуазная философия XX. века (Л. И. ГРЕКОВ) ...	1148
Книга Мандела о формировании экономических взглядов Маркса (АТТИЛА АГ)	1150
Э. Дж. Гобсбаум: Примитивные бунтари (ЛЕНКЕ БИЗАМ)	1153
Критическая теория общества или терапевтическое понимание? (АНДРАШ КОВАЧ)	1159

Ára: 18,— Ft

Előfizetés egy évre: 84,— Ft

INDEX: 25.535

mben azonban megőrizte az „utó-kritika szkepszisét: ezeket inkább pszichológiai tényezők, mint alapszociális konfliktusokból származnak.² Azonban a gyakorlativá válás verőnyé, melyet az újbaloldallal szemangszúlyozottan fenntartani kény-, arra késztette, hogy anticipáljon an forradalmi szubjektumot, amely-akorlati kritikája — kimondva kitlanul — csupán a kritika kifejté- kritikai elmélet gyakorlatára szo- k.¹³

vázolt megoldások világosan kiraj- a kritikai elmélet várható fejlődé- ez emancipatorikus érdek kritikai életében tett hangzatos, radikális sű frázisok meglepő gyengeséget

mutatnak akkor, ha megnézzük, mire fut ki a kritika maga. Az elidegenedés vilá- gának mint megzavart kommunikációnak, mint a kölcsönös megértés institutionális gátlásának interpretációja önmagában is igen szegényes. De a kritika üressége még jobban a felszínre kerül akkor, ha a „kritikai hermeneutika” által létrehozandó zavartalan interakció, háborítatlan kom- munikáció fogalmának tartalmatlanságá- ra és mindenfajta tényleges kritikai gya- korlattól való radikális idegenségére uta- lunk. Wellmer könyve kézzelfoghatóan demonstrálja: a kritikai elmélet haber- masi vonala a baloldali mozgalmak szá- mára ma már holt ügy.

KOVÁCS ANDRÁS

² Habermas: *Protestbewegung etc.*, 192 skk.

¹³ Az itt leírt jelenségek egészükben csak a Habermas — Adorno kör tevékenységét jellemzik. A klasszikus értelem- fogott frankfurti iskola teljes spektrumában ettől igen eltérő teoretikus és praktikus álláspontok figyelhetők orkheimernek például semmi tényleges kapcsolata a diákmozgalmakkal nem alakult ki. Viszont Marcuse teljes- ggal — bár nem kevés szkepszissel — a diákproteszt mellé áll, és megkísérli az egydimenzionalitás korábbi- cióját — igaz, igen ellentmondásos módon — felülvizsgálni. vö. *Essay on Liberation*, 1969.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Helle Mária

A kézirat nyomdába érkezett: 1971. I. 16. Terjedelem: 15.40 (A/5) ív

71.71038 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György